

CLAUDETE BEISE ULRICH
(ORGANIZADORA)

(RE)EXISTÊNCIAS EM DIÁLOGOS PLURAIS NO GRUPO DE PESQUISA REGEVIDHE:

RELIGIÃO, GÊNERO, VIOLÊNCIAS,
DIREITOS HUMANOS E EDUCAÇÃO EM PERSPECTIVA



CLAUDETE BEISE ULRICH
(ORGANIZADORA)

**(RE)EXISTÊNCIAS EM DIÁLOGOS PLURAIS
NO GRUPO DE PESQUISA REGEVIDHE:**

RELIGIÃO, GÊNERO, VIOLÊNCIAS,
DIREITOS HUMANOS E EDUCAÇÃO EM PERSPECTIVA




EDITORA
SCHREIBEN

2025

© Da Organizadora – 2025
Editoração e capa: Schreiber
Imagem da capa: Claudete Beise Ulrich
Revisão: os autores
Livro publicado em: 24/09/2025
Termo de publicação: TP0882025

Conselho Editorial (Editora Schreiber):

Dr. Adelar Heinsfeld (UPF)
Dr. Airton Spies (EPAGRI)
Dra. Ana Carolina Martins da Silva (UERGS)
Dr. Cleber Duarte Coelho (UFSC)
Dr. Daniel Marcelo Loponte (CONICET – Argentina)
Dr. Deivid Alex dos Santos (UEL)
Dr. Douglas Orestes Franzen (UCEFF)
Dr. Eduardo Ramón Palermo López (MPR – Uruguai)
Dr. Fábio Antônio Gabriel (SEED/PR)
Dra. Geuciane Felipe Guerim Fernandes (UENP)
Dra. Ivânia Campigotto Aquino (UPF)
Dr. João Carlos Tedesco (UPF)
Dr. Joel Cardoso da Silva (UFPA)
Dr. José Antonio Ribeiro de Moura (FEEVALE)
Dr. Klebson Souza Santos (UEFS)
Dr. Leandro Hahn (UNIARP)
Dr. Leandro Mayer (SED-SC)
Dra. Marcela Mary José da Silva (UFRB)
Dra. Marciane Kessler (URI)
Dr. Marcos Pereira dos Santos (FAQ)
Dra. Natércia de Andrade Lopes Neta (UNEAL)
Dr. Odair Neitzel (UFFS)
Dr. Wanilton Dudek (UNESPAR)

Esta obra é uma produção independente. A exatidão das informações, opiniões e conceitos emitidos, bem como da procedência e da apresentação das tabelas, quadros, mapas, fotografias e referências é de exclusiva responsabilidade do(s) autor(es).

Editora Schreiber
Linha Cordilheira - SC-163
89896-000 Itapiranga/SC
Tel: (49) 3678 7254
editoraschreiber@gmail.com
www.editoraschreiber.com

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

U45 Ulrich, Claudete Beise.
(Re)Existências em diálogos plurais no grupo de pesquisa Regevidhe: religião, gênero, violências, direitos humanos e educação em perspectiva / organizadora Claudete Beise Ulrich. – Itapiranga, SC : Schreiber, 2025.
234 p. ; e-book. ; 16 x 23 cm.
Inclui bibliografia e índice remissivo
E-book no formato PDF.
ISBN: 978-65-5440-517-1 [versão impressa]
EISBN: 978-65-5440-516-4 [versão digital]
DOI: 10.29327/5670656
1. Educação – Brasil. 2. Direitos humanos e educação. 3. Diversidade cultural.
4. Gênero e educação. 5. Religião e sociedade. 6. Inclusão social. 7. Políticas públicas em educação. I. Ulrich, Claudete Beise (Org.). II. Título.

CDD 370.115

Bibliotecária responsável Juliane Steffen CRB14/1736

SUMÁRIO

PREFÁCIO.....	5
<i>Edeson dos Anjos Silva</i>	

INTRODUÇÃO.....	7
<i>Claudete Beise Ulrich</i>	

SEÇÃO 1

MULHERES, VIOLÊNCIAS, GÊNERO, RELIGIÃO

A CULTURA DO ESTUPRO SOB A PERSPECTIVA DE HANNAH ARENDT SOBRE A BANALIDADE DO MAL.....	17
<i>Cristina Grobério Pazó</i>	

VIOLÊNCIA IMPRESSA: O DITO E O NÃO DITO SOBRE AS MENINAS ESCRAVIZADAS NA PROVÍNCIA DO ESPÍRITO SANTO (1869-1891).....	36
<i>Silvana dos Santos</i>	

SEXBOT: UMA ANÁLISE DE GÊNERO EM MULHERES-MÁQUINAS E OS DESAFIOS PARA UMA ÉTICA FEMINISTA.....	45
<i>Claudete Beise Ulrich</i>	
<i>Vinicius Silva de Oliveira</i>	

O GÊNERO COMO IDEOLOGIA: ECOS DO CATOLICISMO HIERÁRQUICO.....	61
<i>Reuber Côgo Daltio</i>	

SEÇÃO 2

FEMINISMOS, TEOLOGIA FEMINISTA, TEOLOGIA QUEER

RESSONÂNCIAS SORORAIS: CORPOS E ESPAÇOS NUMA REFLEXÃO FEMINISTA-PEDAGÓGICA!.....	79
<i>Nivia Ivette Núñez de la Paz</i>	

ENSAIO: UMA CONVERSA SOBRE TEOLOGIA FEMINISTA.....	89
<i>Ivone Gebara</i>	

TEOLOGIA-T E EXPERIÊNCIAS TRANSEXUAIS E TRAVESTIS NA GRANDE VITÓRIA: PROPOSTAS PASTORAIS.....	94
<i>Graham Gerald McGeoch</i>	

TEOLOGIA PRETA LÉSBICA PRETA DA LIBERTAÇÃO: UMA POESIA.....	109
<i>Priscilla Gomes</i>	

SEÇÃO 3

HERMENÊUTICA, BÍBLIA, VIOLÊNCIAS, SEXUALIDADE

DENEGRINDO O IMAGINÁRIO BÍBLICO: UMA BREVE APROXIMAÇÃO À HERMENÊUTICA NEGRA FEMINISTA.....	113
--	-----

Cleusa Caldeira

ESPIRITUALIDADE E VIOLÊNCIA DOMÉSTICA NO BRASIL.....	127
--	-----

Robert A. Butterfield

SEXUALIDADE E EROTISMOS NAS TRADIÇÕES PATRIARCAIS DE JUDÁ O ESTRANHO CASO DAS FILHAS DE LÓ (GN 19.30-38).....	139
---	-----

Carlos Arthur Dreher

SEÇÃO 4

RELIGIÃO, MULHERES, COMUNIDADES TRADICIONAIS, EDUCAÇÃO E DIREITOS HUMANOS NO ESTADO DO ESPÍRITO SANTO

MATILDE DE OYÁ: HISTÓRIA E MEMÓRIAS DE UMA MÃE DE SANTO NO CANDOMBLÉ EM VITÓRIA/ES.....	153
---	-----

Arlette Freitas

GWATÁ PORÃ, O BELO CAMINHAR GUARANI: CONDUZIDO PELA LIDERANÇA FEMININA ESPIRITUAL TÂTÂTXI YWA RETÊ.....	166
---	-----

Augusto Cândido Andrade de Barcellos

PROCESSOS DE EXCLUSÃO E DE INCLUSÃO DO POVO TRADICIONAL POMERANO NAS POLÍTICAS PÚBLICAS: DIREITOS HUMANOS.....	177
--	-----

Ismael Tressmann

Josiane Arnholz Plaster

RESISTÊNCIA, EDUCAÇÃO E CULTURAS.....	190
---------------------------------------	-----

Arlete Maria Pinheiro Schubert

Carlos Rodrigues Brandão

A EFETIVAÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS NO ESTADO DO ESPÍRITO SANTO: UM POUCO DA LUTA HISTÓRICA (ENSAIO).....	205
---	-----

Gilmar Ferreira de Oliveira

Giovanni Livio

POSFÁCIO.....	217
---------------	-----

Sandra Maria Machado

Geisa Hupp Fernandes Lacerda

AUTORAS E AUTORES.....	221
------------------------	-----

ÍNDICE REMISSIVO.....	230
-----------------------	-----

PREFÁCIO

Edeson dos Anjos Silva

Foi com imensa alegria e profundo contentamento que recebi e aceitei o convite para escrever este prefácio. Como professor da educação básica nas redes estadual e privada, e como doutor em Educação — atualmente em estágio de pós-doutorado na área de Ciências da Religião (FUV), reconheço com entusiasmo o valor deste material para os campos da pesquisa, da formação docente e da prática pedagógica.

Os textos que se entrelaçam neste livro intitulado “(RE)EXISTÊNCIAS EM DIÁLOGOS PLURAIS NO GRUPO DE PESQUISA REGHEVIDE: Religião, Gênero, Violências, Direitos Humanos e Educação em Perspectiva” são frutos do chão fértil de encontros, leituras, pesquisas e vivências partilhadas no seio do Grupo de Pesquisa Religião, Gênero, Violências: Direitos Humanos e Educação (REGEVIDHE/CNPq), da Faculdade Unida de Vitória. Desde sua criação em 2015, o grupo tem se consolidado como um espaço comprometido com a produção de saberes críticos, insurgentes e transformadores, articulando experiências de pessoas oriundas de diversas áreas do conhecimento, territórios, espiritualidades e existências.

Mais do que um compilado de textos, este livro é expressão da força coletiva de um grupo plural e diverso que se propõe a pensar e tensionar as intersecções entre religião, gênero, violências, direitos humanos e processos educativos. As reflexões aqui reunidas são movidas pela realidade concreta do estado do Espírito Santo, atravessada por violências estruturais e por disputas simbólicas e políticas, especialmente em torno dos corpos de mulheres, jovens negros, LGBTQIAPN+, comunidades tradicionais e religiosas. Ao mesmo tempo, os textos apontam caminhos de resistência, espiritualidade, pedagogia e justiça.

A obra está organizada em quatro seções que espelham as múltiplas linhas de atuação e inquietação do grupo. Na primeira, discutem-se questões sobre mulheres, gênero e violências a partir de perspectivas éticas, históricas e tecnológicas. Na segunda, a interlocução entre feminismo, teologia e Bíblia se revela em textos que desafiam os dogmas e abrem espaço para vozes silenciadas. A terceira seção mergulha em hermenêuticas insurgentes, denunciando a

dominação patriarcal das interpretações bíblicas e propondo uma releitura a partir de vivências negras, feministas e queer. Por fim, a quarta parte nos convida a refletir sobre comunidades tradicionais, educação popular e a luta histórica pelos direitos humanos no Espírito Santo.

Este livro é, portanto, um convite à escuta e ao diálogo, uma partilha de saberes que nascem da experiência, da militância, da espiritualidade e da coragem de enfrentar os fundamentalismos e as opressões. Cada capítulo é uma janela aberta para as epistemologias do Sul, para as memórias coletivas, para as vozes femininas, negras, indígenas, LGBTQIAPN+ e religiosas que reclamam lugar nos debates acadêmicos e nas políticas públicas.

Estes textos não apenas refletem a pluralidade de olhares sobre temas contemporâneos e urgentes, como também traduzem o esforço coletivo de pesquisadores comprometidos com uma educação mais justa, inclusiva e significativa.

O/a leitor/a encontrará, nas páginas seguintes, reflexões fundamentadas, experiências vividas e análises que dialogam diretamente com os desafios da escola pública, das políticas educacionais e dos processos formativos. Mais do que uma coletânea de estudos, este é um convite ao pensamento crítico e à ação transformadora.

Com gratidão a todas e todos que colaboraram com este projeto, esperamos que estas páginas alimentem a esperança ativa, a indignação justa e o desejo de transformar a realidade por meio da educação crítica e da ética do cuidado.

Boa leitura!

INTRODUÇÃO

O grupo de estudo e pesquisa REGEVI (Religião, Gênero, Violências: Direitos Humanos) da Faculdade Unida de Vitória/ES, vinculado ao diretório de grupos de pesquisa do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPq, foi formado em outubro de 2015. Desde a sua fundação busca contribuir com debates e publicações sobre os conceitos e temas que envolvem religião, gênero, violências, direitos humanos. Em 2022, as pessoas do grupo de pesquisa manifestaram a necessidade de incorporar o tema da educação às leituras, discussões e pesquisas já em desenvolvimento. A partir dessa ampliação de escopo, o coletivo passou a denominar-se REGEVIDHE – Religião, Gênero, Violências: Direitos Humanos e Educação, considerando, assim, a integração de uma dimensão educacional às perspectivas de análise anteriormente consolidadas.

Desde sua constituição, o grupo tem se orientado pela criação de vínculos de amizade, parceria, solidariedade e ética, possibilitando que as vozes e experiências de todas as pessoas participantes emergissem de forma legítima, fossem escutadas e respeitadas, fortalecendo a dimensão coletiva e afetiva do trabalho desenvolvido. Jorge Larrosa Bondía afirma “experiência é o que se passa conosco, o que acontece, o que nos toca [...] o saber da experiência se dá na relação entre o conhecimento e a vida humana”.¹

Nesse contexto, os/as participantes compartilharam, de maneira corajosa, experiências de violências vivenciadas/sofridas em diferentes espaços sociais, tais como: família, escola, igreja rua e organizações de trabalho. As narrativas evidenciaram a relevância dos encontros, das leituras e dos diálogos promovidos no grupo, uma vez que tais práticas têm contribuído para processos de ressignificação, superação e elaboração dessas vivências, deslocando dos sujeitos a sensação de culpa pelos acontecimentos de suas trajetórias. Para além da produção de conhecimento e da pesquisa científica nas áreas da Teologia, Ciências das Religiões e Educação, o REGEVIDHE tem se configurado como um espaço de amizade, afetividade e escuta sensível e solidária.

¹ BONDÍA, Jorge Larrosa. Notas sobre a experiência e o saber da experiência. Trad. João Wanderley Geraldi. Revista Brasileira da Educação, Campinas, n. 19, p. 20-28, 2002, p. 21;25.

A atuação do grupo envolveu a organização e a realização de 2 (dois) colóquios regionais (2018² e 2019³), com uma expressiva participação de estudantes de graduação e pós-graduação, professoras/es, ativistas e demais pesquisadoras/es, com palestras, mesas de diálogo, relatos de experiência e apresentação de comunicações sobre as relações interdisciplinares e interseccionais de religião, gênero, violências, direitos humanos, relações étnico raciais. Em 2020, em plena pandemia de Covid-19, o grupo celebrou 5 (cinco) anos, com a realização de palestras com pesquisadoras feministas, através da transmissão *Streamyard*. As palestras online estão disponíveis no canal do *Youtube* da Faculdade Unida de Vitória.⁴ O primeiro livro em formato físico e *e-book* foi publicado em 2020, com o tema “Pandemia de Covid-19: experiências, espiritualidades e esperanças.”⁵

As leituras, debates, pesquisas e publicações realizadas pelo REGEVIDHE são motivadas pela realidade contextual e cotidiana do estado do Espírito Santo, onde a Faculdade Unida está localizada. O Estado do Espírito Santo é marcado por uma maioria cristã e também pela violência, especialmente, contra as mulheres e os/as jovens negros/as. Os corpos das mulheres e dos/as jovens negros/as são, cotidianamente, alvo das diferentes formas de violências. O fenômeno da violência também é fortalecido por discursos religiosos fundamentalistas, que justificam a necropolítica, o feminicídio, o racismo religioso entre outras manifestações de crueldade. É necessário registrar que o fenômeno da violência perpassa todos os estados do Brasil, conforme o Atlas da Violência de 2025.⁶ As múltiplas faces da violência e suas relações com a religião necessita fazer parte dos currículos, estudos, pesquisas e publicações da área da Teologia e das Ciências da Religiões.

As seguintes perguntas têm suleado as leituras, debates e pesquisas do REGEVIDHE. Como a religião, em suas diferentes manifestações, fortalece e justifica as violências contra as mulheres, LGBTQIAP+, jovens negros/as entre outros grupos de pessoas vulneráveis? Como a religião, alinhada com os direitos humanos, pode conduzir a processos de libertação? Como a reflexão e a atuação,

2 1º Colóquio do Grupo REGEVI teve como tema Religião, Violências e Direitos Humanos e se realizou no dia 31 de agosto de 2018, na Faculdade Unida de Vitória/ES.

3 2º Colóquio do Grupo de Pesquisa REGEVI teve como tema Relações Étnico-Raciais: Religião, Gênero e Violências, e se realizou no dia 09 de outubro de 2019, na Faculdade Unida de Vitória/ES.

4 Ciclo de palestras síncronas, com pesquisadoras feministas, comemoração dos 5 (cinco) anos do REGEVI. Disponível em: https://www.youtube.com/playlist?list=plfu_fqxhzsvz9kboxdkc_6spgolcgsjfa9.

5 ULRICH, Claudete Beise; OLIVEIRA, Vinícius Silva de (Orgs). Pandemia de Covid-19: experiências, espiritualidade e esperanças. São Paulo: Recriar, 2021; Vitória: Unida, 2021.

6 CERQUEIRA, Daniel Cerqueira; BUENO, Samira Bueno (coords.) et al. Atlas da Violência. Brasília/Rio de Janeiro: IPEA, 2025. Disponível em: <https://www.ipea.gov.br/atlasviolencia/arquivos/artigos/5999-atlasdaviolencia2025.pdf>. Acesso em 23 maio 2025.

fundamentada nos direitos humanos como parte dos processos educativos pode conduzir para relações emancipadoras, cidadãos e democráticas?

Neste sentido, o grupo tem pesquisado, refletido e debatido sobre os conceitos de religião, gênero, violências, direitos humanos e educação. Estes conceitos não são fechados, mas estão em constante movimento na interpelação cotidiana, contextual, intercultural, interdisciplinar e transdisciplinar. Estamos como grupo de estudo e pesquisa sempre aprendendo sobre estes conceitos, buscando melhor entender as suas relações, inter-relações, aproximações, afastamentos, interrogações, percebendo também o movimento histórico cultural na ampliação dos mesmos, na perspectiva da interseccionalidade como nos ensina a pesquisadora Kimberlé Crenshaw.⁷

Paulo Freire afirma na *Pedagogia da Autonomia*⁸ que ensinar e aprender implica em inacabamento. Como grupo de estudo e pesquisa, nos colocamos na perspectiva do inacabamento, como eternas pessoas aprendentes. Atualmente, estamos estudando e aprendendo com a escritora brasileira Conceição Evaristo⁹ que nos conta histórias de mulheres e pessoas negras, ensinando sobre a importância da escrevivência, e Bell Hooks que em seu livro intitulado “Ensinando a transgredir”, inspirado em Paulo Freire, afirma a importância da educação como prática da liberdade.¹⁰

Deixo aqui o meu imenso agradecimento a todas as pessoas que contribuíram ao longo dos 10 anos com o REGEVIDHE, e em especial aos/às participantes do grupo que estão sempre dispostos/as a colaborar, produzir, apresentar comunicações, publicar artigos, participar de eventos, entre outras atividades, divulgando o trabalho realizado pelo grupo. Construímos ao longo dos anos relações afetivas, éticas, pessoais e profissionais, como fios coloridos e diversos que formam um lindo mosaico, inspirando vidas e pesquisas.

Este livro é fruto das atividades teóricas e práticas do grupo de estudo e pesquisa REGEVIDHE – Religião, Gênero, Violências: Direitos Humanos e Educação da Faculdade Unida de Vitória/ES, vinculado ao CNPq. Os textos¹¹ reunidos no livro objetivam dialogar com os/as leitores/as por meio da pesquisa acadêmica, caracterizando o itinerário do grupo de estudo e pesquisa em prol

7 CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. *Estudos Feministas*. Ano 10 vol. 1, 2002.

8 FREIRE, Paulo. *Pedagogia da Autonomia: saberes necessários à prática educativa*. 9. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1998.

9 EVARISTO, C. A escrevivência e seus subtextos. In: DUARTE, C. L.; NUNES, I. R. (org.). *Escrevivência: a escrita de nós: Reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo*. Rio de Janeiro: Mina de Comunicação e Arte, 2020.

10 HOOKS, Bell Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade. Tradução de Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.

11 A escrita dos textos é da responsabilidade dos/das respectivos/as autores/as.

da construção do pensamento crítico tanto no campo teórico quanto prático e pessoal na perspectiva da pluralidade e diversidade, colaborando também com o desenvolvimento pessoal e profissional. Os textos apresentam diferentes olhares e saberes em relação aos conceitos que suleam o REGEVIDHE, fortalecendo a esperança, na afirmação da indissociabilidade do direito à igualdade e o direito à diferença.

O livro está dividido em quatro seções: 1 Seção *mulheres, violências, gênero, religião*; 2 Seção *feminismos, teologia feminista, teologia queer*; 3 Seção *hermenêutica, bíblia, violências, sexualidade* e a 4 Seção tem como temática *religião, mulheres, comunidades tradicionais, educação e direitos humanos no estado do Espírito Santo*. Os textos, em sua diversidade, apresentam diferentes pensamentos na construção do conhecimento, que nos inspiram com esperança, afirmando o direito à igualdade e o direito à diferença são indissociáveis.

A cultura do estupro sob a perspectiva de Hannah Arendt sobre a banalidade do mal de Cristina Grobério Pazó, resultado de uma palestra, realizada no grupo de estudos e pesquisa REGEVIDHE abre a primeira seção do livro sobre mulheres, gênero, violências, história e ética. Ela tenciona analisar a cultura do estupro sob a perspectiva arendtiana da banalidade do mal, com a finalidade de verificar a influência do ato originário da participação da mulher na formação da sociedade e de que forma tal contato influenciou na gênese da subordinação moral, cultural e religiosa da mulher, propiciando a cultura que vislumbra o sexo feminino como objetual. O objetivo é compreender o motivo pelo qual as mulheres sofrem tanta violência devido à sua condição biológica e quando se deu o início do preconceito ao sexo feminino e as relações sociais. A hipótese que surge é que a violência sexual contra as mulheres se manifesta como mal banal e é cometida por pessoas comuns.

Violência impressa: o dito e o não dito sobre as meninas escravizadas na província do espírito santo (1869-1891) de Silvana dos Santos reflete sobre a expressiva presença negra no Espírito Santo em todo o período escravista. Pouco se sabe sobre a presença de meninas entre estes jovens escravizados e fundamentalmente sobre como era a vida delas. Em busca dessas meninas desconhecidas, a autora se reporta ao ano de 1869, ano em que foi editada na Província Capixaba a Lei nº 25/69 de Emancipação Infantil, destinada a libertar crianças do sexo feminino entre 06 e 10 anos de idade, praticamente dois anos antes da promulgação da Lei do Ventre Livre, objetivando por meio dos jornais e periódicos da época, analisar não somente a forma como a imprensa noticiou a presença negra nestas terras.

O terceiro texto de Claudete Beise Ulrich e Vinicius Silva de Oliveira ***Sexbot: uma análise de gênero em mulheres-máquinas e os desafios para uma ética***

feminista fecha a primeira seção do texto e apresenta uma reflexão sobre a sofisticação e presença dos/as robôs nos cotidianos em diferentes contextos. A autora e o autor realizam uma análise da relação do ser humano masculino com a representação máquina/robô feminina a partir da categoria analítica de gênero e da perspectiva da religião. A pesquisa revela paralelos na representação do papel feminino em máquinas com discursos religiosos, os quais colocam as mulheres como subordinadas e submissas aos homens. No processo de criação da mulher-máquina, o homem é elevado ao papel de deus e a mulher é posta como um ser em situação de dependência do seu criador masculino.

A primeira seção termina com o texto Reuber Cogo Daltio sobre *O gênero como ideologia: ecos do catolicismo hierárquico* reflete sobre a apropriação e utilização da terminologia “ideologia de gênero” pela hierarquia da Igreja Católica, sobretudo no Pontificado do Papa Francisco, para combater os Estudos de Gêneros propostos pelos movimentos e filosofias feministas que visam total mudança dos padrões patriarcais, androcêntricos e heteronormativos histórica e culturalmente constituídos. Estes ecos do catolicismo constituem uma verdadeira “cruzada” cuja violência está para além da logomaquia.

A segunda seção apresenta reflexões sobre feminismos, teologia feminista, teologia queer. A seção abre com o texto de Nivia Ivette Núñez de la Paz *Ressonâncias sororais: Corpos e espaços numa reflexão feminista-pedagógica!* pauta pela metodologia feminista e a metodologia de pesquisa (Auto)biográfica uma reflexão feminista-pedagógica. Trabalha com as categorias: corpo(s), espaço(s) e ressonância(s) e estabelecendo um entrecruzamento entre elas e o cotidiano vivido pelas mulheres, denuncia as estruturas machistas, sexistas e patriarcais nas culturas e nas sociedades, independentemente de socialismos ou capitalismo. O artigo é também uma aposta pelo reconhecimento da humanidade das mulheres e pelo respeito à dignidade delas como pessoas, sujeitas de direitos.

Na continuidade, Ivone Gebara no texto/ensaio *Uma conversa sobre teologia feminista* dialoga sobre algumas vivências das mulheres frente ao poder religioso, particularmente, frente ao monoteísmo cristão. Esse monoteísmo de corte masculino, se vê desafiado pelo feminismo contemporâneo. A autora aponta que o mesmo serviu como sentido e orientação de vida para muitos grupos humanos. Inclusive a partir dele, também muitas mulheres deram sentido à suas vidas e fizeram obra de misericórdia. Entretanto, como sabemos bem, a vida é uma mistura a partir da qual tudo muda. Esta mudança também ocorreu nos monoteísmos de corte masculino que por séculos fundamentaram e legitimaram a vida de muitos grupos. Um dos elementos importantes provocativos dessa mudança entre outros, se chama de Feminismo.

Teologia-t e experiências transexuais e travestis na grande vitória: propostas pastorais palestra apresentada por Graham Gerald McGeoch reflete sobre teologia e experiências transexuais e travestis na grande Vitória, estado do Espírito Santo, apontando para algumas propostas pastorais. Aponta para as crises nas relações da teologia, igreja e sociedade em relação à sexualidade e gênero. O artigo se reporta a pesquisa realizada pelo Instituto Jones dos Santos Neves (IJSN) sobre Homens Transexuais, Mulheres Transexuais e Travestis da Região Metropolitana da Grande Vitória. As propostas pastorais neste texto navegam o diálogo teológico, especificamente as perspectivas teológicas propostas por Linn Tonstad, Sarah Coakley e Marcella Althuas-Reid.

Os questionamentos de um colega homem sobre o quê uma mulher lésbica, negra, feminista e não religiosa estava fazendo na Faculdade de Teologia da Faculdade Unida vieram, poeticamente, como resposta de Priscilla Gomes, que reflete sobre sua experiência em ***Teologia preta lésbica da libertação: uma poesia***. A poesia de Priscilla, apresentada, no segundo colóquio do Grupo de Estudos e Pesquisa REGEVIDHE (2019), antes da Pandemia, encerra a segunda seção deste livro.

A terceira parte do livro trata sobre ***hermenêutica, bíblia, violências, sexualidade*** e inicia com o texto de Cleusa Caldeira ***Denegrindo o imaginário bíblico: uma breve aproximação à hermenêutica negra feminista***. O texto tem como ponto de partida a experiência espiritual da mulher negra em diáspora. Um pensamento fronteiroço denominado de *Hermenêutica Negra Feminista* surge como resposta bíblico-teológica à experiência histórica do racismo, do sexismo e do classismo. Sua tarefa fundamental é, pois, desvelar o condicionamento das clássicas interpretações bíblicas pela lógica eurocêntrica e patriarcal e, sobretudo, revelar o protagonismo espiritual da mulher negra na Bíblia. Por meio desse exercício interpretativo, a autora busca contribuir para a desconstrução do imaginário eurocêntrico que segue legitimando a dominação e o racismo anti-negro e, assim, cooperar para a reconstrução de um imaginário despatriarcalizado e antirracista.

Robert A. Butterfield pontua no texto ***Espiritualidade e violência doméstica no brasil*** sobre a violência doméstica e como a mesma tem atingido proporções epidêmicas no Brasil e, quando busca-se uma explicação para esta lamentável situação, deve-se levar em conta o fato de que a religião tem um papel significativo em influenciar a opinião e o comportamento das pessoas. Além disso, a religião popular, isto é, a religião das massas, é fundamentalista, e o fundamentalismo ocupa cada vez mais espaço entre os grupos cristãos mais tradicionais. Indica a necessidade de desconstruir as interpretações fundamentalistas de textos-chave da Bíblia, além de apontar para o potencial criador e libertador destes textos.

Carlos Arthur Dreher, em visita à Faculdade Unida, palestrou sobre *Sexualidade e erotismos nas tradições patriarcais de Judá o estranho caso das Filhas de Ló (GN 19.30-38)*. Se as tradições sobre Jacó/Israel se caracterizam por fraude e engano, as antigas tradições do Reino do Sul e do patriarca Judá são marcadas por sexualidade e erotismo. Na genealogia de Jesus, proposta por Mateus, são mencionadas, em destaque, quatro mulheres - Tamar (1.2), Raabe e Rute (1.4) e a mulher de Urias (1.6) –, todas elas representantes típicas daquelas tradições. A ausência das filhas de Ló naquela relação chama a atenção. Afinal, a moabita Rute, bisavó de Davi, remonta à estranha tradição das filhas de Ló (Gn 19.30-38), na qual Moabe é primogênito de uma relação incestuosa. A menção à Rute em Mateus já pressuporia esta sua origem? Por outro lado, é curioso que as leis acerca das relações sexuais incestuosas, contidas em Lv 18, não mencionam explicitamente a relação entre filha e pai. A passagem de Gn 19.30ss merece ser tratada à parte.

A quarta parte do livro apresenta reflexões sobre religião, comunidades tradicionais no Espírito Santo, educação e liderança de mulheres. *Matilde de Oyá: história e memória de uma mãe de santo no candomblé em Vitória/ES* de Arlette Freitas reflete sobre o papel e liderança da Mãe de Santo Matilde de Oyá, sua história e memórias. Através da pesquisa verifica-se que em Vitória, capital do estado do Espírito Santo, a expressão da tradição religiosa afro-brasileira Candomblé tem uma representativa muito pequena. A problemática deste trabalho objetiva verificar como se dá o papel das mulheres no Candomblé, na capital Vitória/ES.

Augusto Cândido Andrade De Barcellos no texto *Gwatá Porã, o belo caminhar guarani: conduzido pela liderança feminina espiritual Tātātxi Ywa Reté*, a partir de pesquisas sobre os Guarani *Nhâdewa* do Estado do Espírito Santo reflete sobre o *gwatá*, os deslocamentos de cunho profético desse grupo e as relações entre o âmbito da vivência dessa população, com base nos processos de construção de sua identidade e alteridade, bem como algumas questões que ainda hoje impactam sua (r)existência Guarani. Destaca-se o papel da liderança feminina espiritual *Tātātxi Ywa Reté* na condução do longo processo de deslocamentos, até chegar até Aracruz, no Estado do Espírito Santo.

O texto *Processos de exclusão e de inclusão do Povo Tradicional Pomerano nas políticas públicas: direitos humanos* de Ismael Tressmann e Josiane Arnholz Plaster trata sobre os processos de exclusão e inclusão do povo tradicional pomerano nas políticas públicas. O Decreto Federal nº 6.040, de 07 de fevereiro de 2007 reconhece os pomeranos como integrantes das comunidades tradicionais brasileiras, pois desenvolvem modos de vida próprios e distintos dos demais. O Decreto Estadual nº 3248-R de 11 de março de 2013 reconhece os/as pomeranos/as como Povo Tradicional no Espírito Santo, sendo um dos

grupos formadores da sociedade capixaba. Neste sentido, aponta-se como parte do processo de inclusão a cooficialização da língua materna – o Pomerano, sendo a mesma língua oficial ao lado do português em vários municípios capixabas. Desta forma, se mantém viva traços culturais do povo tradicional pomerano, apontando para a diversidade do povo brasileiro.

Arlete Maria Pinheiro Schubert e Carlos Rodrigues Brandão (em memória) no texto *Resistência, educação e culturas* procuram contextualizar e refletir sobre questões que emergiram a partir do Movimento de Cultura e Educação Popular no Brasil desde os anos sessenta. Analisa temas e situações reelaboradas pelo reposicionamento conceitual que tais experiências propiciaram e que prosseguem vigentes e ativas na atualidade.

O ensaio *A efetivação dos direitos humanos no estado do Espírito santo: um pouco da luta histórica* de Gilmar Ferreira de Oliveira e Giovanni Lívio apresenta aspectos históricos da construção dos Direitos Humanos e sobre as possibilidades de efetivação dos mesmos no contexto capixaba. Os autores afirmam que o fortalecimento na luta pelos Direitos Humanos no Brasil e no Espírito Santo passa pela ampliação do compromisso da ação pública estatal com mecanismos fortes de implementação das políticas públicas de Direitos Humanos e da maior presença da sociedade civil na sua elaboração implementação, fiscalização e controle.

Desejamos a todas as pessoas uma boa leitura, agradecendo aos autores e às autoras que contribuíram com seus textos e reflexões, enriquecendo o desenvolvimento do grupo de estudo e pesquisa REGEVIDHE, desde 2015. Parabéns a todos as pessoas participantes pelos 10 anos do REGEVIDHE.

Claudete Beise Ulrich

Coordenadora do Grupo de estudo e pesquisa REGEVIDHE/FUV/CNPq
Setembro de 2025

REFERÊNCIAS

BONDÍA, Jorge Larrosa. Notas sobre a experiência e o saber da experiência. Trad. João Wanderley Geraldi. Revista Brasileira da Educação, Campinas, n. 19, p. 20-28, 2002, p. 21;25.

CERQUEIRA, Daniel Cerqueira; BUENO, Samira Bueno (coords.) et al. Atlas da Violência. Brasília/Rio de Janeiro: IPEA, 2025. Disponível em: <https://www.ipea.gov.br/atlasviolencia/arquivos/artigos/5999-atlasdaviolencia2025.pdf>. Acesso em 23 maio 2025.

CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. *Estudos Feministas*. Ano 10 vol. 1, 2002.

CICLO de palestras síncronas, com pesquisadoras feministas, comemoração dos 5 (cinco) anos do REGEVI. Disponível em: https://www.youtube.com/playlist?list=plfu_fqxhzsvz9kboxdkc_6spgolcgsjfa9 [Online]

1º COLÓQUIO do Grupo REGEVI teve como tema Religião, Violências e Direitos Humanos e se realizou no dia 31 de agosto de 2018, na Faculdade Unida de Vitória/ES.

2º COLÓQUIO do Grupo de Pesquisa REGEVI teve como tema Relações Étnico-Raciais: Religião, Gênero e Violências, e se realizou no dia 09 de outubro de 2019, na Faculdade Unida de Vitória/ES.

EVARISTO, C. A escrivência e seus subtextos. In: DUARTE, C. L.; NUNES, I. R. (org.). *Escrivência: a escrita de nós: Reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo*. Rio de Janeiro: Mina de Comunicação e Arte, 2020.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia da Autonomia: saberes necessários à prática educativa*. 9. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1998.

HOOKS, Bell *Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade*. Tradução de Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.

ULRICH, Claudete Beise; OLIVEIRA, Vinícius Silva de (Orgs). *Pandemia de Covid-19: experiências, espiritualidade e esperanças*. São Paulo: Recriar, 2021; Vitória: Unida, 2021.

– SEÇÃO 1 –

**MULHERES, VIOLÊNCIAS,
GÊNERO, RELIGIÃO**



A CULTURA DO ESTUPRO SOB A PERSPECTIVA DE HANNAH ARENDT SOBRE A BANALIDADE DO MAL

Cristina Grobério Pazó

INTRODUÇÃO

Nos últimos dias a pauta feminista brasileira vem enfrentando uma expressão que, aparentemente, pode soar exagerada e infundada. A locução “cultura do estupro” adentrou a mídia e o ciberespaço por meio das redes sociais, fomentando uma discussão assídua a respeito da violência sexual contra a mulher.

A expressão tem origem norte-americana (*Rape Culture*) e passou a ser utilizada por feministas que traziam à tona a realidade das ocorrências de estupros, por volta da década de 1970. Época em que muito pouco se falava sobre violência sexual, incesto, violência doméstica, dentre outros temas que envolvem atos libidinosos e vítimas femininas.

No Brasil, tal discurso ganhou força após divulgações de imagens e vídeos de estupros coletivos e abusos contra adolescentes, fato que trouxe revolta de alguns, espanto de poucos e excitação de muitos.

A história de exclusão e marginalização social e política da mulher, desde que esta adentrou no espaço acadêmico, sempre foi tema de pesquisa e desconstrução, entretanto, é diminuto o número de estudiosos que levantam a origem da violência sexual e temas como pornografia e estupro.

O presente artigo pretende desvelar o motivo pelo qual crimes como estes ocorrem em frequência assustadora e ainda, compreender como os abusos tomaram lugar comum na sociedade patriarcal. Por meio da metodologia fenomenológica, parte-se da narrativa freudiana, capturada pela comunidade moderna e contada por muitos filósofos, sociólogos e antropólogos – mas com outra roupagem, que o ato que originou as relações humanas consiste num estupro praticado pelo macho, contra a fêmea frágil e indefesa.

A ideia da mulher enquanto ser objetual e sexual e/ou procriadora tem sido reproduzida desde os primórdios, o que constrói a consciência coletiva utilitarista do corpo feminino e a baixa moral da mulher, que por via de consequência, marginaliza e a localiza como vítima provável de violência sexual.

Tal violência se verifica em estatísticas elevadas, afora os casos em que não são denunciados ou publicizados e impulsiona a reflexão sobre a origem do

mal sofrido pelas vítimas e em relação a ordem supostamente natural de acesso sistemático dos homens à matéria corporal feminina.

O perfil da maioria dos agressores, as reações da sociedade, bem como o silêncio das feridas demonstram a normalidade da cultura patriarcal, a qual absorve o estupro e banaliza os abusos. Para proceder a análise deste fenômeno, parte-se da tese arendtiana sobre a banalidade do mal, a qual leciona que o mal banal constitui um mal sem raízes, sem motivação convincente, executados por pessoas comuns reprodutores de costumes tradicionais.

1. O ESTUPRO PRIMEVO COMO ORIGEM DA SOCIEDADE E DA SUBORDINAÇÃO MORAL FEMININA

Muitos autores se debruçam em pesquisar a origem da opressão feminina. Alguns se valem da análise classista baseada nas premissas de Marx para justificar o início da subordinação moral da mulher, que por muito tempo foi enclausurada na esfera privada exercendo o labor doméstico.

Entretanto, os fenômenos recorrentes de violência contra mulheres, em geral assustadores, vale dizer, inclusive contra aquelas privilegiadas profissional e financeiramente, não nos convence que a dominação masculina esteja ligada apenas ao critério classista. Há um motivo originário que vai além do capital. Um motivo que, por muitos anos, foi ignorado pela história.

Primeiramente, é válido esclarecer que cientificamente a expressão “cultura do estupro” não encontra precedente. A expressão que as cientistas feministas utilizam para diagnosticar a sociedade machista em que vivemos se denomina patriarcado¹. Entretanto, o termo se relaciona diretamente com a percepção da mulher² coisificada, objeto e sexualmente sujeita ao domínio masculino, fato que legitima a expressão midiaticamente utilizada, conforme veremos adiante.

A narrativa freudiana, extensamente utilizada pela ciência do direito e pelos curiosos acerca dos crimes sexuais, nos apresenta fatos que legitimam a denominada cultura do estupro. E ainda, embora considerado misógino por muitos, é notório a utilização da classificação sexual binária freudiana³ na moral

1 Uma expressão que surgiu para tomar lugar do patriarcado é a dita falocracia. Jacques Derrida, em *Força e Significação*, revela a cultura ocidental como falocrática (governo do falo – *phallus*).

2 No presente trabalho, quando falar do termo mulher, não nos referimos a uma mulher única, quanto menos se pretende definir a identidade feminina. Se trata, exclusivamente, da categoria Mulher construída historicamente como grupo marginalizado devido ao critério biológico.

3 De acordo com Freud, em sua Teoria da Castração, em síntese, a classificação do ser humano em homem ou mulher está diretamente relacionada à presença ou ausência do falo. O homem é aquele que possui o falo e todo o poder simbólico que o circunda e a mulher é o castrado, o que não possui o falo. FREUD, Sigmund. *Totem e Tabu*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo; Companhia da Letras, 2012. p 200.

predominante e por via de consequência, no ordenamento jurídico brasileiro. Isto é: homem é aquele que tem pênis e mulher, a que possui vagina.

Partindo do pressuposto de que a libido é que se configura com a essência dos humanos⁴, para o autor o princípio do prazer fez com que o estado natural dos seres evoluísse para o contexto de sociedade, de comunidades.

Isto porque, já que “a necessidade de satisfação genital não apareceu mais como um hóspede que surge repentinamente”⁵, o macho, para atender uma necessidade exclusivamente sexual, manteve a fêmea por perto. Nota-se que o critério da primeira relação entre os seres era, apenas, o coito.

Sob tal ótica, a reclamação humana fundamental, qual seja, necessidade sexual, fez com que esse vínculo desse início à procriação, embora não fosse este o propósito do contato como defende o relato cristão – o qual foca na procriação, surgindo a primeira família.

Ocorre que os filhos nascem indefesos e necessitam de cuidado e alimentação, e tal fato foi utilizado como justificativa, e ainda é utilizado nos dias atuais, para que a mulher exerça o papel de “cuidadora”, como se o cuidado estivesse apenas ligado à maternidade⁶.

Neste sentido,

A frequência da necessidade sexual fez com que o humano macho mantivesse o ser humano fêmea (objeto sexual) por perto, gerando filhos, os quais nasciam indefesos e dependentes, por meio da amamentação inclusive, por tempo superior ao intervalo entre uma gestação e outra, fazendo com que a mãe não se distanciasse do pai (o mais forte), inevitavelmente, para que as exigências dos filhos fossem satisfeitas. Uma leitura clara que se pode fazer dessa convicção, é que a troca entre os sexos, se é que podemos utilizar este termo para ilustrar a relação autoridade/subordinação presente no trato, era a obediência sexual para obtenção da proteção e sustento pelo “chefe da família”⁷.

Observa-se que, de acordo com Freud, no ato originário das relações humanas a mulher é vista enquanto fonte de prazer, enquanto objeto sexual. E para atender a este desejo imprescindível de um ser humano é que as famílias foram surgindo.

4 FREUD, Sigmund. *O mal estar na civilização*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 30.

5 FREUD, 2010, p. 23.

6 Em tempos pós-modernos, a maternidade ainda é encarada como um dever feminino e essência da “identidade” da mulher. A formação cristã no Brasil muito contribuiu para este pensamento de “instinto materno” e nas teorias políticas utilizadas pelos cientistas jurídicos ainda predomina a visão cristã do direito. Neste sentido ver LOCKE, o *Segundo Tratado do Governo Civil*.

7 ALMEIDA, Lorena A. A. *O sistema de cotas eleitorais de gênero e o princípio da igualdade: uma análise da busca brasileira pela representação política feminina*. 2014. 186 f. Dissertação (Mestrado em Direitos e Garantias Fundamentais) – Faculdade de Direito de Vitória F DV, Vitória, 2014. p. 37.

Isto porque, de acordo com o mito do parricídio primordial⁸, a comunidade primitiva era formada pelo pai da horda com suas mulheres e seus filhos. Porém, os filhos homens eram proibidos de se relacionar sexualmente com as fêmeas, as quais, mães e filhas, eram todas de propriedade exclusiva do chefe, que “gozava sem limites”.

Entretanto, como a necessidade sexual se traduz enquanto essência humana, os filhos objetivando o ato sexual, matam o pai. Após tal fato, o autor⁹ expressa que houve uma desordem tamanha e ainda, os filhos, que também admiravam o pai, se sentiram culpados e decidiram atender a vontade de seu genitor. A partir daí que as primeiras regras foram estabelecidas, quais sejam: a proibição de matar, igualdade entre os irmãos e a proibição de se relacionar com as fêmeas da família. Normas criadas pelos e para os machos da comunidade.

Nota-se que neste momento é que surge o tabu¹⁰ do incesto e as relações entre as famílias se estabeleceram. Como os filhos eram proibidos de se relacionar com as irmãs, eles procuravam fêmeas que não possuíam esse vínculo direto. Neste momento, nascem a exogamia, o parentesco¹¹, a moral e tantos outros elementos da convivência em sociedade¹².

A partir daí, a busca por mulheres ocasionou nas relações públicas entre os homens, abrangendo as relações econômicas e políticas. Nas palavras de Lévi- Strauss (1982)¹³, na formação da sociedade, as mulheres eram trocadas como presentes (objetos) entre os chefes de família.

Ora, os critérios sociológicos e antropológicos perpassam pela ideia de instrumentalidade sexual da mulher na formação das famílias e da sociedade, e até mesmo da sociedade civil. Sob esta ótica, Carole Pateman (1993), partindo de uma leitura moderna ao criticar a teoria clássica do contrato social embasada também

8 FREUD, 2012. p. 41.

9 FREUD, 2010. p. 104.

10 FREUD, 2010. p. 104.

11 Neste sentido, Rubin Gayle (1993) expressa que “sistemas de parentescos não trocam meramente mulheres. Eles trocam acesso sexual, estatutos genealógicos, ancestrais e nomes de linhagem, direitos e pessoas – homens, mulheres e crianças – em sistemas concretos de relações sociais. Essas relações sempre incluem certos direitos para os homens, outros para as mulheres. A “troca das mulheres” é uma abreviação para expressar que as relações sociais de um sistema de parentesco especificam que os homens têm certos direitos sobre suas parentes e que as mulheres não têm os mesmos direitos sobre si mesmas ou sobre seus parentes do sexo masculino”. GAYLE, Rubin. *O Tráfico de mulheres*: Notas sobre a “economia política” do sexo. Tradução Christine Rufino Dabat, Edileusa Oliveira da Rocha e Sônia Corrêa. Recife: S.O.S Corpo. 1993. p. 10.

12 GAYLE, Rubin. *O Tráfico de mulheres*: Notas sobre a “economia política” do sexo. Tradução Christine Rufino Dabat, Edileusa Oliveira da Rocha e Sônia Corrêa. Recife: S.O.S Corpo. 1993. p. 9.

13 LÉVI-STRAUSS, Claude. *As estruturas elementares do parentesco*. Tradução de Mariano Ferreira. Petrópolis: Vozes, 1982. p. 281.

na narrativa freudiana e nos próprios contratualistas, esclarece brilhantemente que “o contrato original é um pacto sexual-social, mas a história do contrato sexual tem sido sufocada”¹⁴. Ou seja, o fato do coito entre macho e fêmea estar presente no início das relações sociais e dos direitos políticos explica muita coisa.

A autora, baseada neste pensamento, desenvolveu a tese do contrato sexual e afirma que o contrato sexual precede o social, isto é, antes que o homem adquirisse a sua liberdade civil – homem no sentido de macho, e não de humano como a teoria do contrato social tenta convencer – a mulher “adquire” a sujeição, a subordinação.

Nesta perspectiva, antes que a primeira família se formasse, bem como outras famílias e assim sucessivamente, e por via de consequência, as relações sociais nascessem, houve o vínculo entre macho e fêmea, isto é, a relação entre homem e mulher deve ser analisada antes mesmo da relação entre pai e filho, analogia esta usada pelos contratualistas.

Embora a motivação fosse diferente, já que a bíblia¹⁵, repita-se, prescreve a necessidade de multiplicação e a teoria da evolução trata a reprodução como fator consequente, nas histórias mais famosas de origem dos seres humanos, biologicamente e/ou socialmente, a mulher é relatada como serva e subordinada devido ao ato sexual inicial.

O que justifica também a subordinação é o fato de que para os autores, tanto Freud¹⁶ como os contratualistas clássicos¹⁷, é o fato de que a mulher seria mais frágil e incapacitada intelectualmente, motivo pelo qual o homem exerce sua dominação.

Nas palavras de Pateman (1993),

A diferença sexual é uma diferença política; a diferença sexual é a diferença entre liberdade e sujeição. As mulheres não participam do contrato original através do qual os homens transformam sua liberdade natural na segurança da liberdade civil. As mulheres são o objeto do contrato. **O contrato sexual é o meio pelo qual os homens transformam seu direito natural sobre as mulheres na segurança do direito patriarcal civil.**¹⁸ (grifo nosso)

14 PATEMAN, Carole. *O Contrato Sexual*. Tradução: Marta Avancini. São Paulo: Paz e Terra. 1993. p. 15.

15 Gênesis 9:1.

16 Freud defende que o superego da mulher é mais fraco e por tal motivo, é mais emotiva, não podendo exercer funções que exigem senso de justiça, o qual, exige critério racional. FREUD, Sigmund. *O mal estar na civilização*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 67.

17 Locke (2005) defende que “marido e mulher, embora tenham um interesse comum, possuem entendimentos diferentes, e não podem evitar, às vezes, de terem também vontades diferentes; é preciso então que uma determinação final – isto é, a regra – seja colocada em algum lugar, e esta cai naturalmente sobre o homem, como sendo o mais capaz e o mais forte”. LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o Governo Civil*. Tradutores Magda Lopes e Marisa Lobo da Costa. Editora Vozes, 2005. p. 57.

18 PATEMAN, 1993. p. 21.

Sendo assim, na medida em que os filhos saem da esfera privada para constituir nova família ou apenas se relacionar heterossexualmente, o fazem em condições de homens e não de pais¹⁹. Este raciocínio nos mostra a cultura que se estabeleceu nas relações humanas que se valem de tais teorias, qual seja a do patriarcado.

Vale dizer que o sentido semântico da palavra patriarcado se refere ao “governo do pai”, ratificando a ideia de que o pai é a primeira autoridade legítima. Ocorre que a paternidade não é o ponto de partida da instituição família²⁰ e a relação entre homem e mulher deve ser considerada.

Pateman (1993), neste sentido, denomina a sociedade atual como patriarcado moderno na medida em que o homem deixa a esfera privada enquanto homem, não enquanto pai, solidificando a dominação masculina também na esfera pública como um poder político num formato “fraternal, contratual e estrutura a sociedade civil capitalista”²¹.

Para a autora, o contrato sexual criou a lei do direito sexual masculino: acesso sistemático do homem ao corpo da mulher²², o que expressa a primeira relação política, haja vista traduzir a autoridade do homem em contraposição a sujeição da mulher.

Observa-se que as mulheres não possuíam, desde os primórdios, o direito de propriedade em sua própria pessoa, não eram donas de seu próprio corpo. Sendo assim, na medida em que a mulher é encarada como objeto sexual e não como sujeito humano de direito e de desejos, consciência predominante até os dias atuais, ela é marginalizada e vítima de violências sexuais absurdas.

Neste sentido, é que se defende no presente trabalho que a tese freudiana se aproxima mais de um estupro primário do que de um parricídio como ato originário²³. Ora, o contato forçado com o objetivo de concretizar o coito em busca do prazer do macho configura, em suma, um estupro.

A visão de que o patriarcado se orienta pela ideia de que a mulher se manifesta originariamente como objeto sexual legitima a expressão “cultura do estupro”. Aliás, o termo patriarcado tem sido utilizado deixando de lado, muitas vezes, a subordinação sexual feminina por meio do contrato sexual, o qual esclarece que o direito do pai é somente uma extensão do poder patriarcal e não a base principal.

19 PATEMAN, 1993. p. 39 .

20 ALMEIDA, 2014, p. 29.

21 PATEMAN, 1993, p. 45.

22 PATEMAN, 1993, p. 63.

23 Neste sentido, Gregory Zilboorg em *Masculine and Feminine: some biological and cultural aspects* e David Bakan em *The Duality of Human Existence: Isolation and Communion in Western Man*. CHODOROW, Nancy. *Psicanálise na maternidade: uma crítica a Freud a partir da mulher*. Tradução Nathanael C. Caixeiro. 2. ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2002.

Neste sentido,

O estupro, o que mais tarde foi denominado de contrato sexual por Pateman por se referir ao paradigma do suposto livre acordo, portanto, permeia a relação primeva de sociabilidade humana entre os sexos e ainda, a razão pela qual os filhos homens “assinam” o contrato social também se refere ao surgimento de novas relações sexuais, as quais seriam chamadas a partir de então de políticas. Dessa forma, o pacto original se apresenta essencialmente como um contrato sexual-social²⁴.

Ora, as relações sociais e políticas se formaram sob o paradigma da mulher objetual construindo a cultura do patriarcado, a qual normaliza a busca pelo desejo sexual masculino como fio condutor do tratamento destinado às mulheres. A consciência de que a mulher possui uma função única (sexual e/ou procriação) formou a ideia de um ser inferior e fomentou violências sexuais, conforme se verá adiante.

2. CRIME MORAL DE MASSA: A MULHER COMO CATEGORIA INFERIOR E VÍTIMA DE VIOLÊNCIA SEXUAL

Nas páginas precedentes, viu-se que as interpretações acerca do humano “feminino” estão relacionadas à relação libidinosa e a procriação, criando ao longo do tempo uma essência da mulher, fato que estigmatizou a fêmea humana como ser sexual e materno predestinado à arena privada.

Por muitos anos, devido a tal crença, a mulher não ocupou o *status* de sujeito de direitos tão menos de pessoa que também necessitava de dignidade, sendo excluída social, política e economicamente da esfera pública. Tal contexto impulsionou o movimento feminista²⁵ como luta de inclusão e empoderamento das mulheres.

Uma das expoentes do feminismo é a filósofa existencialista²⁶ Simone de

24 ALMEIDA, 2014, p. 42.

25 Neste artigo, partiremos do conceito de feminismo defendido por Hahner (2003), que o considera como “todos os aspectos de emancipação das mulheres todos os aspectos de emancipação das mulheres, incluindo as lutas coletivas conscientemente planejadas para elevar-lhes – social, econômica ou politicamente – o status, e por último, a ele irá concernir a consciência da mulher como ser humano e como ser social”. HAHNER, June Edith. *Emancipação do sexo feminino: a luta pelos direitos da mulher no Brasil. 1850-1940*. Tradução de Eliane Lisboa. Florianópolis: Editora Mulheres, 2003, p. 26.

26 Existencialismo é um termo que advém da filosofia alemã moderna o qual ressurgiu logo após a primeira Guerra Mundial e passou a exercer forte influência no pensamento francês. No que se refere a este pensamento, tratou-se de um movimento de revolta no pensamento político apresentando como uma de suas linhas principais a “irada recusa de aceitar o mundo enquanto tal como o meio natural e predestinado do homem”, por meio da filosofia da existência. ARENDT, Hannah. *Compreender: Formação, exílio e totalitarismo (ensaios) 1930-54*. Tradução de Denise Bottman. Organização e Introdução de Jerome Kohn. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. p. 192.

Beauvoir que, em 1949 explicou brilhantemente a construção social da categoria mulher enquanto ser hierarquicamente inferior em todas as áreas do contexto humano, ou seja, o “segundo sexo”. Embora se trate de uma teoria recente em que formalmente a mulher já ocupava o mesmo lugar social que o homem, o sexo feminino ainda não alcançou o mesmo valor moral²⁷ na sociedade.

De acordo com a autora,

A fim de provar a inferioridade da mulher, os antifeministas apelaram não somente para a religião, a filosofia e a teologia, como no passado, mas ainda para a ciência: biologia, psicologia experimental etc. Quando muito, consentia-se em conceder ao *outro* sexo “a igualdade dentro da diferença”. Essa fórmula, que fez fortuna, é muito significativa: é exatamente a que utilizam em relação aos negros dos EUA as leis Jim Crow; ora, essa segregação, pretensamente igualitária, só serviu para introduzir as mais extremas discriminações. Esse encontro nada tem de ocasional: quer se trate de uma raça, de uma casta, de uma classe, de um sexo reduzido a uma condição inferior, o processo de justificação é o mesmo. **O “eterno feminino” é o homólogo da “alma negra” e do “caráter judeu”.** [...] Mas há profundas analogias entre a situação das mulheres e a dos negros: umas e outros emancipam-se hoje de um mesmo paternalismo, e a casta anteriormente dominadora quer mantê-los “em seu lugar”, isto é, no lugar que escolheu para eles; em ambos os casos, ela se expande em elogios mais ou menos sinceros às virtudes do “bom negro” [...] da mulher “realmente mulher”, isto é, frívola, pueril, irresponsável, submetida ao homem. [...] Encontra-se esse círculo vicioso em todas as circunstâncias análogas: quando um indivíduo ou um grupo de indivíduos é mantido numa situação de inferioridade, ele é de fato inferior; mas é sobre o alcance da palavra *ser* que precisamos entender-nos; [...] *ser* é ter-se tornado, é ter sido feito tal qual se manifesta. Sim, as mulheres, em seu conjunto, *são* hoje inferiores aos homens, isto é, sua situação oferece-lhes possibilidades menores: o problema consiste em saber se esse estado de coisas deve se perpetuar²⁸.

Dentro deste contexto é que pretendeu Beauvoir desconstruir a ideia que se tinha do que era natural da mulher, a essência do feminino, isto porque a narrativa até então pregada pelos homens considerava um essencialismo universal de inferioridade, como se fosse possível traçar a natureza humana.

Neste caminhar, a autora afirma que a categoria mulher nos moldes em que vemos hoje consiste numa invenção social para que os privilegiados desta situação continuassem em posição de domínio. Ou seja, os atributos da feminilidade constituem consequência do relato masculino sobre a história.

A partir deste raciocínio que surgiu a célebre frase “ninguém nasce mulher,

27 Moral aqui no sentido de sistema de condutas, costumes, regras e valores que regulamentam as relações mútuas entre os indivíduos e a comunidade.

28 BEAUVOIR, Simone de. *O segundo sexo*. Tradução de Sérgio Milliet. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009, p. 24-5.

torna-se mulher”²⁹ no sentido de que foi a civilização que construiu o produto mulher, sexual, frágil, indefeso e materno, como um sentimento de servilismo, o qual, se refere ao valor moral da obediência.

Tal pensamento foi ilustrado com o cenário de uma mulher se vendo no espelho, o qual reflete a imagem feminina tal como os homens a enxergam, que “fazendo-se objeto, acredita realmente ver-se no espelho: passivo e dado, o reflexo é, como ela própria, uma coisa”³⁰, ratificando a cultura patriarcal e a situação da mulher originada pelo contrato sexual.

Tal é, portanto, a visão que estrutura a cultura do estupro: a imagem da mulher coisificada e passiva, como fonte de prazer sexual. Vale dizer que esta visão machista abrange tanto os sujeitos masculinos quanto os femininos, estes, porém, vítimas da consequente exclusão da moral viril que assombra a sociedade atual, têm protagonizado a luta feminista por pertencer a classe oprimida.

O fato é que a consciência geral desta imagem do feminino tem ocasionado violência sexual em números gigantescos. Este ano, o Brasil foi cenário de divulgação de estupros coletivos³¹ dentre outras notícias que veicularam agressões sexuais a mulheres.

Em alguns casos, a divulgação foi efetuada pelo próprio autor do fato, transmitindo e corroborando a ideia de que ter relação sexual com uma fêmea, sem seu consentimento e até mesmo sob ameaça e agressão verbal e física, é lugar comum na sociedade. Isto, sem considerar os casos em que não são divulgados pela mídia ou não são denunciados, que são a esmagadora maioria.

Conforme Andrea Dworkin (1997),³² esclarece que 9 em cada 10 estupros não são denunciados pois o julgamento é tão constrangedor e violento quanto o próprio ato. A humilhação pública perante família e amigos, os insultos, a reprodução do crime e tudo que envolve o processo fere muito a vítima e, por via de consequência o agressor acaba tendo uma espécie de absolvição, isto é, não chega a ser denunciado.

O movimento feminista denomina o julgamento como o “segundo

29 BEAUVOIR, 2009, p. 361.

30 BEAUVOIR, 2009, p. 819.

31 Em maio deste ano um vídeo de uma adolescente nua, dopada e com marcas de violência se tornou viral na internet. Tratava-se de um estupro coletivo, com cerca de 30 agressores, tendo como uma das imagens um homem com a língua para fora posando diante da pelve ensanguentada da menina de 16 anos. Houve forte hemorragia e uma ruptura na bexiga. Muitos comentários nas redes sociais sobre o vídeo foram acompanhados de risos e de afirmação que, por estar bêbada, a vítima assumiu o risco de sofrer a violência. MORAES, Camila. Compartilhar estupro coletivo nas redes, a nova versão da barbárie brasileira. *Jornal El País*. São Paulo, 07 jun 2016. Disponível em: <http://brasil.elpais.com/brasil/2016/05/26/politica/1464275134_153470.html>. Acesso em: 05 de julho de 2016.

32 DWORKIN, Andrea. *Life and Death: unapologetic writings on the continuing war against women*. 1997, p. 69.

estupro”³³. Não bastasse todos os danos que afetam a vítima e seus próximos, ainda ocorre, muitas vezes, a divulgação pela mídia. Após sobre abusos gravíssimos na prisão, Dworkin decidiu expor tudo que havia ocorrido como ela nos jornais *The New York Times* e o *New York Post* para combater essa prática costumeira “ignorada” e seu caso³⁴ teve repercussões até então desconhecidas pela autora.

Nas palavras de Dworkin (1997),

Se uma mulher denunciar seu estupro significa que ela será exposta pela mídia para o escrutínio de voyeurs ou pior, um espetáculo sexual com suas pernas escancaradas para a imaginação pública, denunciá-lo se tornará algo próximo do suicídio [...] Depois que eu fui até os jornais, eu conheci um novo tipo de inferno. Eu não sabia que os fatos sobre meu aprisionamento eram sexualmente estimulantes – para mim, eles eram uma angústia. **Eu não sabia que para a sociedade eu me tornei pornografia viva para homens que gostavam de assistir uma menina amedrontada contar a história.** Eu recebi centenas de cartas obscenas e provocantes. Um homem escreveu que se masturbava sempre quando pensava o que os médicos haviam feito comigo. Homens descreveriam minha genitália ou me ameaçavam com uma detalhada violência sexual³⁵. (grifo nosso)

Esta divulgação e exploração pela mídia, tendo em vista alcançar um número grandioso de espectadores, é chamada pela autora de “terceiro estupro”. Nos dias atuais, pode-se verificar notoriamente a facilidade de divulgação e de “consumo” de notícias do tipo no ciberespaço. Tanto que surgiu, inclusive, uma nova modalidade de crime, qual seja o pornô de vingança e muitos voyeurs se agradam das imagens e as consomem como pornografia real.

A construção social da mulher objeto e indefesa transforma fêmea humana em presa fácil. E ambos os sexos possuem tal consciência patriarcal que deve ser desconstruída. Não se pode deixar de citar os dados de violência doméstica, a qual se relaciona, na maioria esmagadora dos casos, em vínculos em que há relação sexual.

Até pouco tempo se discutia, inclusive, a possibilidade de se falar em estupro no matrimônio, tendo em vista os deveres de uma “boa esposa”. A

33 DWORKIN, 1997, p. 69.

34 Dworkin (1997, p. 70) relata em sua obra o seguinte: “Para detectar se eu havia contraído sífilis, fui examinada por dois médicos homens. Eles nunca fizeram o hemograma para sífilis; ao invés disso, eles drenaram sangue da minha vagina. O exame interno brutal à qual fui forçada a fazer, fez com que eu sangrasse por quinze dias – quando eu finalmente percebi que não era minha menstruação. O médico da minha família, um homem taciturno que eu nunca havia visto expressar emoção, mesmo quando ele tratava dos infartos, derrames e da cirurgia cardíaca experimental em minha mãe, disse que nunca havia visto um útero tão ferido ou uma vagina tão rasgada. Ele chorou. Eu tinha dezoito anos”.

35 DWORKIN, 1997, p. 69.

violência doméstica³⁶ representa claramente o aspecto sexual nuclear do crime de massa contra a mulher e o paradigma predominante da baixeza moral feminina que “legitimam” os atos agressivos.

Em levantamento acerca de fatores externos que poderiam se configurar como razão da agressão, foi diagnosticado que

O perfil dos agressores de mulheres — na maioria das vezes maridos ou companheiros das vítimas — traçado pelo Ligue 180 mostra que a ingestão de substâncias psicoativas é costume de 54% dos homens que surram suas esposas e demais parentes dentro de casa. Apesar do percentual alto, 39% dos relatos apontam algozes que não fazem uso de nenhuma droga, lícita ou ilícita. O dado, para a Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres, que comemorou ontem os três anos da Lei Maria da Penha, desmitifica a relação entre violência doméstica e vícios³⁷.

Ora, a lei de acesso sistemático ao corpo da mulher criada pelo contrato sexual é norma que estrutura a cultura ocidental e dá suporte ao diagnóstico apresentado. O mal causado pelos agressores não está relacionado a fatores externos ou a anomalias psíquicas ou patológicas, se referem apenas à consciência coletiva de que o valor da mulher se restringe ao servilismo.

Nas palavras de Pedro Costa Ferreira, coordenador do ligue 180, “Os números nos mostram que o álcool e as drogas agravam a situação de violência, sem dúvida. Mas que não são os causadores das agressões. Isso rompe com a ideia de que o agressor é um doente, alcoolizado, que precisa de tratamento nessa linha.”³⁸

A psicóloga Mírian Botelho Sagim (2008) explica em sua tese de doutorado *Violência doméstica observada e vivenciada por crianças e adolescentes no ambiente familiar* defendida na USP que as substâncias psicoativas só servem de trampolim, de gatilho para a agressão. Segundo a cientista “não têm relação direta com a agressão. Na verdade, só dão a coragem que o agressor muitas vezes precisa. Prova disso é que 41% dos homens que agredem o fazem quando estão sóbrios”.³⁹

Há, inclusive um destaque da autora no sentido de que na maioria das vezes, o álcool e os ciúmes acabam servindo de desculpa para atos de violência.⁴⁰ Constata-se que o elemento de desvio patológico ou a ingestão de substâncias

36 A lei Maria da Penha ganhou este nome em homenagem à Maria da Penha Maia Fernandes, que por 23 anos lutou para que seu esposo, professor universitário, fosse punido. O primeiro ato sofrido por ela foi um tiro nas costas que a deixou paraplégica.

37 ASSOCIAÇÃO DE ADVOGADOS DE SÃO PAULO. Disponível em: <http://www.aasp.org.br/aasp/imprensa/clipping/cli_noticia.asp?idnot=5921>. Acesso em: 15 jul. 2016.

38 ASSOCIAÇÃO DE ADVOGADOS DE SÃO PAULO. Disponível em: <http://www.aasp.org.br/aasp/imprensa/clipping/cli_noticia.asp?idnot=5921>. Acesso em: 15 jul. 2016.

39 SAGIM, Mírian Botelho. *Violência doméstica observada e vivenciada por crianças e adolescentes no ambiente familiar*. Tese de Doutorado. São Paulo: Universidade Federal de São Paulo, 2008. p. 196.

40 SAGIM, 2008, p. 152-159.

que alteram o equilíbrio mental dos agressores não são causas originárias da violência.

De acordo com o Mapa de Violência do Instituto Sangari, elaborado em abril de 2012, de 1980 a 2010, foram mortas no país perto de 91 mil mulheres, 43,5 mil só na última década. O número de mortes nesses 30 anos passou de 1.353 para 4.297, fato que representa um aumento de 217,6% – mais que triplicando – nos quantitativos de mulheres vítimas de homicídio.⁴¹

Nota-se que não há de se falar em criminosos monstruosos dotados de distúrbios extremos. Os crimes são praticados por pessoas comuns, normais. O mal causado contra o sexo feminino se manifesta como banalidade, conforme se verificará no capítulo a seguir.

3. A CULTURA DO ESTUPRO COMO CONCRETIZAÇÃO DA BANALIDADE DO MAL

O mal causado contra as mulheres tem sido pauta de debate e pesquisa atualmente. O movimento feminista, que por vezes se recorre ao poder punitivo para “solucionar” essas questões, ainda busca encontrar uma razão que explique a prática de tantos estupros e feminicídios.

Ocorre que o fenômeno do mal é tema recorrente não só da bandeira feminista. Desde os pré-socráticos, o assunto percorre as reflexões filosóficas e teológicas sobre as relações humanas. A origem do mal possui histórias diversas como a contada pela narrativa cristã ou pela mitologia grega, por exemplo.

Em tempos recentes, um dos eventos mais assustadores que envolveu profunda análise sobre o tema foi o Holocausto. Em suma, o Holocausto, palavra que significa sacrifício, se trata de um dos maiores crimes da humanidade: o assassinato em massa de cerca de 6 milhões de judeus pelo governo nazista da Alemanha⁴², tendo em vista considerar que os alemães eram racialmente e moralmente superiores aos judeus.

A Alemanha criou campos de concentração para capturar e matar os judeus de forma cruel, atroz e desumana, e a pessoa responsável em encaminhar os judeus para a morte, levando-os diretamente para a “solução final”, era o oficial nazista Adolf Eichmann. Importa salientar que o julgamento de Eichmann foi considerado um dos mais acompanhados da história recente e “teve sua

41 WAISELFISZ, Júlio Jacobo. *Mapa da Violência 2012: os novos padrões da violência homicida no Brasil*. 1. Ed. Instituto Sangari, abril de 2012. Disponível em: https://www.mapadaviolencia.net.br/pdf2012/mapa2012_web.pdf. Acesso em: 01 out. 2020.

42 ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém*. Tradução de José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras. 1999, p.27.

consequência de maior alcance na Alemanha”⁴³.

Hannah Arendt, judia refugiada e filósofa política de grande repercussão e respeito acadêmico, acompanhou pessoalmente o julgamento e suas reflexões inesperadas, bom que se diga, acerca do acusado gerou a obra denominada *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*, lançada em maio de 1963.

Primeiramente, é importante registrar que se trata da obra mais polêmica da autora, a qual, dentre várias consequências, foi extremamente criticada, perdendo prestígio intelectual, afastada das aulas, ameaçada e tida como louca por muitos leitores e até mesmo por colegas de pesquisa e reflexões⁴⁴.

Isto porque, dentre as constatações de Arendt, que conhecia fatidicamente a perseguição dos nazistas, estavam as afirmações de que o povo judeu foi resistente e passivo, que a elite judaica era ingênua e cúmplice e ainda, que o povo alemão se apresentou omisso e conivente⁴⁵. Foi necessário, inclusive, uma segunda edição do livro com revisão e retirada de expressões mais duras.

Neste ponto, oportuno lembrar as palavras de Beauvoir (2009) citadas acima: “quando um indivíduo ou um grupo de indivíduos é mantido numa situação de inferioridade, ele é de fato inferior; mas é sobre o alcance da palavra *ser* que precisamos entender-nos; [...] *ser* é ter-se tornado, é ter sido feito tal qual se manifesta.”⁴⁶

O povo judeu se tornou inferior e todos, inclusive o próprio povo judeu, alcançaram tal consciência. Entretanto, de todos os registros, o mais surpreendente foi o diagnóstico perspicaz de Arendt sobre Eichmann.

De acordo com o relato de Arendt, o principal argumento utilizado por Eichmann, repetido incessantemente, era o seguinte: “com o assassinato dos judeus não tive nada a ver. Nunca matei um judeu nem um não-judeu – nunca matei nenhum ser humano. Nunca dei ordem para matar fosse um judeu fosse um não-judeu, nunca fiz isso”⁴⁷.

O acusado inaugurava um novo tipo de criminoso, o *hosti humani generis* (inimigo do gênero humano)⁴⁸, o qual protagonizava o crime de massa num regime totalitário. Eichmann dizia inúmeras vezes “eu só cumpro ordens”, e sua

43 ARENDT, 1999, p.27.

44 Foi o caso de Gershom Scholem, ao publicar uma carta aberta afirmando que Arendt não tinha “amor pelo povo judeu”. WATSON, David. *Hannah Arendt*. Trad. Luiz Antonio Aguiar e Marisa Sobral. Rio de Janeiro: DIFEL, 2001. p. 80.

45 LAFER, Celso. *Hannah Arendt: pensamento, persuasão e poder*. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2003. p. 136.

46 BEAUVOIR, 2009, p. 24-5.

47 ARENDT, 1999, p.33.

48 ANDRADE, Marcelo. A banalidade do mal e as possibilidades da educação moral: contribuições arendtianas. In: *Revista Brasileira de Educação*. v. 15. n. 43. jan./abr. 2010 p. 109-125.

profissão de burocrata corroborava a tese de que a função que lhe cabia era de execução, não abrangendo responsabilidade do ato.

Num certo momento, o réu afirmou que não era o monstro que fizeram dele, era ele mesmo uma vítima da falácia e que tinha convicção que tinha que “sofrer pelos outros”⁴⁹. A própria autora se surpreendeu ao encontrar dentro da cabine, uma pessoa de comportamento usual, comum, com falas clichês e repetitivas, sem poder reflexivo e até mesmo com algumas expressões engraçadas.

Tal é o perfil de um burocrata. O que ficou claro para todos é que Eichmann sempre prezava em agir conforme determinação do grupo dominante, daqueles hierarquicamente superiores. Para o acusado, ele estava agindo dentro da lei e não compreendia o fato de estar sendo acusado por assassinato, isto é, se tratava apenas de um bom oficial num estado assassino.

Arendt (1999) afirma que o réu “não deixou nenhuma dúvida de que teria matado o próprio pai se houvesse recebido ordem nesse sentido”⁵⁰. Nas palavras da autora, “o que ele fizera era crime só retrospectivamente, e ele sempre fora um cidadão respeitador das leis, porque as ordens de Hitler, que sem dúvida executou o melhor que pôde, possuíam “força de lei” no terceiro Reich”⁵¹.

Outra informação importante sobre o perfil de um burocrata é o fato de que sua consciência só pesava quando não fazia o que lhe ordenavam. Vários foram as provas de normalidade do “perito da questão judaica”, tido como diabólico ou patologicamente incomum pela sociedade. Alguns psiquiatras, inclusive, haviam emitido atestados sobre sua normalidade afirmando que seu comportamento com a esposa, filhos e demais membros da família não era apenas normal como “inteiramente desejável”⁵².

A partir destas circunstâncias que foi concluído pela filósofa que se tratava, decididamente, de um homem comum, incapaz de julgar se o ato era certo ou errado, estava diante de um “imbecil” carecente de discernimento reflexivo. Ainda esclarece que “o problema com Eichmann era exatamente que muitos eram como ele, e muitos não eram nem pervertidos, nem sádicos, mas eram e ainda são terrível e assustadoramente normais”⁵³.

Desse modo, diante de tal personalidade, Arendt nega qualquer ontologia ou patologia como teorias explicativas para o mal cometido por Eichmann, no holocausto, ou seja, ela nega as teorias do mal como alienação ideológica, possessão demoníaca, patologia ou determinismo histórico.

49 ARENDT, 1999, p.269-70.

50 ARENDT, 1999, p.33.

51 ARENDT, 1999, p.35.

52 ARENDT, 1999, p.35.

53 RENDT, 1999, p.299.

Imprescindível destacar que

Clichês, frases feitas, adesão a códigos de expressão e conduta convencionais e padronizados têm função socialmente reconhecida de nos proteger da realidade, ou seja, da exigência do pensamento feita por todos os fatos e acontecimentos em virtude de sua mera existência. Se respondêssemos todo tempo a esta exigência, logo estaríamos exaustos; Eichmann se distinguia do comum dos homens unicamente porque ele, como ficava evidente, nunca havia tomado conhecimento de tal exigência⁵⁴.

E a partir daí é desenvolvida o que se denomina como a “banalidade do mal”. Na medida em que havia uma desproporção entre a personalidade do acusado, cuja língua era o “oficialês”⁵⁵, e as consequências de seus atos, concluiu que a liberdade de ação de um homem normal pode causar efeitos monstruosos. Assim, o mal poderia ser encarado não como uma fatalidade, mas como uma liberdade humana.

A superficialidade e mediocridade do “perito da questão judaica” fez com Arendt defendesse de forma inédita que o mal pode ser cometido sem raízes, sem motivos, que o mal pode ser banal. Se anteriormente a autora abordava o mal radical kantiano em *As Origens do Totalitarismo* (1951), desta vez constrói uma nova concepção de mal sem profundidade, ocupando lugar comum num determinado contexto.

A concepção da expressão banalidade do mal não é um conceito fechado e radical, mas Arendt nos esclarece na obra que dizer que o mal não é radical não significa que ele não seja extremo e tenha consequências desastrosas. Eichmann não era inocente, pelo contrário, deveria ser condenado e punido pela execução, entretanto, por não se tratar de um homicida convicto nem mesmo um antissemita, ao analisar tal comportamento, viu-se que não havia uma motivação convincente para se efetivar o crime.

A expressão formulada pela autora não objetivava isentar o réu, mas, tenciona, tão somente, esclarecer o fenômeno. Há de se considerar também, que banal não quer dizer normal ou algo que não tenha relevância, mas aquilo que toma espaço do lugar comum.

Assy (2001) bem explica o termo quando expressa que

Em sua resposta a Sholem, Hannah Arendt afirma que banalidade não significa uma bagatela nem uma coisa que se produza frequentemente (Souki, 1998, p. 103). Arendt distingue *banal* de *lugar-comum* (Assy, 2001a, p. 143). Lugar-comum diz respeito a um fenômeno que é comum, trivial, cotidiano, que acontece com frequência, com constância, com

54 ARENDT, Hannah. *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*. Tradução de Antonio Abranches. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995. p. 6.

55 ARENDT, 1999, p. 61.

regularidade. *Banal*, por sua vez, não pressupõe algo que seja comum, mas algo que esteja ocupando o espaço do que é comum. Um ato mau torna-se banal não por ser comum, mas por ser vivenciado *como se fosse* algo comum. A banalidade não é normalidade, mas passa-se por ela, ocupa indevidamente o lugar da normalidade. “O mal por si nunca é trivial, embora ele possa se manifestar de tal maneira que passe a ocupar o lugar daquilo que é comum”.⁵⁶

Diante destes aportes sobre o mal sem profundidade aparente, podemos enxergar o contexto da cultura do estupro e a banalidade da violência sexual contra a mulher. O paradigma da mulher objeto e sexual ainda rege as relações atuais e a lei de acesso sistemático ao corpo das mulheres, oriunda do contrato sexual, é a ordem moderna preponderante.

O coito sem consentimento e sob violência, e até mesmo qualquer ato libidinoso, praticado contra alguém do sexo feminino até pouquíssimo tempo não era considerado crime, quão menos algo “errado”. A grande maioria dos agressores e até mesmo as vítimas, mesmo que constrangidas, consideravam e ainda consideram lugar comum o desejo do ato sexual forçado por parte da classe masculina.

Não são sádicos, nem patológicos, nem alienados. São pessoas normais que estão sob a cultura moderna na mulher formalmente igual e materialmente supérflua. Os estupros, inclusive divulgados por agressores, as cantadas, as apalpadinhas nos transportes são vistos pelos Eichmanns contemporâneos como natural.

A história contada acerca do “natural” aspecto servil da mulher solidificou uma cultura que marca vítimas dia após dia. A reprodução sistemática deste tratamento político contra a mulher fez com que os membros da sociedade não exercessem a capacidade de julgar se tais atos seriam certos ou errados.

E isto é terrivelmente assustador. A cultura do estupro carrega em si marcas de sangue que, para muitos, não há motivação profunda ou convincente. Violentar mulheres se tornou algo banal. Homens ricos, pobres, doutores, analfabetos, pais, irmãos, bons profissionais, não importa a característica, todas estas qualificações já agrediram sexualmente, de alguma forma, o sexo feminino.

São crimes cometidos em massa nos quais todos, em algum momento, somos ou fomos cúmplices. Nas palavras de Souki (1998), “uma sociedade torna-se cúmplice da demência totalitária do Estado na medida em que partilha as mentiras do sistema não por ser enganada, mas por se recusar a perscrutar a verdade dos fatos”⁵⁷.

56 ASSY, Bethânia. Eichmann, banalidade do mal e pensamento em Hannah Arendt. In: MORAES, Eduardo J.; BIGNOTTO, Newton (Orgs.). *Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001. p. 136-165.

57 SOUKI, Nádia. *Hannah Arendt e a banalidade do mal*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998. p. 61.

A questão do mal, portanto, não é uma questão ontológica, uma vez que não se apreende uma essência do mal. Trata-se de uma questão da ética enquanto crítica da moral, e conseqüentemente, uma questão política. Deve ser repensado e focado em sua dimensão política (entre-humanos).

Repensar a forma tradicional da relação entre homens e mulheres, repensar a moral machista que apregoa o utilitarismo do corpo feminino exige reflexão consciente e política que não dá espaço à superficialidade. É necessário, urgentemente, um antídoto contra este temível mal banal que estupra e mata mulheres em números tão assustadores quanto a normalidade dos agentes.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nas páginas precedentes observou-se que o paradigma atual acerca da situação feminina de subserviência e servilismo encontra origem no ato que deu existência às relações sociais, qual seja o ato sexual de forma instrumental. A partir de então, a ideia de que o sexo feminino é um ser essencialmente frágil, materno e incapacitado tomou conta do contexto mundano na medida em que o marginalizou e o excluiu do *status* de sujeito de direitos e de desejos. E o que é mais grave, o localiza como presa fácil, vítima de violência sexual.

Afora o crime moral de massa contra as mulheres, esta, enquanto ser objetal, estrutura uma cultura patriarcal, machista, a qual manifesta a dominação do sexo masculino social, política, econômica e sexualmente. Os abusos e estupro cometidos contra meninas e mulheres carregam dados e circunstâncias assustadores, porém, a normalidade utilizada como lente da sociedade contemporânea ao analisar tais crimes demonstra outra constatação, também alarmante.

Verificou-se que a suposta inferioridade e a visão utilitarista do corpo feminino fomentam a reprodução de violência sexual, na maioria esmagadora das vezes, reproduzida, simbólica ou fisicamente, por pessoas comuns, normais, sem qualquer desvio ideológico, possessão demoníaca ou distúrbio mental.

Tal diagnóstico ratifica a banalidade do mal defendida por Hannah Arendt, a qual esclarece que o mal banal não constitui uma fatalidade, mas um ato proveniente na mente humana que carece de discernimento entre o certo e o errado, reproduzindo costumes tradicionais.

A tradição ocidental vislumbra a fêmea como uma fonte de prazer indefesa e encará-la como tal não passa de uma repetição dos relatos vencedores acerca das relações entre os gêneros, entretanto, proporciona conseqüências monstruosas. A violência sexual como banalidade do mal se apresenta aos nossos olhos cotidianamente, entretanto, tal diagnóstico deve alcançar a consciência para que, eticamente, a cultura do estupro possa ser combativa e extinta do contexto mundano.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Lorena A. A. *O sistema de cotas eleitorais de gênero e o princípio da igualdade*: uma análise da busca brasileira pela representação política feminina. 2014. 186 f. Dissertação (Mestrado em Direitos e Garantias Fundamentais) – Faculdade de Direito de Vitória FDV. Vitória, 2014.
- ANDRADE, Marcelo. A banalidade do mal e as possibilidades da educação moral: contribuições arendtianas. In: *Revista Brasileira de Educação*. v. 15. n. 43. jan./abr. 2010 p. 109-125.
- ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*: o pensar, o querer, o julgar. Tradução de Antonio Abranches. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995.
- ARENDT, Hannah. *Compreender*: Formação, exílio e totalitarismo (ensaios) 1930-54. Tradução de Denise Bottman. Organização e Introdução de Jerome Kohn. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém*. Tradução de José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras. 1999.
- ASSOCIAÇÃO DE ADVOGADOS DE SÃO PAULO. Disponível em: <http://www.aasp.org.br/aasp/imprensa/clipping/cli_noticia.asp?idnot=5921>. Acesso em: 15 jul. 2016.
- ASSY, Bethânia. Eichmann, banalidade do mal e pensamento em Hannah Arendt. In: MORAES, Eduardo J.; BIGNOTTO, Newton (Orgs.). *Hannah Arendt*: diálogos, reflexões, memórias. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001. p. 136-165.
- BEAUVOIR, Simone de. *O segundo sexo*. Tradução de Sérgio Milliet. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009,
- CHODOROW, Nancy. *Psicanálise na maternidade*: uma crítica a Freud a partir da mulher. Tradução Nathanael C. Caixeiro. 2. ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2002.
- DWORKIN, Andrea. *Life and Death*: unapologetic writings on the continuing war against women. 1997.
- FREUD, Sigmund. *Moisés e o monoteísmo*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- FREUD, Sigmund. *O mal estar na civilização*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- FREUD, Sigmundo. *Totem e Tabu*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo; Companhia da Letras, 2012.
- GAYLE, Rubin. *O Tráfico de mulheres*: Notas sobre a “economia política” do sexo. Tradução Christine Rufino Dabat, Edileusa Oliveira da Rocha e Sônia Corrêa. Recife: S.O.S Corpo. 1993.

HAHNER, June Edith. *Emancipação do sexo feminino: a luta pelos direitos da mulher no Brasil. 1850-1940*. Tradução de Eliane Lisboa. Florianópolis: Editora Mulheres, 2003.

LAFER, Celso. *Hannah Arendt: pensamento, persuasão e poder*. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2003.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *As estruturas elementares do parentesco*. Tradução de Mariano Ferreira. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1982.

LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o Governo Civil*. Tradutores Magda Lopes e Marisa Lobo da Costa. Editora Vozes, 2005. Disponível em: <http://www.xr.pro.br/IF/LOCKE-Segundo_Tratado_Sobre_O_Governo.pdf> Acesso em: 15 jun. 2016.

MORAES, Camila. *Compartilhar estupro coletivo nas redes, a nova versão da barbárie brasileira*. Jornal El País. São Paulo, 07 jun 2016. Disponível em: <http://brasil.elpais.com/brasil/2016/05/26/politica/1464275134_153470.html>. Acesso em: 05 de julho de 2016.

PATEMAN, Carole. *O Contrato Sexual*. Tradução: Marta Avancini. São Paulo: Paz e Terra. 1993.

SAGIM, Mirian Botelho. *Violência doméstica observada e vivenciada por crianças e adolescentes no ambiente familiar*. Tese de Doutorado. São Paulo: Universidade Federal de São Paulo, 2008.

SOUKI, Nádia. *Hannah Arendt e a banalidade do mal*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

WASELFISZ, Júlio Jacobo. *Mapa da Violência 2012: os novos padrões da violência homicida no Brasil*. 1. Ed. Instituto Sangari, abril de 2012. Disponível em: https://www.mapadaviolencia.net.br/pdf2012/mapa2012_web.pdf. Acesso em: 01 out. 2020.

WATSON, David. *Hannah Arendt*. Trad. Luiz Antonio Aguiar e Marisa Sobral. Rio de Janeiro: DIFEL, 2001.

VIOLÊNCIA IMPRESSA: O DITO E O NÃO DITO SOBRE AS MENINAS ESCRAVIZADAS NA PROVÍNCIA DO ESPÍRITO SANTO (1869-1891)

Silvana dos Santos

INTRODUÇÃO

A reflexão aqui trazida resulta do projeto de tese de doutorado tendo como objeto de estudo o Projeto de Emancipação da Menina Escravizada em idade de 06 a 10 anos, aprovado em 04 de dezembro de 1869. Tal experiência dá continuidade aos estudos realizados durante o mestrado, cujo objeto foi a escravização da infância, particularmente da menina escravizada. Para tal, tenho me dedicado à análise das notícias relacionadas aos escravizados contidas nos relatórios e periódicos do Espírito Santo entendendo que os mesmos podem fornecer elementos necessários para a reconstrução, ainda que parcial do contexto social, histórico e político da província ao longo do século XIX.

Convém dizer que diante de alguns anúncios citados aqui, fiz a opção pela transcrição da forma como se encontram nos originais, mesmo aquelas palavras que não correspondem mais às regras atuais da gramática, tencionando dar ao leitor a chance de conhecer essa linguagem, adotando os mesmos critérios de transcrição em relação aos relatórios provinciais.

Dos periódicos em análise, são quatro os destacados para a escrita deste artigo: *Correio da Victoria* (1849-1872), *Jornal da Vitoria* (1864-1869), *O Constitucional* (1885-1888) e o *Espírito Santense* (1870-1888).

O recorte cronológico proposto (1869-1891) indica um período de mudanças significativas na província do Espírito Santo, tendo em vista que na segunda metade do século XIX começou a se desenvolver nestas terras uma vigorosa economia cafeeira, logo, uma maior necessidade de mão de obra escravizada. Acompanha ainda outras importantes mudanças ocorridas na legislação brasileira no que diz respeito à escravidão, representadas pela *Lei do Ventre Livre* de 1871, pela *Lei Saraiva-Cotegipe* de 1885 e pela *Lei da Abolição* de 1888, além das leis locais de 1869, sobre a liberdade das meninas cativas, perfazendo um espaço temporal que permite variadas problematizações o que não significa dizer que responderei a todas elas.

1. UM POUCO DE HISTÓRIA SOBRE OS TEXTOS IMPRESSOS CAPIXABAS

O Correio Brasiliense, periódico impresso em Londres por Hipólito da Costa, é tido como o primeiro jornal brasileiro 1822.¹

Já no Espírito Santo, os capixabas só terão acesso às notícias produzidas em tipografias locais, a partir do ano de 1840, quando por iniciativa de Ayres Vieira de Albuquerque Tovar, foi criado o *Estafeta* de curtíssima duração e por isso visto como a primeira tentativa de instalação de uma imprensa local, e não de sua concretização de fato. Antes disso, não havia nenhum veículo impresso de comunicação: “Não existiam jornais, revistas nem mesmo tipografias, e os poucos veículos que já haviam circulado eram manuscritos.”²

Uma imprensa na Província Capixaba possibilitaria torná-la conhecida, visto que os capixabas se interessavam por notícias exteriores, buscavam conhecer outras regiões, mas o mesmo não pode ser dito das outras províncias em relação ao Espírito Santo. Ou seja, o restante do Império pouco ou nada sabia sobre a vida e o cotidiano da Província Capixaba. Para Maria Helena Capelato, mais importante do que a realidade dos fatos é a forma pela qual os sujeitos históricos tomaram consciência deles e os relataram tendo em vista que a construção de um fato jornalístico apresenta não apenas os elementos subjetivos daqueles que os produziram, representando também os interesses de grupos aos quais o jornal está vinculado.³

Localmente, tem-se o ano de 1849, como data de edição do primeiro periódico capixaba, o *Correio da Victoria* que circulou entre os anos de 1849-1872, de propriedade do senhor Pedro Antônio de Azevedo. Defendia o conservadorismo político, tendo sido financiado pelo governo provincial por meio de um contrato de dez anos. Fortemente ligado às questões políticas, não surge apenas com a tarefa de publicar os atos do governo, mas de situar a Província no grupo dos civilizados.

2. DA INVISÍVEL PRESENÇA A VIOLÊNCIA IMPRESSA NEGADA

O cativo infantil aqui no Espírito Santo também ganhou destaque e os periódicos deste tempo estão recheados de notícias que nos remetem a suas

1 ROMANCINI, Richard; LAGO, Cláudia. *História do jornalismo no Brasil*. Florianópolis: Insular, 2007, p. 23-27.

2 DEBBANÉ, Augusto; VIEIRA, Darshany; TASSAR, Monique. *Espírito Santo de 1808 a 1849: os primeiros jornais*. In: MARTINUZZO, José Antonio (org). *A imprensa na História Capixaba*. Vitória, 2008. Disponível em: http://issuu.com/letiz/docs/projeto_livro_quase_200_finalizado_web. Acesso em: 6 março 2013.

3 CAPELATO, Maria Helena. *Imprensa e história do Brasil*. São Paulo: EDUSP, 1988, p. 22.

vidas ainda que de forma bastante fragmentada. Basicamente noticiam sua comercialização e a partir de meados da década do XIX as informações em sua maioria versam sobre seu disciplinamento tendo em vista a necessidade de formar mão de obra útil e ordeira diante da abolição anunciada.

Convencionou-se dizer que a criança negra era desprovida de valor econômico, que representava um dispêndio a seu proprietário, sendo por isso desconsiderada durante a comercialização. No entanto, registros deixados por médicos, juristas, viajantes que passaram por aqui no século XIX e mais recentemente por historiadores⁴ que tem se debruçado sobre o tema, ao apresentarem as crianças entre a mercadoria humana pronta para também serem vendidas nos mercados de escravos ou cladestinamente, dão conta exatamente do contrário: As crianças eram também vistas como mercadoria valiosa. Ora, eram elas mais fáceis de escravizar, dominar e menos propícias a insubordinações e desobediências.

Desapareceu da casa do abaixo assignado na manhã do dia nove do corrente sua tutelada de nome Lucrecia de idade 8 para 9 annos, cor parda com um signal de queimadura na face quando em pequena: desconfia-se ser seduzida: e pede-se quem della souber onde esteja entregar ao Sr. Juiz de órfãos ou a seu tutor à rua de Santa Luzia, n, 16, Victoria, 12 de setembro de 1867.

Antonio Ayres de Aguiar.⁵

Precisa se comprar de pessoa particular uma negrinha de 4 a 6 annos de idade: quem a tiver e quizer vender, dirija-se a rua da Mangueira nº12 loja de Funileiro, que encontrará com quem tractar. Victoria, 26 de maio de 1870.

Marciano Antonio Isidoro.⁶

Estiveram presentes em todo período escravista desenvolvendo funções iguais aos adultos. Estiveram também sujeitas as violências impetradas por seus donos, numa clara demonstração dos castigos a que eram expostas e também que eram invisibilizadas por sua idade, cor e sexo e embora sua presença não seja percebida tão facilmente, sua participação na construção e desenvolvimento da economia capixaba é inegável.

A imprensa desse período não se pretendia e nem se declarava imparcial, pois o jornal no século XIX constituía-se num instrumento de manipulação de

4 Em estudos sobre as crianças escravas em Mariana do século XIX, Venâncio apresenta vários casos de furtos de crianças negras com o propósito de obtenção de mão-de-obra, reforçando a tese de que as mesmas despertavam o interesse daqueles que buscavam alternativas ao sistema de trabalho. VENÂNCIO, Renato Pinto. *A riqueza do senhor: crianças escravas em Minas Gerais do século XIX*. Estudos Afro-Asiáticos, N021, dez. 1991, p.101.

5 Arquivo Público do Estado do Espírito Santo, Jornal da Victoria, 1867.

6 Arquivo Público do Estado do Espírito Santo, Jornal Correio da Victoria, 1870.

interesses e intervenção na vida social e política das pessoas. Assim, ao mesmo tempo que a notícia revela a apreensão e consequentemente o insucesso das fugas ou das rebeliões, e a ação das autoridades do governo, ela também comunica as experiências cativas (mesmo de forma indireta), de atitudes nada subservientes, como as fugas, por exemplo, as quais eram de motivações variadas, mas que tinham como fim a reinvidicação de melhorias na qualidade de vida.

Os jornais e periódicos analisados até aqui, não estampam notícias sobre os escravizados apenas em nível local. Ao contrário, a escravidão em nível imperial também foi destaque. Exemplo disso foram as discussões relacionadas ao fim do tráfico, até por que a temática incomodou bastante o Império, tendo em vista que além da dificuldade de se obter mão de obra, as pressões inglesas provocaram o surgimento de outras questões como destaca Ilmar de Mattos.

A política britânica passou a ser encarada como uma ameaça à soberania, mesmo para aqueles contrários a escravidão. O empenho por tornar legítima a separação – soberania nacional ou tráfico negreiro se desdobrava no empenho de atribuir ao governo imperial a decisão de encerrar o tráfico, evitando apresentá-la como uma decisão derivada da pressão inglesa⁷.

Embora nenhum dos periódicos tenha demonstrado a opinião dos capixabas em relação à Lei Eusébio de Queiroz, que estabelecia fim ao tráfico, sabe-se que a mesma não foi bem recebida, haja vista o dinamismo da cultura cafeeira e sua consequente dependência da mão de obra dos cativos demonstrando ainda o quanto a Província pode ter resistido ao cumprimento da Lei, já que o contrabando se realizou aqui até 1856⁸.

A contradição expressa nos noticiários pode ser explicada ao analisarmos o objetivo dos relatórios feitos pelos chefes de Província. Ora, tais relatos objetivavam informar sobre as ações dos governos no exercício de sua função. Assim, nenhum presidente de Província desqualificaria sua administração e mesmo a ocorrência de algum incidente relacionado à ordem, como por exemplo, as fugas e rebeldias escravas, poderiam ser vistas não como ingerência e sim como fatos esporádicos passíveis de ocorrer em qualquer gestão. Ou seja, as rebeldias escravas estampadas nos periódicos não visavam desqualificar os chefes de Província. Ao contrário, quando os periódicos aclamavam as ações bem-sucedidas dos administradores na manutenção da ordem, diminuía-se a força das ações dos escravizados.

A partir dessa época começam a aparecer, ainda que moderadamente, alguns posicionamentos em relação à “questão servil” e a organização da

7 MATTOS, Ilmar Rohloff de. O tempo Saquarema: a formação do estado imperial. 3. ed. Rio de Janeiro: Access, 1994, p. 210-212.

8 ALMADA, Vilma Paraíso Ferreira de. Escravidão e Transição: o Espírito Santo (1850-1888). Rio de Janeiro: Graal, 1984, p. 54.

lavoura em torno do trabalhador livre começa a ser pensada. Inicialmente, tais discursos não atingiram muitos interlocutores, todavia a partir da década de sessenta, há uma intensificação dos mesmos sendo importante dizer que embora a escravidão não fosse mais bem vista na segunda metade do século XIX, ela era ainda assim considerada um mal necessário. Todavia, assumir-se defensor da manutenção do cativo não era uma atitude vista com bons olhos.

No Espírito Santo, o ano de 1869, foi para a Assembleia, bastante movimentado com discussões acaloradas a respeito do projeto de lei que previa liberdade para as meninas cativas. O projeto percorreu um longo caminho até sua aprovação. De autoria do Dr. Clímaco Barbosa, o projeto apresentado em 16 de outubro de 1869 a Assembleia Legislativa Provincial, propunha a concessão de alforria a escravas com idade entre 10 e 15 anos, devendo a Província dispensar anualmente a quantia de 12.000.00 para o custeio das alforrias.

A comissão responsável pela avaliação do projeto, emitiu parecer contrário a execução do mesmo.

Um contra projeto, desta vez assinado por Muniz Freire A. Monjardim, foi apresentado novamente em 23 de novembro de 1869. Este propunha que o valor dispensado pela província, para o pagamento das alforrias, não deveria exceder a quantia anual de 5.000\$000, propondo ainda que a idade mínima das meninas deveria ser de 05 a 10 anos de idade e que o valor individual não poderia exceder 600\$000 pagos pelos cofres públicos aos donos das respectivas escravas. O critério estabelecido para a escolha das meninas cativas, candidatas a receber o “benefício” da alforria, consistia no menor valor exigido por seus donos. Novamente rejeitado, o projeto foi contestado em 1871, pelo então presidente da Província, Francisco Pereira Correa.

O chefe provincial discordava da idade estabelecida pela referida Lei que segundo ele, era falha tendo em vista que as escravas alforriadas, por serem muito jovens, acabariam por permanecerem com seus donos, que usariam seus serviços mesmo já tendo recebido o pagamento de suas alforrias. Além disso, segundo o autor seria necessário que essas meninas tivessem algum tipo de orientação para que não usassem de meios torpes para conseguir o tal pecúlio exigido para sua libertação, o que para ele seria justificável tendo em vista que o desejo de todos os escravos é a tão falada liberdade.

Aprovado agora sem contestação, o projeto de Lei nº. 25 de 04 de dezembro de 1869, que concedia liberdade a escravos de sexo feminino de 5 a 10 anos de idade foi sancionada pelo então Presidente da Província do Espírito Santo, Antônio Paes Leme.

Transformado em lei, teve como efeito prático sua execução em 25 de setembro de 1870 quando foram apresentadas ao Chefe da Província Francisco

Correia, 15 petições de proprietários de escravos pretensos em conformidade com a Lei, a libertar suas cativas sendo designando para tal fim, a formação de uma comissão (Relatório Provincial, 10/09/1871, p.134) para analisar os casos, sendo apresentado resultado favorável a 11 das petições apresentadas.

O *Correio da Victoria*, jornal que como dito anteriormente, representava os interesses do grupo político dirigente, silenciou-se no que se refere à Lei de proibição do tráfico, sem se posicionar diante das questões relacionadas à escravidão mesmo nos anos de 1868 e 1869, ano de aprovação da Lei de Nº 25 que propunha libertar as meninas cativas da província, mesmo quando o editor do jornal e o autor da referida lei eram as mesmas pessoas.

Ainda sobre os silêncios escritos nos impressos, no norte da província, o Jornal Folha Capixaba, considerado um jornal abolicionista omitiu a notícia de insurreição na vila de São Mateus planejada para acontecer no dia 27 de julho. Nesta localidade os negros planejavam tomar a cidade, libertar os escravos e matar todos os brancos. A atitude conservadora do jornal segundo Mariana Picoli, pode ser considerada recíproca a que era tomada pelo parlamento no Império, uma vez que o gabinete conservador havia deixado de lado o projeto reformista idealizado pelos liberais e se calado quanto ao possível desenrolar dessas propostas no parlamento⁹.

Já o *Jornal da Victoria* publicado em 1864 explicitava em suas páginas ideias liberais e seus redatores proprietários foram os engenheiros Manoel Feliciano Moniz Freire, Leopoldo Augusto Deocleciano de Mello e Cunha, José Correia de Jesus e o bacharel em direito Delecarliense Drumond de Alencar Araripe. Sua publicação foi encerrada em 29 de dezembro de 1869, dias após a aprovação da Lei Nº 25/69, sem que nenhuma palavra sobre a referida lei figurasse em suas páginas.¹⁰

Esses homens eram membros da elite intelectual da província, pertenciam às famílias mais abastadas, de significativo prestígio econômico e social. Estudaram e circulavam no Império o que os distinguia como elite intelectual e política, tendo inclusive cumprido mandato na assembleia entre o ano de 1868-1869, período em que atuaram decisivamente na elaboração e aprovação dos projetos de lei em favor da emancipação de meninas cativas. Tais características, colocavam-nos em contato permanente com os principais debates, ideias e movimentos modernos que circulavam no Império e embora não se declarassem

9 PÍCOLI, Mariana de Almeida. *Ideias de liberdade na cena política capixaba: o movimento abolicionista em Vitória (1869/1888)*. 142 f. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História Social das Relações Políticas, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2009, p. 63.

10 PEREIRA, Amâncio. *Homens e Causas Espírito-santense*. Vitória. Artes Graphics, 1914, p. 53.

republicanos, tão pouco abolicionistas, foram esses mesmos homens os fundadores da primeira Associação Abolicionista da Província¹¹.

Até aqui, com base nas análises destes periódicos, foi possível visualizar uma sociedade em fase de transição marcada por ambiguidades e também a existência de uma imprensa parcial e profundamente vinculada à defesa dos interesses das classes dirigentes.

As mudanças ocorridas em meio à década de sessenta, tanto na Assembleia Provincial quanto nos periódicos que movimentaram o debate político capixaba no século XIX, apresentam importantes características deste novo período histórico vivenciado pelo Império. Assim como nos faz ver Ângela Alonso, as ideias políticas estavam em movimento, salientando o contexto sociológico da chamada “geração de 70”, que posteriormente seria marcada pela indistinção entre intelectuais e políticos, sendo responsável pela elaboração de um arcabouço de novos conceitos que serão utilizados como meios de expressão diante da crise imperial¹².

As mudanças nos espaços públicos de discussão política, de acordo com Marco Morel, também podem nos auxiliar na demarcação desta nova fase da política capixaba, em que os debates parlamentares que contestavam a “ordem conservadora” e as discussões ocorridas na imprensa levavam à rua o debate entre liberais e conservadores, bem como as outras discussões políticas que ocorriam no Império¹³.

Nesta perspectiva, é de fundamental importância que se verifique a participação da Assembleia legislativa, dos jornais, o silêncio neles impressos bem como a forma como os espaços da rua, dos escravizados foi inserido neste novo contexto como lugar de ação e debate políticos.

Os jornais costumavam retratar o negro de duas maneiras: A primeira baseava-se em estudos que demonstravam uma incapacidade do negro para trabalhar sem coação, a falta de inteligência e o baixo nível moral do mesmo. Tal perspectiva contribuía para que o negro fosse tratado como vagabundo, bebedor, um perigo para a sociedade. A segunda vertente expunha o negro como um sujeito pacífico, disposto a apreender, grato e que gostava de trabalhar, bastando apenas de orientação e acompanhamento, angariando desta maneira, mais simpatizantes para a causa abolicionista.

Aqui, as duas concepções conviveram lado a lado e a imprensa soube usar de sua “parcialidade” para omitir e/ou explicitar os assuntos relacionados a escravidão local.

11 OLIVEIRA, José Teixeira de. *História do Espírito Santo*. 2. ed. Vitória/ES, 1975, p. 378.

12 ALONSO, Ângela. *Ideias em movimento: a geração 1870 na crise do Brasil-Império*. São Paulo: Paz e Terra, 2002, p. 76.

13 MOREL, Marco. *As transformações dos espaços públicos. Imprensa, Atores políticos e Sociabilidades na Cidade Imperial (1820- 1840)*. São Paulo: Hucitec, 2005, p. 98.

O jornal que sempre noticiou as ações dos abolicionistas, em relação a este fato silenciou-se, silêncio este que talvez possa ser explicado, em função do medo de tais notícias despertarem nos escravizados da capital desejos de promover sublevações.

POR HORA, CONSIDERAÇÕES....

O escritor Joaquim Manoel Macedo¹⁴ publicou em 1844 *A Moreninha* obra que objetivava conscientizar os escravocratas sobre os males produzidos pela escravidão. A obra destacou as questões relacionadas à educação, considerando alguns elementos presentes nos debates sobre a libertação do ventre cativo. Em meio às considerações do autor, destaque para as questões de gênero, buscando com isso evidenciar a violência presente na atitude dos meninos escravizados que assim como o personagem Simião, cresciam tornando-se adultos que punham em risco a vida de seus proprietários. Sobre as meninas cativas, a exemplo de Lucinda, outra personagem de sua história, o problema não era a violência física e sim o fato delas se tornarem passíveis de corrupção, e perversão da conduta moral e sexual. Estas deveriam ser preparadas para o trabalho, mas fundamentalmente para a sociedade, para a vida tornando-se mulheres de bons costumes, dignas, distintas e honradas.

Aliás, a preocupação com a formação moral dessas crianças foi questão central presente nas leis de emancipação das meninas cativas na província, que anteciparam localmente, os problemas sociais decorrentes da abolição do ventre e posteriormente de meninas muito pequenas.

Nestes termos, a relação entre trabalho, a formação dos trabalhadores escravizados e a educação apresenta-nos como uma abordagem possível. Todavia, esta abordagem deve levar em conta as práticas educacionais anteriores ao modelo escolar formal e avaliar em que medida tal modelo foi adaptado aos cativos.

Neste sentido, a formação do trabalhador escravo ocorre também no âmbito do espaço privado, onde há um sentido pedagógico na convivência entre uma geração e outra, aspectos presentes na vida das crianças cativas.

Tal presença faz crer que a relação entre escravidão e educação deve receber maior atenção por parte da historiografia nacional e particularmente na historiografia capixaba, tendo em vista que a educação na província foi consagrada como a única capaz de transformar meninas cativas sem modos em donzelas de bons costumes.

14 Joaquim Manoel de Macedo (1822-1882) tornou-se conhecido após a publicação de seu romance *A Moreninha*, em 1844, transformando-se em um dos principais representantes do romantismo na literatura brasileira. Foi sócio fundador do Instituto Histórico Geográfico Brasileiro e durante boa parte de sua vida atuou como político militante do Partido Liberal. Foi também professor de história e geografia do Colégio Pedro II, chegando mesmo a ser preceptor dos filhos da Princesa Isabel.

REFERÊNCIAS

- ALONSO, Ângela. *Ideias em movimento: a geração 1870 na crise do Brasil- Império*. São Paulo: Paz e Terra, 2002.
- ALMADA, Vilma Paraíso Ferreira. *Escravidão e Transição: O Espírito Santo (1850-1888)*. Rio de Janeiro: Graal, 1984.
- BITTENCOURT, Gabriel M. *Café e Modernização: O Espírito Santo no século XIX*. 1. ed. Rio de Janeiro: Editora Cátedra, 1987.
- CAPELATO, Maria Helena. *Imprensa e história do Brasil*. São Paulo: EDUSP, 1988.
- FLORENTINO, M. e GÓES, J.R. Crianças escravas, crianças dos escravos. In: DEL PRIORE, Mary (org.). *História das Crianças no Brasil*. 6. ed. São Paulo: Contexto, 2009.
- FRANÇA, Aldaires Souto. *Escravidão e Educação: O pensamento da Elite Intelectual e Dirigente na Província do Espírito Santo, 1869-1889*. Dissertação de Doutorado apresentado a Universidade Federal do Espírito Santo em 2010.
- GUIMARÃES, Bernardo. *Rosaura, a enjeitada*. Rio de Janeiro: Ed. Zélio Valverde, 1944.
- MATTOS, Ilmar Rohloff de. *O tempo saquarema: a formação do estado imperial*. 3. ed. Rio de Janeiro: Access, 1994.
- MOREL, Marco. *As transformações dos espaços públicos. Imprensa, Atores políticos e Sociabilidades nas Cidades Imperiais (1820- 1840)*. São Paulo: Hucitec, 2005.
- PEREIRA, Amâncio. *Homens e Causas Espírito-santense*. Vitória. Artes Graphicas, 1914.
- SIQUEIRA, Karulliny Silverol. “Os apóstolos da liberdade contra os operários da calúnia”. *A imprensa política e o parlamento nas disputas políticas da província do Espírito Santo, 1860-1888*. 244 f. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, 2011, p. 28.

SEXBOT: UMA ANÁLISE DE GÊNERO EM MULHERES-MÁQUINAS E OS DESAFIOS PARA UMA ÉTICA FEMINISTA

Claudete Beise Ulrich

Vinicius Silva de Oliveira

INTRODUÇÃO

Os/as robôs estão cada vez mais presentes em nossos cotidianos e em todos os contextos. O que são robôs, qual é a sua finalidade? Robôs são máquinas construídas pelos seres humanos, que buscam colaborar ou diminuir o esforço humano e também auxiliam em casos de doenças. Bem, é assim que imaginamos e pensamos os robôs. Este texto busca responder uma pergunta: Mas será que eles/as têm sexo? Qual sexo: masculino, feminino, outro? Qual a relação que tem sido estabelecida entre os seres humanos e as máquinas/robôs? Esta é uma pergunta que se liga com as relações que também estabelecemos com outros humanos, pois o robô é uma construção humana. A construção de máquinas para fins sexuais também tem se tornado cada vez mais popular. O presente artigo objetiva realizar uma análise da relação do ser humano masculino com a máquina/robô feminino a partir da categoria analítica gênero, trabalhados por Joan Scott e Judith Butler. Levantamos uma discussão sobre as sexbots, e como esses robôs refletem antigos arquétipos em relação ao papel das mulheres na sociedade ocidental, reafirmando a submissão. A forma como essas máquinas performam o gênero revela antigos alicerces sobre os quais a sociedade ocidental cristã está estabelecida, afirmando a desigualdade entre homens e mulheres, apontando para questões éticas que necessitam ser enfrentadas.¹ O artigo está dividido em três partes: Robôs: Inteligência artificial, Categoria analítica de gênero, Sexbot: porque analisar gênero em máquinas e os desafios para uma ética feminista e, nas considerações finais, apontamos para outras questões que necessitam de reflexão na temática que envolve robôs e as representações humanas, especialmente de mulheres, de pessoas de outras etnias, de crianças.

1 KAUFMAN, Dora. Inteligência artificial: questões éticas a serem enfrentadas. In: *SIMPÓSIO NACIONAL ABCiber*. São Paulo: PUC, 2016, p. 1-16. p. 3. Disponível em: https://abciber.org.br/analseletronicos/wp-content/uploads/2016/trabalhos/inteligencia_artificial_questoes_eticas_a_serem_enfrentadas_dora_kaufman.pdf. Acesso em: 21 nov. 2024.

1. ROBÔS: INTELIGÊNCIA ARTIFICIAL E A INFLUÊNCIA PATRIARCAL

O termo robô surge da palavra tcheca robota, que era a designação para trabalho forçado. Seu uso tornou-se popular a partir de 1921 devido à peça teatral R.U.R, sigla para Rossum's Universal Robots, na qual o protagonista, Dr. Rossum, desenvolve uma solução que visa a transformação de órgãos biológicos em partes mecânicas, convertendo seus portadores em obedientes servos, segundo José Antônio Colvara Oliveira.² Porém, assim como o monstro de Frankenstein, da autora Mary Shelley, estes rompem com a condição de subserviência e se rebelam contra seus mestres. Outra forma de descrever robôs seria como entidades criadas artificialmente, inseridas num contexto humano social e de gênero, conforme Roger André. Søråa.³

Robôs não precisam ser necessariamente capazes de “pensar”, mas os avanços no campo da Inteligência Artificial (IA), possibilitaram o desenvolvimento de diversos estudos e elaboração de teorias, aliadas à busca por compreender o funcionamento da inteligência humana, a fim de desenvolver máquinas que possam imitar a capacidade de processamento de dados do cérebro humano, em conformidade com Yang Xin, Lingshuang Kong, LIU, Zhi Liu; et al.⁴ As pesquisas e aplicações de IA's vão desde veículos autônomos, reconhecimento de voz, robótica, linguagem neural, serviços de recomendação e etc. Para Dora Kaufman, isso traz certa dificuldade para determinar “estado-da-arte” atual da IA, pois hoje elas podem ser utilizadas para todas as áreas do conhecimento.⁵ Ebba Engstrom salienta que essas IAs são softwares e/ou algoritmos que processam dados (informações), aprendem com eles e se tornam capazes de resolver complexos problemas lógicos e tipos de linguagens.⁶

2 OLIVEIRA, José Antônio Colvara. *Robótica como interface da tomada de consciência da ação e do conhecimento do objeto, através de metacognição como propulsora da produção do conhecimento*. 2007. 96 f. + Anexos. Tese (Doutorado). Programa de Pós-graduação em Informática na Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2007. p. 47-49. Disponível em: <https://lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/14662/000666414.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em 21 nov. 2024.

3 SØRAA, Roger André. Mechanical genders: how do humans gender robots? *Gender, Technology and development*, v. 21, n. 1-2, p. 99-115, 2017. p. 99. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/09718524.2017.1385320>. Acesso em: 24 nov. 2024.

4 XIN, Yang; KONG, Lingshuang; LIU, Zhi; et al. Machine learning and deep learning methods for cybersecurity. *IEEE Access*, v. 6, p. 35365-35381, 2018. p. 35366. Disponível em: <<https://ieeexplore.ieee.org/stamp/stamp.jsp?arnumber=8359287>>. Acesso em: 23 nov. 2024.

5 KAUFMAN, 2016, p. 5.

6 ENGSTROM, Ebba. Gendering of AI/Robots: Implications for Gender Equality amongst Youth Generations. In: NOVA, Eugenia; KAPOTE, Siddhesh; ENGSTROM, Ebba; ALVAREZ, Jose; SONAM, Smriti. *Unctad Youth Forum/world Investment Forum*. Geneva: Ariel Foundation International, 2018. p. 13-23. p. 14. Disponível em: <https://arielfoundation.org/>

Em 2018, a Gartner, uma empresa especializada em consultoria empresarial, elencou as 35 (trinta e cinco) principais tecnologias emergentes previstas para os próximos 10 anos.⁷ Dentre as cinco principais figura a democratização da Inteligência Artificial (IA), sendo esta a de maior impacto na sociedade. No mesmo artigo, a Gartner alerta para que as empresas estejam atentas para o papel fundamental do uso das IA's para a sobrevivência de seus negócios, como expõe Conn Stamford.⁸

Diante desse crescimento significativo da presença da IA, associada à Robótica, Takeshi Kimura destaca a relevância e necessidade de investigar a relação humano/a- -religião-tecnologia e as novas representações que se originam dessa relação. Kimura também aponta que dia após dia as fronteiras entre humanos/as e máquinas estão se fluidificando, sendo possível encontrar tanto elementos tecnológicos, ditos seculares, na religião quanto a influência de certos elementos religiosos sobre o significado dessas tecnologias emergentes.⁹ Neste sentido, é necessário considerar que o avanço da IA terá influência na vida cotidiana, nas relações sociais, de gênero, de trabalho, entre outras.

Observamos que a concepção e uso que se dá às máquinas, IA s e robôs recebe influência ativa de modelos patriarcais, brancos e coloniais, oriundos de contextos sociorreligiosos tradicionais e conservadores no que se refere ao trato com as mulheres. De maneira bem similar à forma como as mulheres são tratadas em alguns grupos religiosos cristãos, máquinas são designadas para a performance de papéis tidos como femininos, sendo colocadas em posição de serviço ou de subordinação. Alguns grupos religiosos cristãos afirmam que é da “vontade de Deus” a presença de uma figura de autoridade masculina e que as mulheres sejam colocadas em posições de subordinação a esta. Interessante perceber que, no novo modelo de relação humano-tecnologia, o homem passa atuar como “deus” e, por meio da autoridade do programador, essas máquinas designadas feminilizadas passam a performar em papel de submissão. É sabido que a religião tem papel gerador de sentido, tanto para o bem quanto para o

wp-content/uploads/2019/01/AFI-Changemakers-and-UNCTAD-Delegates-Report-on-Technology-2019.pdf#page=13. Acesso em: 21 nov. 2024.

- 7 PANETTA, Kasey. CIO's can separate AI hype from reality by considering these areas of risk and opportunity, *Smarter With Gartner*, feb. 2019. [n.p.]. Disponível em: <https://www.gartner.com/smarterwithgartner/the-cios-guide-to-artificial-intelligence/>. Acesso em: 24 nov. 2024.
- 8 STAMFORD, Conn. Gartner Identifies Five Emerging Technology Trends That Will Blur the Lines Between Human and Machine. *Gartner*, ago. 2018. [n.p.]. Disponível em: <https://www.gartner.com/en/newsroom/press-releases/2018-08-20-gartner-identifies-five-emerging-technology-trends-that-will-blur-the-lines-between-human-and-machine>. Acesso em: 21 nov. 2024.
- 9 KIMURA, Takeshi. Robotics and AI in the sociology of religion: a human imago roboticea. *Social Compass*, v. 64, n. 1, p. 3-22, jan. 2017. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/0037768616683326>. Acesso em: 21 nov. 2024.

mal. Sandra Duarte de Souza amplia o conceito de religião, apontando para a mesma como

uma construção sócio-histórico-cultural. Portanto, discutir religião é discutir transformações sociais, relações de poder, de classe, de gênero, de raça/etnia; é adentrar num complexo sistema de trocas simbólicas, de jogos de interesse, na dinâmica da oferta e da procura; é deparar-se com um sistema sócio-cultural permanentemente redesenhado que permanentemente redesenha as sociedades.¹⁰

A religião está ligada com um complexo sistema sociocultural, que também inclui a tecnologia, redesenhando relações de gênero. Como já apontamos anteriormente, uma parte considerável das culturas ocidentais cristãs considera que o feminino é “destinado” à subserviência e, para além disso, as mulheres são vistas como agentes do mal e da desordem. Esta posição de promotora do caos justificou a exclusão da presença de mulheres dos espaços de poder e de tomada de decisão, invisibilizando e silenciando essas mulheres.¹¹ Haidi Jarschel e Cecília Castillo Nanjarí salientam que

A religião e cultura estão intrincadas em sua forma de manifestação na sociedade e na vida das pessoas. As crenças religiosas entram na construção cultural formando um todo sistêmico, difícil de separar mesmo num Estado Laico, onde há uma clara divisão entre Estado e religião. É possível separá-las apenas para análise, mas no cotidiano das pessoas ela exerce uma influência indissociável. Sobre a base da vivência humana, em suas obras mais íntimas, se insere a experiência religiosa. Está inserida na experiência geral, pode ser distinguida, mas não separada. O que é variável é a relação com o sagrado ou o mistério. É sempre uma vivência relacional (outros/mundo) com o transcendente, no entanto sempre é uma experiência humana.¹²

As mulheres não apenas tiveram seus lugares cooptados na esfera pública como reflexo da religião, mas também seus corpos e sua sexualidade. Ivone Gebara, em entrevista à Revista Estudos Feministas, afirma que o corpo feminino foi e é submetido à violência, à opressão e à dominação de gênero. Nessa perspectiva opressora surge a dominação do feminino pelo masculino,

10 SOUZA, Sandra Duarte. Revista Mandrágora: Gênero e religião nos estudos feministas. *Estudos feministas*. Florianópolis, 12 (N.E.): 264, p. 122-130, setembro-dezembro/2004. p. 122. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ref/a/Y6WLw8Cx9kBZ8bt6ZvwqbCz/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em 21 nov. 2024.

11 ROSADO, Maria José. O impacto do feminismo sobre o estudo das religiões. *Cadernos Pagu*, n. 16, p. 79-96, 2001. p. 84-85. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/cpa/a/YnYKS3QPKG5YhdjXbzWnhdw/?format=pdf> Acesso em: 21 nov. 2024.

12 JARSCHER, Haidi Jarschel; NANJARÍ, Cecília Castillo Nanjarí. Religião e violência simbólica contra as mulheres. *Fazendo Gênero*, Florianópolis, p. 1-8, 2008. p. 4. Disponível em: http://www.wwc2017.eventos.dype.com.br/fg8/sts/ST62/Jarschel-Nanjarí_62.pdf. Acesso em: 21 nov. 2024.

conforme Rosado Nunes.¹³ Essa dominação é elevada a um novo patamar com a entrada dos/das sexybots, onde o corpo feminino é totalmente apagado nas relações afetivas e sexuais, onde esses homens, como veremos na terceira seção desse artigo, encontram em máquinas para uso sexual a “reparação” desse mal primordial que o corpo da mulher representa dentro da camada sociorreligiosa. Esses robôs são construídos com o único propósito de serem o símbolo máximo da dominação sexual masculina, herdeiros da experiência religiosa patriarcal, segundo David Le Breton.¹⁴ O gênero feminino em robôs é uma representação máxima da negação das mulheres, pois as representam silenciada, submissa e privada de sentimentos próprios, de vontades e do prazer sexual, sujeitas exclusivamente à vontade e ao domínio dos homens.

Neste artigo, buscamos refletir a partir da categoria analítica de gênero sobre a representação de mulheres em máquinas (sexbot) e como as mesmas são utilizadas pelos homens. Antes de elencar algumas representações de mulheres em máquinas, seguem algumas reflexões sobre gênero como categoria de análise.

2. CATEGORIA ANALÍTICA DE GÊNERO

A motivação de Joan Wallach Scott para teorizar sobre gênero “era e é compartilhada com outras feministas e é abertamente política: apontar e modificar as desigualdades entre homens e mulheres”. Ela pretendeu propor uma análise sobre “como as hierarquias de gênero são construídas, legitimadas, contestadas e mantidas”¹⁵. Superando, dessa forma, o determinismo biológico que afirma: assim é uma mulher e assim é um homem. Há múltiplas formas de ser mulher e de ser homem. O uso da categoria de análise de gênero permite que se focalize e reflita sobre as relações entre homens e mulheres, mas também sobre as relações entre homens e homens e entre mulheres e mulheres.¹⁶ Segundo Scott, o gênero:

[...] tem duas partes e várias sub-partes. Elas são ligadas entre si, mas deveriam ser analiticamente distintas. O núcleo essencial da definição baseia-se na conexão integral entre duas proposições: o gênero é um elemento constitutivo de relações sociais baseado nas diferenças percebidas

13 ROSADO-NUNES, Maria José. Teologia Feminista e a crítica da razão religiosa patriarcal: entrevista com Ivone Gebara. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 14, n. 1, p. 294 – 304. 2006. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ref/a/ZZ7mhVDBZCMGLmnDMpBMhNS/?lang=pt>. Acesso em: 21 nov. 2024.

14 LE BRETON, David. *Adeus ao corpo*. 6. ed. Campinas: Papirus, 2013.

15 SCOTT, Joan Wallach. Prefácio a gender and politics of history. *Cadernos Pagu*, n. 3, p. 11-27, 1994. p. 14. Disponível em <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/1721/1705>. Acesso em: 21 nov. 2024.

16 ULRICH, Claudete Beise. Relações de Gênero. In: IECLB. *Relações de Gênero*. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: IECLB, 2013. p. 9.

entre os sexos, e o gênero é uma forma primeira de significar as relações de poder. As mudanças na organização das relações sociais correspondem sempre à mudança nas representações de poder, mas a direção da mudança não segue necessariamente um sentido único.¹⁷

A autora citada, no entanto, chama a atenção para a necessidade de extrapolar o uso descritivo do gênero, entendendo e demonstrando os mecanismos pelos quais o gênero opera em vários campos da vida em diferentes tempos. É necessário articular gênero como categoria analítica, “um meio de decodificar o sentido e de compreender as relações complexas entre diversas formas de interação humana”¹⁸ e o “gênero é uma forma primeira de significar as relações de poder”¹⁹. Neste sentido, ainda segundo a autora mencionada Scott, gênero implica em quatro elementos relacionados entre si:

[...] primeiro – símbolos culturalmente disponíveis que evocam representações múltiplas (freqüentemente contraditórias) – Eva e Maria, como símbolo da mulher, por exemplo, na tradição cristão do Ocidente, mas também mitos da luz e da escuridão, da purificação e da poluição, da inocência e da corrupção. Para os(as) historiadores(as), as questões interessantes são: quais as representações simbólicas evocadas, quais suas modalidades, em que contextos?

[...] Segundo – conceitos normativos que colocam em evidência interpretações do sentido dos símbolos que tentam limitar e conter as suas possibilidades metafóricas. Esses conceitos são expressos nas doutrinas religiosas, educativas, científicas, políticas ou jurídicas e tipicamente tomam a forma de uma oposição binária que afirma de forma categórica e sem equívoco o sentido do masculino e do feminino. [...] Um outro exemplo vem dos grupos religiosos fundamentalistas de hoje que querem necessariamente ligar as suas práticas à restauração do papel “tradicional” das mulheres, supostamente mais autêntico, enquanto que na realidade tem poucos antecedentes históricos que testemunhariam a realização incontestada de um tal papel.

O objetivo da nova pesquisa histórica é explodir a noção de fixidade, descobrir a natureza do debate ou da repressão que leva a aparência de uma permanência eterna na representação binária dos gêneros. Esse tipo de análise tem que incluir uma noção do político, tanto quanto uma referência às instituições e organizações sociais. Esse é o terceiro aspecto das relações de gênero.

O quarto aspecto do gênero é a identidade subjetiva. Conferências estabelecem distribuições de poder (um controle ou um acesso diferencial aos recursos materiais e simbólicos), o gênero torna-se implicado na concepção e na construção do poder em si.²⁰

17 SCOTT, Joan. Gênero: Uma categoria útil de análise histórica. *Educação e Realidade*, Porto Alegre, v. 16, n. 2, p. 5-22, jul./dez. 1990. p. 14.

18 SCOTT, 1990, p. 7-8.

19 SCOTT, 1990, p. 14.

20 SCOTT, 1990, p. 14-15.

O gênero como categoria de análise necessita perceber os símbolos e os conceitos normativos que são expressos nas doutrinas religiosas, nas organizações sociais, mas também nas mídias sociais, nas novas tecnologias e como estes formam o gênero, (re) afirmando uma posição binária e hierárquica entre o masculino e o feminino. “O conceito de gênero serve, assim, como uma ferramenta analítica que é, ao mesmo tempo, uma ferramenta política”²¹ tendo um caráter relacional²² e aponta para uma identidade subjetiva que não é fixa. Constata-se que há uma diversidade de gêneros que coexistem em cada sociedade, em cada comunidade e em cada pessoa. É possível que uma pessoa, ao longo de sua vida, modifique a sua visão de gênero, devido as transformações em sua própria pessoa e na sociedade, apresentando mudança de valores, normas e maneiras de entender a si mesma e às outras pessoas. Portanto, “certas atitudes não são naturais do ser humano, mas foram construídas no decorrer dos processos históricos, fortalecendo um jeito cultural de ser”²³. Neste sentido Judith Butler aponta para a performatividade de gênero.²⁴ Segundo a autora, as identidades de gênero são, performativamente, constituídas, em ato aberto a cisões, sujeito a paródias, autocríticas e exhibições hiperbólicas do natural. Segundo Butler,

Se o gênero são os significados culturais assumidos pelo corpo sexuado, não se pode dizer que ele decorra, de um sexo desta ou daquela maneira. Levada a seu limite lógico, a distinção sexo/gênero sugere uma descontinuidade radical entre corpos sexuais e gêneros culturalmente construídos.²⁵

Segundo Butler, “a performatividade não é, assim, um ato singular, pois ela é sempre uma reiteração de uma norma ou conjunto de normas”²⁶. A autora comenta que a repetição de certos gestos como comportamento de gênero, reitera os corpos sexuais, estruturas e cristaliza a regularização destes corpos como uma substância ou classe natural de ser. Nos corpos se reproduzem mundos ou se rompem com mundos. Neste sentido, as diferentes formas dos corpos se colocarem nas diferentes sociedades rompem com modelos masculinos e femininos colocados como verdades únicas. Há diversidade e pluralidade nos corpos e na forma destes corpos se constituírem na sociedade.

21 SCOTT, 1990, p. 16.

22 LOURO, Guacira Lopes. *Gênero, sexualidade e educação: uma perspectiva pós estruturalista*. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 22.

23 ULRICH, 2013, p. 10.

24 BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1990. p. 167.

25 BUTLER, 1990, p. 24.

26 BUTLER, Judith. *Corpos que Pesam: sobre os limites discursivos do sexo*. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva. In: LOURO, Guacira Lopes (Org.). *O Corpo Educado: pedagogias da sexualidade*. Belo Horizonte: Autêntica, 2001. p. 167.

O corpo é exposto como uma chave hermenêutica, uma questão epistemológica importante para repensar a relação com a sociedade, com a religião, com o conhecimento. O corpo não pertence somente ao mundo privado, mas sim ao mundo público. Por isto, em briga de marido e mulher se mete a colher sim, e se busca romper com o círculo da violência doméstica. Procura-se romper também com a heteronormatividade/heterossexualidade²⁷ como norma única para a sociedade, afirmando que os homens gays, por exemplo, têm o direito sim de andar de mãos dadas, de constituir uma família, de adotar uma criança, da mesma forma, as mulheres lésbicas e outras orientações de gênero. A construção de uma família necessita ser construída sob os laços do afeto e do cuidado.

3. SEXBOT: POR QUE ANALISAR GÊNERO EM MÁQUINAS E OS DESAFIOS PARA UMA ÉTICA FEMINISTA

O desenvolvimento humano é repleto de histórias, contos e mitos que expressam arquétipos e narrativas que descrevem a visão do ideal de mundo a ser perseguido. Em muitas dessas narrativas, a mulher é colocada no centro, como a pivô que estremece as estruturas patriarcais de seu tempo. Medusa transformando seus inimigos, em geral heróis mitológicos, em pedra; a Esfinge egípcia que devorava os viajantes que eram incapazes de responder suas charadas; Circe que encantava seus visitantes com sua beleza e comida transformando-os em animais desprovidos de humanidade; as sereias que encantavam os navegantes com belas canções para arrastá-los às profundezas dos mares. A imagem de mulheres fortes, sensuais e inteligentes sempre foi associada a jornadas perigosas e de fins trágicos, conforme Andrea Abalia Marijuán.²⁸

Mas dentro desse complexo jogo simbólico dos mitos, se destaca um, onde a figura da mulher “ideal” é apresentada: Pigmalião e Galateia. A história narra a paixão entre um homem e sua mulher de marfim, modelada a partir de seus desejos, livre das inconstâncias das relações humanas e da ação do tempo, um reflexo narcísico de si que nega a alteridade do outro.²⁹ Assim como a Virgem Maria, que se apresenta pura, o perfeito proporcional a Eva, que se perde em sua corrupção carnal, é esse ideal de mulher que se estende a todo imaginário ocidental

27 BUTLER, 1990, p. 176. “A heterossexualidade apresenta posições sexuais normativas que são intrinsecamente impossíveis de incorporar, e a impossibilidade persistente do identificar-se plenamente e sem incoerências com essas posições a revela não só como lei compulsória, mas como comédia inevitável.”

28 MARIJUÁN, Andrea Abalia. La rebelión de Galatea: autómatas, ciborgs y otras construcciones femeninas subversivas del siglo XXI. *UMÁTICA. Revista sobre Creación y Análisis de la Imagen*, n. 1, p. 33-56, 2018. p. 35. Disponível em: <https://revistas.uma.es/index.php/umatica/article/view/4743/5776>. Acesso em 24 nov. 2024.

29 BRETON, 2013, p. 164.

até a atualidade. Mulher essa esvaziada de seus desejos, não pensante, com seu corpo convertido em um instrumento a ser dominado, explicitado por Marijuán.³⁰ Galateia, Maria e diversas outras mulheres castas e santas das histórias do mundo ocidental, têm o seu corpo e pensamento negados pelo homem dominante. Essas narrativas revelam a presença de ódio ao corpo feminino (misoginia), louvando a submissão plena das mulheres, segundo Breton.³¹

Ao refletir sobre questões de gênero atribuídas às novas tecnologias, sejam robôs ou IA's ou a junção dos dois, é possível notar uma atualização dos mitos de Galateia e Maria, apontando que ainda hoje, essa forma como gênero é definido pelo ideário da heteronormatividade, mesmo elas não possuindo sexo biológico e muito menos desenvolvendo por si mesmas o conceito de gênero, sendo apenas uma linha de sua programação (que pode determinar o tipo de voz ou a qualquer aparato físico que o distingue). O gênero em robôs é por excelência uma construção, uma performance, derivada da ideia daqueles que os/as desenvolvem, onde na maioria das vezes, os criadores das máquinas/rôbôs são homens/hetero/brancos/ocidentais (possivelmente de tradição cristã), assim como o sujeito universal citado por Butler (1990), sendo eles *influencers* na compreensão e no impacto gerado ao atribuir determinadas características e funções a um robô baseado em sua concepção de gênero.³²

Em uma pesquisa realizada em 2009, por um grupo de pesquisadores, notou-se que robôs ditos femininos possuíam maior apelo para arrecadações de doação, quando usados por associações de caridade, para trabalhos de cuidado, se comparados a robôs masculinos.³³ Søråa aponta que, até 2010, a maioria das pesquisas sobre robótica que observava o gênero dos participantes, tinha como foco a maneira como homens e mulheres interagiam com as máquinas, sem levar em consideração o gênero da máquina, mesmo sendo o gênero uma característica humana que na maioria dos casos define a forma como os/as humanos/as se relacionam com o/a outro/a.³⁴

Em seu trabalho SØRAA põe lado a lado as ideias de Donna Haraway³⁵

30 MARIJÁN, 2018, p. 40;

31 BRETON, 2013, p. 164.

32 ENGSTROM, 2018, p. 16.

33 Veja SIEGEL, Mikey; BREAZEL, Cynthia; NORTON, Michael I. Persuasive robotics: the influence of robot gender on human behavior. In: *Proceedings of Intelligent Robots and Systems, IEEE/RSJ International Conference*, [S.l.]: IEEE, p. 2563-2568, 2009. p. 2566-2567. Disponível em: <https://dspace.mit.edu/bitstream/handle/1721.1/61618/Siegel-2009-Persuasive%20Robotics%20the%20influence%20of%20robot%20gender%20on%20human%20behavior.pdf?sequence=2&isAllowed=y>. Acesso em: 24 nov. 2024.

34 SØRAA, 2017, p. 100-110.

35 HARAWAY, Donna. "Um Manifesto para os Cyborgs: Ciência, Tecnologia e Feminismo Socialista na Década de 80". In: Heloisa Buarque de Hollanda (org.), *Tendências e Impasses: o feminismo como crítica da cultura*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994. p. 243-287.

e Jennifer Robertson³⁶, sendo que a primeira defende a ideia que ciborgue, como produto do encontro entre humano e máquina, sendo o protagonista da ruptura final com o ideal heteronormativo, mas apesar disso por outro lado a segunda argumenta que andróides e gínóides, entidades mecânicas que simulam o humano, são vítimas de um sexismo pós-humano, pois lhes são atribuídos gêneros e papéis a serem executados, muitas vezes relacionados aos lugares que heteronormativos/patriarcais são impostos a eles, tanto na visão de que os desenvolveu quanto na de seus usuários.³⁷

O exemplo mais extremo do impacto heteronormativo sobre essas tecnologias são as IAs denominadas *sexbot*. Em geral são IAs fracas, desenvolvidas para estabelecer relações íntimas entre humanos e máquinas. A manifestação física dessa IA é mediada por modelos de silicone, na maioria das vezes femininos, desenhados de acordo com o critério e desejo do seu proprietário.³⁸ A interação entre humano e IA pode ser via aplicativos de celular, como o *Realdoll^x*, que realiza sua campanha de marketing com a ideia do proprietário de possuir a “companheira perfeita na palma da mão”, onde ele poderá personalizar o avatar digital com as características físicas que ele deseja, alimentar a IA de informações para que ela desenvolva uma determinada personalidade. Elas são vendidas como uma leal amiga, prometendo um jogo de sedução entre humano e máquina que resultará em uma retribuição de “amor” por parte da IA, além da possibilidade de múltiplas parceiras com personalidades totalmente diferentes. Tudo isso por apenas US\$ 29,90 por ano.³⁹

A responsável pela produção do avatar físico das *sexbots Realdoll^x*, é a empresa de robótica *Realbotix*, que se denomina como uma companhia de pesquisa em alta tecnologia e produção das mais recentes IAs e robôs que irão construir o futuro⁴⁰. Eles são os responsáveis pela *Harmony*, a *sexbot* que é incorporada à IA *Realdoll^x*. Ela é uma cabeça robótica com diversos pontos de articulação no rosto, o que promove a interação com o humano em conversas, com movimento no pescoço, pálpebras e expressões.⁴¹ Outra companhia que

36 ROBERTSON, Jennifer. Gendering Humanoid Robots: Robo-Sexism in Japan. *Body & Society*, v. 16, n. 2, p. 1-36, 2010. Disponível em: <https://sgp1.digitaloceanspaces.com/proletarian-library/upload-books/2018-05-08/Gendering%20Humanoid%20Robots.pdf>. Acesso em: 24 nov. 2024.

37 SØRAA, 2017, p. 100-101.

38 MACKENZIE, Robin. Sexbots: replacements for sex workers? Ethical constraints on the design of sentient beings for utilitarian purposes. In: *Proceedings of the 2014 Workshops on Advances in Computer Entertainment Conference*. ACM, 2014. [s.p.]. Disponível em: <https://dl.acm.org/citation.cfm?id=2693789>. Acessado em: 24 nov. 2024.

39 REALDOLLx, 2019. Disponível em: <https://www.realdollx.ai/>. Acesso em 24 nov. 2024.

40 REALBOTIX, 2019. Disponível em: <https://realbotix.com/>. Acesso em 24 nov. 2024

41 REALDOLL, 2019. Disponível em: <https://www.realdoll.com/product/harmony-x/>. Acesso em 24 nov. 2024

oferece um produto similar é a *LumiDoll*, que além de vender as *sexbots*, possui uma rede de estabelecimentos, no quais a pessoa interessada pode apenas alugar um quarto e realizar todas as suas fantasias com essas máquinas.⁴²

Ao olhar para esses exemplos, fica explícito que, como refletimos, segundo Judith Butler, gênero e sexo são produtos de uma construção que é manifesta por meio da relação performativa com o corpo e da visão do leitor universal-hetero-masculino-branco, que irá determinar o gênero e as características físicas ideais para a satisfação de seu desejo, a partir dessa repetição/reprodução no virtual, ou no silicone, daquilo que muitas vezes não o é no mundo biológico. Joan Scott apontou sobre como as relações de poder se reproduzem na relação entre seres humanos. Em nossos estudos percebemos as relações de poder entre seres humanos e máquinas, afirmando relações de poder e controle, do masculino sob o feminino.

Importante lembrar que, mesmo que ontologicamente máquinas e IA's não possuam qualquer gênero ou sexo biológico, eles são criações humanas que refletem os desejos conscientes e inconscientes de seus criadores, que não criam uma *sexbot* ou robô feminino, mas sim, impõem à máquina o que ela/ele deve ser, segundo SØRAA. Na realidade não passam de uma versão caricata das relações de poder vigentes e de imposição de dominação, violenta, masculina e heteronormativa. As *sexbots* são uma representação exacerbada da figura feminina como propriedade do masculino, é a capitalização do símbolo feminino, se antes o pai transferia sua autoridade e direitos de propriedade para o marido, agora qualquer homem pode comprar esse direito com apenas um clique, como lembram Haidi Jarschel e Cecília Castilho Nanjarí.

Consideramos que é necessário refletir e aprofundar esse tema a partir de princípios éticos feministas, pois as mulheres continuam sendo coisificadas, inferiorizadas e subjugadas através das representações de gênero em máquinas. A tecnologia reproduz o sistema binário de poder, projetando as mulheres como aquela que servem como objeto do desejo ou que cuida da casa, do marido, dos filhos, dos idosos, afirmando a submissão, fortalecendo o machismo e o patriarcado. É necessário, portanto, trazer este debate para o cotidiano das escolas e das universidades, afirmando a igualdade de gênero, denunciando todos os tipos de opressão, desigualdades e violências.

A discussão ética feminista aponta para a necessidade de questionar a forma como é construído o gênero nas máquinas/robôs e como as mesmas reproduzem as mesmas relações hierárquicas de poder, fortalecendo relações de submissão, desigualdades e violências. A tecnologia necessita estar atenta ao

42 LUMIDOLLS. *About us*. 2019. Disponível em: <https://lumdolls.com/en/content/about-us>. Acesso em 24 nov. 2024.

gênero e construir também na relação seres humanos-máquinas representações que fortalecem e empoderam as mulheres no enfrentamento às violências e em suas lutas por direitos de igualdade e justiça social.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A tecnologia é parte importante e cada vez mais presente da vida humana, na qual cada vez mais as máquinas e programas têm sido utilizados para facilitar as tarefas cotidianas. Contudo é necessário refletir, a partir das mais variadas perspectivas, sobre diversas questões que permeiam esse cenário híbrido-biológico, a fim de compreender o impacto dessas tecnologias e artefatos tecnológicos sobre as relações humano-máquina, e como essas relações podem reforçar/atualizar papéis e relações de poder já existentes, e questionáveis, na sociedade. É fundamental ter em mente que, epistemologicamente, a ideia de robô já aponta para um sujeito mecanizado, vazio de sentido que está submetido/a um/a mestre/a e que, mesmo hoje, máquinas consideradas “inteligentes”, têm a capacidade de resolução de problemas medida por sua eficiência na função que exerce, sendo logo substituída por uma versão mais “recente, mais eficiente e sem erros” quando não mais atende a necessidade do usuário. A partir do momento em que essas máquinas assumem, por imposição de sua programação, algum papel de gênero, e esse sujeito mecânico representa um papel de subserviência ao seu mestre, reforça antigas relações de poder entre homens e mulheres.

Nos mitos e nas religiões, a presença de uma representação da mulher perfeita, formada a partir do desejo de seu criador e mestre, na qual o seu corpo e desejo não pertence mais a ela, e sim a seu senhor, a exemplo de Galateia e Maria, demonstra que o desejo e a mentalidade patriarcal se articulam para silenciar o sexo feminino, negando-lhe seu corpo e demonizando sua inteligência e independência. Veja-se Medusa e Esfinge, duas mulheres descritas como criaturas monstruosas que desafiam os padrões de vulnerabilidade desejado, o destino delas é a solidão e a morte. É esse arquétipo subserviente que tem sido reproduzido nas interfaces virtuais, nas quais o público ocidental se sente mais à vontade em ser servido por uma representação feminina do que masculina. A imposição de gênero e de papéis de submissão às máquinas torna-se um reflexo da imaginário ocidental-cristão-patriarcal que ainda permeiam as relações entre homens e mulheres, sendo as máquinas que performam como mulheres passam a ser a representação máxima da violência que mulheres biológicas ainda hoje sofrem. Por esse motivo é fundamental contemplar gênero como categoria de análise da tecnologia, para que a partir de uma crítica feminista se possa questionar as velhas relações reproduzidas em novas tecnologias. Assim como Scott (1990, 1994) sugere, é preciso refletir sobre as relações já pré-existent

mulher-homem, mulher-mulher e homem-homem, para garantir que na relação ser humano-máquina, velhos hábitos ocidentais de submissão e interiorização das mulheres não venham a ser reproduzidos.

A tecnologia e a construção de sexbots necessitam ser colocada sob suspeita, pois são formas do capitalismo patriarcal, neocolonial se reinventar e reproduzir. A pesquisa revelou paralelos na representação das mulheres em máquinas com discursos religiosos, colocando-as como subordinadas e submissas aos homens. No processo de criação da mulher-máquina, o homem é elevado ao papel de deus e a mulher é posta como um ser em situação de dependência do seu criador masculino. É necessário romper com o mito do homem-deus. Os homens são seres humanos como as mulheres. Eles não são deuses. São seres humanos e necessitam assim serem entendidos. É necessário suspeitar da indústria de sexbot, onde se reproduzem relações desiguais, de domínio e geralmente do homem sobre a mulher. O sistema capitalista, em sua fome de lucro, transforma o sexo, a sexualidade em mercadoria, objeto de compra, de uso e abuso. As relações que se constroem são de desumanização e de escravização pois a cultura da violência e do estupro é reproduzida na relação homem-sexbot.

A ética feminista, portanto, denuncia a técnica e a tecnologia que reproduz o sistema patriarcal, neocolonial, de dominação masculina, heteronormativo, capitalista, ocidental e cristão, que na relação homem-máquina, afirma a inferioridade das mulheres, tendo como modelo, por exemplo, Maria, mulher cristã e submissa. A ética feminista aponta para denúncia das relações de poder que calam, submetem, inferiorizam, colonizam, violentam as mulheres e propõe o diálogo aberto e crítico sobre as desigualdades, apontando para a transformação na construção de relações humanas igualitárias, justas, cidadãs e democráticas.

REFERÊNCIAS

- BUTLER, Judith. *Corpos que Pesam: sobre os limites discursivos do sexo*. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva. In: LOURO, Guacira Lopes (Org.). *O Corpo Educado: pedagogias da sexualidade*. Belo Horizonte: Autêntica, 2001. p. 151-172.
- BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1990.
- ENGSTROM, Ebba. Gendering of AI/Robots: Implications for Gender Equality amongst Youth Generations. In: NOVA, Eugenia; KAPOTE, Siddhesh; ENGSTROM, Ebba; ALVAREZ, Jose; SONAM, Smriti. *Unctad Youth Forum/world Investment Forum*. Geneva: Ariel Foundation International, 2018. p. 13-23. p. 14. Disponível em: <https://arielfoundation.org/wp-content/uploads/2019/01/AFI-Changemakers-and-UNCTAD-Delegates-Report-on-Technology-2019.pdf#page=13>. Acesso em: 21 nov. 2024.

HARAWAY, Donna. “Um Manifesto para os Cyborgs: Ciência, Tecnologia e Feminismo Socialista na Década de 80”. In: Heloisa Buarque de Hollanda (org.), *Tendências e Impasses: o feminismo como crítica da cultura*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994. p. 243-287.

JARSCHER, Haidi Jarschel; NANJARÍ, Cecília Castillo Nanjarí. Religião e violência simbólica contra as mulheres. *Fazendo Gênero*, Florianópolis, p. 1-8, 2008. p. 4. Disponível em: http://www.wwc2017.eventos.dype.com.br/fg8/sts/ST62/Jarschel-Nanjari_62.pdf. Acesso em: 21 nov. 2024.

KAUFMAN, Dora. Inteligência artificial: questões éticas a serem enfrentadas. In: *SIMPÓSIO NACIONAL ABCiber*. São Paulo: PUC, 2016, p. 1-16. p. 3. Disponível em: https://abciber.org.br/anaisletronicos/wp-content/uploads/2016/trabalhos/inteligencia_artificial_questoes_eticas_a_serem_enfrentadas_dora_kaufman.pdf. Acesso em: 21 nov. 2024.

KIMURA, Takeshi. Robotics and AI in the sociology of religion: a human imago roboticea. *Social Compass*, v. 64, n. 1, p. 3-22, jan. 2017. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/0037768616683326>. Acesso em: 21 nov. 2024.

LE BRETON, David. *Adeus ao corpo*. 6. ed. Campinas: Papirus, 2013.

LOURO, Guacira Lopes. *Gênero, sexualidade e educação: uma perspectiva pós estruturalista*. Petrópolis: Vozes, 1997.

LUMIDOLLS. *About us*. 2019. Disponível em: <https://lumidolls.com/en/content/about-us>. Acesso em: 24 nov. 2024.

MACKENZIE, Robin. Sexbots: replacements for sex workers? Ethical constraints on the design of sentient beings for utilitarian purposes. In: *Proceedings of the 2014 Workshops on Advances in Computer Entertainment Conference*. ACM, 2014. [s.p.]. Disponível em: <https://dl.acm.org/citation.cfm?id=2693789>. Acessado em: 24 nov. 2024.

MARIJUÁN, Andrea Abalia. La rebelión de Galatea: autómatas, cíborgs y otras construcciones femeninas subversivas del siglo XXI. *UMÁTICA. Revista sobre Creación y Análisis de la Imagen*, n. 1, p. 33-56, 2018. p. 35. Disponível em: <https://revistas.uma.es/index.php/umatica/article/view/4743/5776>. Acesso em 24 nov. 2024.

OLIVEIRA, José Antônio Colvara. *Robótica como interface da tomada de consciência da ação e do conhecimento do objeto, através de metacognição como propulsora da produção do conhecimento*. 2007. 96 f. + Anexos. Tese (Doutorado). Programa de Pós-graduação em Informática na Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2007. p. 47-49. Disponível em: <https://lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/14662/000666414.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em 21 nov. 2024.

PANETTA, Kasey. CIO's can separate AI hype from reality by considering these areas of risk and opportunity, *Smarter With Gartner*, feb. 2019. [n.p.]. Disponível em: <https://www.gartner.com/smarterwithgartner/the-cios-guide-to-artificial-intelligence/>. Acesso em: 24 nov. 2024.

REALBOTIX, 2019. Disponível em: <https://realbotix.com/>. Acesso em 24 nov. 2024.

REALDOLL, 2019. Disponível em: <https://www.realdoll.com/product/harmony-x/>. Acesso em 24 nov. 2024.

REALDOLL^x, 2019. Disponível em: <https://www.realdollx.ai/>. Acesso em 24 nov. 2024.

ROBERTSON, Jennifer. Gendering Humanoid Robots: Robo-Sexism in Japan. *Body & Society*, v. 16, n. 2, p. 1-36, 2010. Disponível em: <https://sgp1.digitaloceanspaces.com/proletarian-library/upload-books/2018-05-08/Gendering%20Humanoid%20Robots.pdf>. Acesso em: 24 nov. 2024.

ROSADO, Maria José. O impacto do feminismo sobre o estudo das religiões. *Cadernos Pagu*, n. 16, p. 79-96, 2001. p. 84-85. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/cpa/a/YnYKS3QPKG5YhdjXbzWnhdw/?format=pdf>. Acesso em: 21 nov. 2024.

ROSADO-NUNES, Maria José. Teologia Feminista e a crítica da razão religiosa patriarcal: entrevista com Ivone Gebara. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 14, n. 1, p. 294 – 304. 2006. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ref/a/ZZ7mhVDBZCMGLmnDMpBMhNS/?lang=pt>. Acesso em: 21 nov. 2024.

SCOTT, Joan Wallach. Prefácio a gender and politics of history. *Cadernos Pagu*, n. 3, p. 11-27, 1994. p. 14. Disponível em <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/1721/1705>. Acesso em: 21 nov. 2024.

SCOTT, Joan. Gênero: Uma categoria útil de análise histórica. *Educação e Realidade*, Porto Alegre, v. 16, n. 2, p. 5-22, jul./dez. 1990.

SIEGEL, Mikey; BREAZEL, Cynthia; NORTON, Michael I. Persuasive robotics: the influence of robot gender on human behavior. In: *Proceedings of Intelligent Robots and Systems, IEEE/RSJ International Conference*, [S.l.]: IEEE, p. 2563–2568, 2009. p. 2566-2567. Disponível em: <https://dspace.mit.edu/bitstream/handle/1721.1/61618/Siegel-2009-Persuasive%20Robotics%20the%20influence%20of%20robot%20gender%20on%20human%20behavior.pdf?sequence=2&isAllowed=y>. Acesso em: 24 nov. 2024.

SØRAA, Roger André. Mechanical genders: how do humans gender robots? *Gender, Technology and development*, v. 21, n. 1-2, p. 99-115, 2017. p. 99. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/09718524.2017.1385320>. Acesso em: 24 nov. 2024.

SOUZA, Sandra Duarte. Revista Mandrágora: Gênero e religião nos estudos feministas. *Estudos feministas*. Florianópolis, 12 (N.E.): 264, p. 122-130, setembro-dezembro/2004. p. 122. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ref/a/Y6WLw8Cx9kBZ8bt6ZvwqbCz/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em 21 nov. 2024.

STAMFORD, Conn. Gartner Identifies Five Emerging Technology Trends That Will Blur the Lines Between Human and Machine. *Gartner*, ago. 2018. [n.p.]. Disponível em: <https://www.gartner.com/en/newsroom/press-releases/2018-08-20-gartner-identifies-five-emerging-technology-trends-that-will-blur-the-lines-between-human-and-machine> . Acesso em: 21 nov. 2024.

ULRICH, Claudete Beise. Relações de Gênero. In: IECLB. *Relações de Gênero*. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: IECLB, 2013.

XIN, Yang; KONG, Lingshuang; LIU, Zhi; et al. Machine learning and deep learning methods for cybersecurity. *IEEE Access*, v. 6, p. 35365-35381, 2018. p. 35366. Disponível em: <https://ieeexplore.ieee.org/stamp/stamp.jsp?arnumber=8359287>. Acesso em: 23 nov. 2024.

O GÊNERO COMO IDEOLOGIA: ECOS DO CATOLICISMO HIERÁRQUICO

Reuber Côgo Daltio

INTRODUÇÃO

Sem sombra de dúvidas, o Pontificado do Papa Francisco será um divisor de águas na história da Igreja Católica, sobretudo na sua prática pastoral. Enquanto João XXIII e Paulo VI, com o Concílio Vaticano II, abriram as “janelas”¹ da Igreja para a maior renovação eclesial do século XX, o Papa Francisco inaugurou uma Igreja de “portas abertas” contra estruturas caducas incapazes de acolhimento e, ao mesmo tempo, uma “Igreja em saída” para as “periferias existenciais”², uma Igreja que vai ao encontro dos que sofrem quaisquer formas de injustiças, conflitos e carências. Uma aproximação aos pobres e miseráveis, migrantes e refugiados, idosos e doentes, ameaçados e injustiçados (principalmente com a “tolerância zero” em relação ao abuso de crianças e adolescentes por parte do clero)³ e até, para surpresa e “assombro” de alguns, a aproximação dos gays, lésbicas e transexuais opondo-se consideravelmente aos preconceitos religiosos historicamente construídos.⁴

1 Cf. SOUZA, Ney de. GOMES, Edgar da Silva. Os Papas do Vaticano II e o diálogo com a sociedade contemporânea. *Teocomunicação*: V.44, n.1, p.10. jan-abr 2014. Disponível em: <<http://revistas-eletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/teo/article/view/18264/11689>> Acesso em: 29 ago. 2018.

2 Os termos “portas abertas”, “Igreja em saída” e “periferias existenciais” são palavras chaves da primeira Exortação Apostólica do Papa Francisco sobre o Anúncio do Evangelho e uma amostra de como quer ser o Pontificado do Papa argentino (acolhimento interno, estado permanente de missão, descentralização e destinação preferencial do anúncio aos mais sofridos). FRANCISCO, Papa. Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*. Vaticano, 2013. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco-esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html>. Acesso em 27 ago. 2018.

3 Com uma carta apostólica em forma de *motu proprio* o Papa suspenderá de ordens, destituirá dos cargos ou mesmo reduzirá ao estado leigo, Bispos, Eparcas ou Superiores Maiores que negligenciarem diligências acobertando casos de crime de pedofilia ou abuso de vulneráveis. FRANCISCO, Papa. *Lettera Apostolica in forma di “Motu Proprio” Come una madre amorevole*. Vaticano, 2016. Disponível em: <https://w2.vatican.va/content/francesco/it/apost_letters/documents/papa-francesco_lettera-ap_20160604_come-una-madre-amorevole.pdf>. Acesso em: 28 ago. 2018.

4 Cf. LIMA, Luis Corrêa. Os LGBT e o pontificado de Francisco. *Perspectiva teológica*: Belo Horizonte, v.48, n.1, p.117-143. Disponível em: <<http://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/3481/3588>>. Acesso em: 29 ago. 2018.

Suas exortações e atitudes reverberam em toda a Igreja: nas Conferências Episcopais e nas Dioceses; paróquias e comunidades; faculdades e universidades Católicas envolvendo seus teólogos e teólogas e principalmente a mídia mundial; todos parecem de olhos e ouvidos atentos ao chefe da denominação religiosa de mais de 1,3 bilhão de fiéis⁵. Segundo a BBC, “Francisco imprimiu à conservadora instituição (Igreja) uma personalidade mais carismática, além de se envolver em questões mundiais urgentes”⁶. A defesa da família frente ao capitalismo, temas de ecologia e cuidado da Terra, a promoção da paz entre os povos, o acolhimento aos refugiados, o alerta sobre crise migratória e até mesmo a retomada das relações diplomáticas entre Estados Unidos e Cuba, são-lhe atribuídas.⁷

Porém, mesmo com a teologia católica com pretensão diálogo com a comunidade científica - diálogo este sancionado e incentivado pelo seu atual pontificado⁸- o amadurecimento de algumas temáticas não encontrou a mesma abertura. Temáticas como: o matrimônio do clero ocidental, a ascensão hierárquica da mulher, a sacramentalidade da união de pessoas do mesmo sexo e a aceitação do aborto voluntário parecem, para este Pontificado, muros intransponíveis. Isso se pôde notar na “cruzada”⁹, levantada pelos católicos romanos em diversas Conferências Episcopais, contra a *Gender Theory* (Os Estudos de Gênero). Esta temática tem sido, de modo especial, duramente combatida nos textos da hierarquia eclesiástica, na Exortação Apostólica Pós-Sinodal *Amoris Laetitia* e nas catequese e pronunciamentos do atual Papa por ser “altamente perniciosa à Família”. As Conferências Episcopais e a hierarquia, em muitos países, incluindo o Brasil seguem este discurso e produzem intenso material combativo ao que chamam “ideologia de gênero” e influenciam até mesmo as políticas públicas.

Mesmo que, para as teóricas feministas, como as filósofas Judith Butler¹⁰ e

5 Segundo o Anuário Estatístico da Igreja Católica de 2016 os católicos batizados somam 1.299.000, um aumento de 1,1 % em relação a 2015. Cf. O anuário pontifício 2018 e o *annuarium statisticum ecclesiae*. Vatican news: cidade do vaticano, 17 de junho de 2018. Disponível em: <https://www.vaticannews.va/pt/vaticano/news/2018-06/anuário-pontifício-2018-annuarium-statisticum-ecclesiae.html>. Acesso em: 29 ago. 2018.

6 O LEGADO dos cinco primeiros anos de Francisco, o Papa que desceu do trono. BBC News Brasil: São Paulo, 12 de março de 2018. Disponível em: < <https://www.bbc.com/portuguese/internacional-43339864> >. Acesso em 30 abr. 2018.

7 O LEGADO..., 2018.

8 Cf. FRANCISCO, 2013. N.106.

9 Termo medieval cunhado no Concílio de Clermont, convocado pelo Papa Urbano II, que designava a luta dos cristãos para recuperar a Terra Santa (Jerusalém) em poder do Islã. Devem ser vistas como expressão de fé. Cf. MATOS, Henrique Cristiano José de. Introdução à história da Igreja. Belo Horizonte: Editora O lutador, 1987. p.87.

10 Judith Butler é uma filósofa pós-estruturalista estadunidense, uma das principais teóricas da questão contemporânea do feminismo, teoria queer, filosofia política e ética. BUTLER, Judith. Problemas de gênero: feminino e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

Joan Scott¹¹, ainda não se possa falar de uma compreensão “unânime e unívoca do significado de gênero até porque se trata de uma categoria em aberto” (...) “despolitizada e, por isso, inofensiva à ordem hegemônica”¹², parece pairar sobre o catolicismo, em tempos de Francisco, um temor todo especial.¹³ O que motiva esta “cruzada” católica da hierarquia e fiéis contra os Estudos de Gênero? Estes estudos seriam uma revolução antropológica que poriam em risco o valor inviolável da família cristã católica. Seria possível descobrir alternativas para um diálogo entre estes dois campos para a construção de um mundo tolerante, sobretudo a partir de teologias feministas católicas?

Para alguns defensores do Estado laico e secular, aquilo que esperava Voltaire ao citar Jean Meslier quando afirmou que “o ser humano só será realmente livre quando o último rei for enforcado nas tripas do último padre” é metaforicamente o inevitável para o fim do controle privilegiado, androcêntrico, heteronormativo e patriarcal da religião e moral católica sobre o “segundo sexo”. Esta dissertação se propõe a pesquisar similarmente a Anthony Favier, que em território francês, perguntava-se “se os estudos de gênero fazem problema ao Catolicismo ou são particularmente reveladores daquilo que faz problema para o Catolicismo?”¹⁴, porém essa pesquisa revelará resultados humildemente tupiniquins.

1. A GÊNESE DA IDEOLOGIA

As manifestações públicas de agentes religiosos e as discussões acaloradas, vez por outra violentas de parlamentares evangélicos e católicos contra a inclusão do termo “gênero” no Plano Nacional de Educação (PNE) 2014-2024 em 2014, promoveram inúmeros debates e produções acadêmicas sobre o papel e a influência da religião no Estado laico brasileiro. O próprio texto introdutório

11 Joan Scott é professora da Escola de Ciências Sociais do Instituto de altos Estudos de Princeton, Nova Jersey. É especialista na história do movimento operário no século XIX e do feminismo na França. É, sem dúvida, uma das mais importantes teóricas sobre o uso da categoria gênero em história. SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil para análise histórica. Tradução de Cristine Rufino Dabat e Maria Betânia Ávila. Disponível em: < https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/185058/mod_resource/content/2/G%C3%AAnero-Joan%20Scott.pdf>. Acesso em: 31 ago. 2018.

12 SANTOS, Naira Pinheiro dos. COELHO, Fernanda Maria Feitosa. A mobilização católica contra a “ideologia de gênero” nas tramitações do plano nacional de educação brasileiro. *Religare*: Paraíba, v.13, n.1, jul.2016, p.29. Disponível em <<http://www.periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/religare/article/view/30798/16536>>. Acesso em: 31 ago. 2018.

13 TOLDY, Teresa; HENRIQUES, Fernanda; UBIETA, Carmen Bernabé. A “ideologia de gênero” da Igreja Católica. *Ex æquo*: Portugal, n.º 37, 2018, p. 9. Disponível em: <<https://doi.org/10.22355/exaequo.2018.37.01>>. Acesso em: 31 ago. 2018.

14 Epígrafe do artigo de ROSADO-NUNES, Maria José Fontenela. A “ideologia de gênero” na discussão do PNE: a intervenção da hierarquia católica. *Horizonte*: Belo Horizonte v.13, n.39, p.1238. jul-set.2015. Disponível em <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.21755841.2015v13n39p1237/8629>>. Acesso em: 30 ago.2018.

ao PNE, sobre a história do PNE e os desafios da nova lei, de Paulo Sena¹⁵, marcou as peças realizadas antes da aprovação pelo Senado Federal.

A mais ruidosa polêmica diz respeito à alteração da diretriz que previa a superação das desigualdades educacionais (inciso III do art. 2º do substitutivo da Câmara). O Senado alterou esse dispositivo, retirando a ênfase na promoção da “igualdade racial, regional, **de gênero** e de orientação sexual”, expressão substituída por “cidadania e na erradicação de todas as formas de discriminação”. A contenda terminou favorável ao Senado, com a aprovação do destaque para manter seu texto.¹⁶

Para essa “cruzada” o Padre Paulo Ricardo de Azevedo Júnior¹⁷, da Igreja Católica Romana, movimentou a internet em seu site *Christo Nihil Praeponere* (www.padrepauloricardo.org) e conclamou a toda a sociedade cristã a mobilizar-se contra uma “agenda de gênero”.

Não é possível entrar na guerra cultural sem fazer o dever de casa, coisa que o *Gender Establishment* já fez – de modo bem feito e há muito tempo. Para entender como esta coalizão maligna trabalha, é preciso recorrer às obras que ela produziu e aos textos que ela engendra, por exemplo, na ONU. A Conferência de Pequim já traz, em seus documentos oficiais, a palavra “gênero”. Tratou-se do resultado de um trabalho meticulosamente articulado, como se conclui a leitura do livro “The Gender Agenda”, de Dale O’Leary.¹⁸

Este termo “agenda de gênero” foi cunhado a partir da tradução do livro de Dale O’Leary¹⁹, sobre o qual o padre Paulo se debruça para levantar a bandeira contra o que se vai chamar “ideologia de gênero” – “a ideologia mais radical da história”²⁰, e que tem por objetivo, segundo ele, a total aniquilação da família tradicional segundo princípios marxistas metodicamente planejados

15 Consultor legislativo da câmara dos deputados - área XV (Educação, Cultura e Desporto).

16 BRASIL. [Plano Nacional de Educação (PNE)]: Lei nº 13.005, de 25 de junho de 2014, que aprova o Plano Nacional de Educação (PNE) e dá outras providências. – Brasília: Câmara dos Deputados, Edições Câmara, 2014, p.22. Disponível em: <<http://www.observatoriodopne.org.br/uploads/reference/file/439/documento-referencia.pdf>>. Acesso em: 23 ago. 2018.

17 Presbítero católico da Arquidiocese de Cuiabá – MT. É licenciado em Filosofia pelas Faculdades Unidas Católicas de Mato Grosso – FUCMAT, Campo Grande, MS (1987), bacharel em Teologia (1991) e mestre em Direito Canônico (1993) pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma). Possui um canal no You Tube com mais de 430.000 inscritos e uma página na internet chamada CNP (Christo Nihil Praeponere – A nada dar mais valor que a Cristo com mais de 1,2 milhão de acessos. Cf. CNP<<https://padrepauloricardo.org/>>.

18 CHRISTO NIHIL PRAEPONERE. Sexo ou gênero? De 6 out. 2013. Disponível em: <<https://padrepauloricardo.org/episodios/sexo-ou-genero/#texto>>. Acesso em: 30 ago. 2018.

19 O’LEARY, Dale. *The gender agenda: redefining equality*. Vital Issues Press: Lousiana – USA, 1997.

20 CHRSTO NIHIL PRAEPONERE, 2013.

desde às Conferências Internacionais sobre a População do Cairo (1994) e a Conferência Mundial da Mulher em Pequim (1995) firmando-se nas bases das filosofias feministas.

Na Agenda do Gênero, O'Leary retomou as feministas do gênero, acusando-as de marxistas e promotoras de uma “ideologia” que carece de respeito às diferenças biológicas e apela à “guerra dos sexos”; Também assinala que a idéia da construção social dos papéis de gênero visa a “abolição da natureza humana” e impedir que as mulheres cumpram o seu papel cuidador. Segundo a autora, a “agenda de gênero” visa construir um mundo com menos pessoas, mais prazer sexual, sem diferenças entre homens e mulheres, sem mães em tempo integral. Para atingir esses objetivos, procuramos garantir: 1. Acesso gratuito à contracepção e ao aborto; 2. Promover a homossexualidade; 3. Oferecer educação sexual a crianças e jovens para estimular a experimentação sexual; 4. A abolição dos direitos dos pais de educar os filhos; 5. Estabelecer paridade entre homens e mulheres no local de trabalho, promovendo a inserção das mulheres no mercado de trabalho; e 6. Desacreditar as religiões que se opõem a este projeto.²¹

Toda essa reflexão faz parte do acervo de informações que a hierarquia da Igreja Católica entende por “ideologia de gênero”, termo usado pela primeira vez, entre os sacerdotes, pelo Monsenhor Michel Schooyans, um sacerdote católico belga, demógrafo, filósofo e teólogo e que fez um exaustivo trabalho sobre as Nações Unidas na década de 90 e publicado em um livro com o prefácio do então Cardeal Yosef Ratzinger (Papa Bento XVI). Para Shoooyans liberalismo, eugenismo, neomalthusianismo, nazismo, fascismo, comunismo, socialismo, etc., são engenhos de uma única ideologia: a ideologia da morte.

Julgamos ter pedido contas ao comunismo, ao fascismo, ao nazismo; mas não arrancamos das nossas mentalidades o que há de mais perverso nestas ideologias: a familiaridade com a morte. Na verdade, as ideologias da morte passam por uma recuperação de actualidade e até tendem a sofisticar-se.²²

Segundo Shoooyans, são várias as ideologias daí resultantes, inclusive o gênero e sobre o qual ele destina um capítulo inteiro do seu livro chamado “A coligação ideológica do Gênero”. Nele, Shoooyans revisita o socialismo e o liberalismo para, a partir da coligação dos dois partidos, explicar o gênero como uma ideologia sofisticada para legitimar o controle populacional pelo Estado e pelo mercado.

21 MENA-LÓPEZ, Maricel y ARISTIZÁBAL, Fidel Mauricio Ramírez. Falacias discursivas e ideologia de género. *Ex æquo*: Portugal, n.º 37, 2018, pp. 19-31. Disponível em: < <https://doi.org/10.22355/exaequo.2018.37.02> >. Acesso em: 30 ago.2018. (tradução nossa)

22 SCHOOPYANS, Michel. *O Evangelho perante a desordem mundial*. Grifo: Lisboa, 2000, p.32.

A influência conjunta das tradições socialistas e liberal é particularmente impressionante nas duas principais ideologias antívida da actualidade: a ideologia do “gênero” (em inglês, gender), e a do “novo paradigma”. Embora muito deva ao liberalismo neomalthusiano, a ideologia do “gênero” é fortemente influenciada por Marx e Engels. Actualmente impregna a maior parte das organizações internacionais que tratam do controle da vida.²³

A partir das obras “A Ideologia Alemã” e “A Origem da Família da Propriedade Privada e do Estado”, de Marx e Engels, Shoooyans demonstra que o objetivo primevo do comunismo/socialismo é acabar com as classes sociais, superando a primeira forma de dominação que é a da mulher, pelo homem. “A família tem que desaparecer, porque não é lugar de complementaridade, mas de oposição” e continua “e quem há de fazer essa revolução será a classe oprimida, ou seja, a classe das mulheres”²⁴.

[...] intervém diretamente no desenvolvimento histórico é o fato de os homens, que em cada dia renovam a sua própria vida, criarem outros homens, reproduzirem-se: é a relação entre o homem e a mulher, os pais e os filhos, a família. Esta família, que é inicialmente a única relação social, transforma-se numa relação subalterna (exceto na Alemanha) quando o acréscimo das necessidades engendra novas relações sociais e o crescimento da população dá origem a novas necessidades; deve-se, por conseguinte, abordar e desenvolver este tema da família a partir dos fatos empíricos existentes e não do “conceito de família”, como é hábito fazer-se na Alemanha.

Esta divisão do trabalho, que implica todas estas contradições e repousa por sua vez sobre a divisão natural do trabalho na família e sobre a divisão da sociedade em famílias isoladas e opostas, implica simultaneamente a repartição do trabalho e dos seus produtos, distribuição desigual tanto em qualidade como em quantidade; dá portanto origem à propriedades cuja primeira forma, o seu germe, reside na família, onde a mulher e as crianças são escravas do homem.²⁵

O Papa Bento XVI foi o primeiro pontífice a assinalar num discurso à Cúria Romana por ocasião do natal do ano de 2012 a sua preocupação com os vocábulos *gender* - gênero, citando inclusive um rabino francês que usa Simone de Beauvoir como origem do movimento revolucionário antropológico que vem de encontro ao cabedal do pensamento católico a cerca da família (criação, natureza, modelo pai-mãe-filho).

23 SCHOOYANS, 2000. p.53.

24 Schooyans, 2000, p.56-57.

25 MARX, Karl. ENGELS, Frederick. A Ideologia alemã. Ed. Ridendo castigat mores, 1999. In: <http://www.ebooksbrasil.org/adobeebook/ideologiaalema.pdf> > Acesso em: 31 ago.2018.

Num tratado cuidadosamente documentado e profundamente comovente, o rabino-chefe de França, Gilles Bernheim, mostrou que o ataque à forma autêntica da família (constituída por pai, mãe e filho), ao qual nos encontramos hoje expostos – um verdadeiro atentado –, atinge uma dimensão ainda mais profunda. Se antes tínhamos visto como causa da crise da família um mal-entendido acerca da essência da liberdade humana, agora torna-se claro que aqui está em jogo a visão do próprio ser, do que significa realmente ser homem. Ele cita o célebre aforismo de Simone de Beauvoir: «Não se nasce mulher; fazem-na mulher – *On ne naît pas femme, on le devient*». Nestas palavras, manifesta-se o fundamento daquilo que hoje, sob o **vocabulo «gender» - género**, é apresentado como nova filosofia da sexualidade. De acordo com tal filosofia, o sexo já não é um dado originário da natureza que o homem deve aceitar e preencher pessoalmente de significado, mas uma função social que cada qual decide autonomamente, enquanto até agora era a sociedade quem a decidia. Salta aos olhos a profunda falsidade desta teoria e da revolução antropológica que lhe está subjacente. O homem contesta o facto de possuir uma natureza pré-constituída pela sua corporeidade, que caracteriza o ser humano. Nega a sua própria natureza, decidindo que esta não lhe é dada como um facto pré-constituído, mas é ele próprio quem a cria. De acordo com a narração bíblica da criação, pertence à essência da criatura humana ter sido criada por Deus como homem ou como mulher. Esta dualidade é essencial para o ser humano, como Deus o fez. É precisamente esta dualidade como ponto de partida que é contestada. Deixou de ser válido aquilo que se lê na narração da criação: «Ele os criou homem e mulher» (*Gn* 1, 27). Isto deixou de ser válido, para valer que não foi Ele que os criou homem e mulher; mas teria sido a sociedade a determiná-lo até agora, ao passo que agora somos nós mesmos a decidir sobre isto. Homem e mulher como realidade da criação, como natureza da pessoa humana, já não existem. O homem contesta a sua própria natureza; agora, é só espírito e vontade. A manipulação da natureza, que hoje deploramos relativamente ao meio ambiente, torna-se aqui a escolha básica do homem a respeito de si mesmo. Agora existe apenas o homem em abstracto, que em seguida escolhe para si, autonomamente, qualquer coisa como sua natureza. Homem e mulher são contestados como exigência, ditada pela criação, de haver formas da pessoa humana que se completam mutuamente. Se, porém, não há a dualidade de homem e mulher como um dado da criação, então deixa de existir também a família como realidade pré-estabelecida pela criação. Mas, em tal caso, também a prole perdeu o lugar que até agora lhe competia, e a dignidade particular que lhe é própria; Bernheim mostra como o filho, de sujeito jurídico que era com direito próprio, passe agora necessariamente a objecto, ao qual se tem direito e que, como objecto de um direito, se pode adquirir. Onde a liberdade do fazer se torna liberdade de fazer-se por si mesmo, chega-se necessariamente a negar o próprio Criador; e, consequentemente, o próprio homem como criatura de Deus, como imagem de Deus, é degradado na essência do seu ser. Na luta pela família, está em jogo o próprio homem. E torna-se evidente que, onde Deus é negado, dissolve-se também a dignidade do homem. Quem defende Deus, defende o homem.²⁶

26 BENTO XVI, Papa. *Discurso do Papa Bento XVI à Cúria Romana na apresentação dos votos natalícios*. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2012/december/documents/hf_ben-xvi_spe_20121221_auguri-curia.html>. Acesso em 22 jul.2018.

A “ideologia de gênero” circulou então pelas Conferências Episcopais de vários países, sobretudo no Peru²⁷ que elaborou um grande documento, talvez o mais extenso sobre o tema, seguido pela Conferência Episcopal Portuguesa. Muitas outras Conferências Episcopais e Dioceses em todo mundo começaram então a adotar o termo “ideologia de gênero” e produziram cartilhas catequéticas populares, distribuídas nas igrejas para alertar os seus fiéis sobre essa “ideologia” que, segundo os mesmos ameaça a concepção natural de homem e mulher, matrimônio e conseqüentemente a família tradicional cristã. O ápice desse acolhimento hierárquico do termo “ideologia de gênero” foi explicitado na Exortação Apostólica Pós-Sinodal *Amoris Laetitia* do Papa Francisco na primeira metade do parágrafo 56, descrito abaixo:

Outro desafio surge de várias formas duma ideologia genericamente chamada *gender*, que nega a diferença e a reciprocidade natural de homem e mulher. Prevê uma sociedade sem diferenças de sexo, e esvazia base antropológica da família. Esta ideologia leva a projetos educativos e diretrizes legislativas que promovem uma identidade pessoal e uma intimidade afetiva radicalmente desvinculadas da diversidade biológica entre homem e mulher. A identidade humana é determinada por uma opção individualista, que também muda com o tempo. Preocupa o fato de que algumas ideologias deste tipo, que pretendem dar resposta a certas aspirações por vezes compreensíveis, procurarem impor-se como pensamento único que determina até mesmo a educação das crianças. É preciso não esquecer que sexo biológico (sex) e função sociocultural do sexo (*gender*) podem-se distinguir, mas não separar.²⁸

Além da *Amoris Laetitia*, o Papa Francisco é o pontífice que mais tem enveredado uma luta contra os estudos de gênero principalmente em seus discursos públicos e ou viagens apostólicas que serão resgatadas ao longo deste estudo, pois reforçam e legitimam a ação dos outros líderes católicos em todo o mundo.

2. A INFLUÊNCIA DA “IDEOLOGIA” DE GÊNERO

As eleições para a executiva e legislativa estaduais e nacional no Brasil são um caso notório da influência do discurso religioso. O candidato mais bem encaminhado para a vitória no segundo turno, Jair Messias Bolsonaro do PSL (Partido Social Liberal – de tendência ultra-conservadora) impulsionou a sua candidatura utilizando-se de uma campanha aberta contra a “ideologia de

27 CONFERÊNCIA EPISCOPAL PERUANA. A ideologia de gênero: seus perigos e alcances. Lima, Peru 09 de junho de 2008. Disponível em: http://img.cancaonova.com/noticias/pdf/281960_IdeologiaDeGenero_Perigos_EAlcances_Conferencia_EpiscopalPeruana.pdf. Acesso em: 10 jun. 2018.

28 FRANCISCO, Papa. Exortação Apostólica Pós-Sinodal *Amoris Laetitia*. n.56, p.48. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia_po.pdf. Acesso em: 01 jun. 2018.

gênero” nas escolas, acusando o seu oponente (Fernando Haddad do Partido dos Trabalhadores – PT) até mesmo de distribuir um “Kit Gay” (já negado pelo Ministério da Educação) para influenciar crianças na escola a alterar a sua sexualidade.

A aprovação Plano Nacional de Educação PNE (Lei 13.005/2014) para o decênio 2014 a 2018, ficou marcada pela oposição de católicos e evangélicos à utilização do termo “gênero” no documento com manifestações muito acirradas e discursos acalorados contra a “ideologia de gênero”. Aqui se pode usar o tradicional provérbio árabe “o inimigo do meu inimigo é o meu amigo”, protagonizando uma verdadeira “cruzada” católica e evangélica contra os apoiadores da discussão do gênero nas escolas que visavam simplesmente minimizar o discurso de ódio e da violência, principalmente contra as mulheres e grupos LGBTI+ cada vez mais crescente no Brasil.

O discurso religioso associando os Estudos de Gênero à uma ideologia a ser combatida exonera-se no cuidado de estudá-lo provocando assim uma desconhecimento assmiliado pelo senso comum. As próprias teóricas dos Estudos de Gênero compreendem que o gênero é ainda um conceito “em construção” e não merecia toda esta poltização contrária, pois é uma constatação da real situação de muitas pessoas que, por sua condição, sofrem violência ou discriminação de gênero, sendo as mulheres as primeiras a levantar a bandeira contra o preconceito do machismo historicamente constituído e sustentado pelo discurso patriarcal, discurso este utilizado nos cultos religiosos, na hierarquização dos membros e na interpretação da própria Bíblia.

A ação de políticos religiosos, nesse contexto, hierarquiza cidadãos e cidadãs, relegando a todo aquele e aquela que não vive com o que é colocado como *natural* a ausência do reconhecimento e proteção do Estado e, portanto, privando-os de direitos plenos e contrariando os princípios de uma democracia real e da laicidade. Nesse sentido, o retrocesso das discussões que envolveram o PNE 2014-2024 constitui novas formas de obstaculização desses mesmos direitos e, portanto, prolonga a discriminação das chamadas minorias, inclusive com o apoio da população dominante, que pela proximidade de sentido, não se percebe (em diferentes fatores e níveis de exclusão, interseccionalmente) participante das hierarquias e da realidade de gênero²⁹.

Ao se propor um acurado estudo das “ideologias” presentes tanto de um lado como de outro, tentar-se-á desmistificar o senso comum que, marcado e dominado por um discurso de medo, utilizado pelos líderes católico, deixa de enriquecer-se com um instrumento de acolhimento do diferente (alteridade),

29 COELHO, Fernanda Marina Feitosa. Ideologia de gênero: os porquês e suas consequências no contexto do Plano Nacional de Educação Brasileiro 2014-2024. In: *Mandrágora*, v.23. n. 2, 2017, p. 275.

denúncia das injustiças sociais e violências e de fomentação dos Direitos Humanos e ainda respeito mútuo, tão caro aos teóricos e teóricas dos Estudos de Gênero e do feminismo e que fazem-se tão imprescindíveis em nossa sociedade.

3. O DISCURSO DA SALVAÇÃO DA FAMÍLIA

Nos parágrafos 28 e 29 da Exortação Apostólica o Papa apresenta uma pequena síntese sobre o entendimento da Igreja sobre a família. É digno de nota que no texto, baseado em perícopes dos Salmos 27/26 e 131/130 e do profeta Oséias (11,1.3-4), o Papa entende como desejo de Deus que as relações família seja imagem das relações entre as pessoas da Trindade.

No horizonte do amor, essencial na experiência cristã do matrimônio e da família, destaca-se ainda outra virtude, um pouco ignorada nestes tempos de relações frenéticas e superficiais: a ternura. [...] Com este olhar feito de fé e amor, de graça e compromisso, de família humana e Trindade divina, contemplamos a família que a Palavra de Deus confia nas mãos do marido, da esposa e dos filhos, para que formem uma comunhão de pessoas que seja imagem da união entre o Pai, o Filho e o Espírito Santo. Por sua vez, a atividade geradora e educativa é um reflexo da obra criadora do Pai. A família é chamada a compartilhar oração diária, a leitura da Palavra de Deus e a comunhão eucarística, para fazer crescer o amor e tornar-se cada vez mais um templo onde habita o Espírito.³⁰

Para Ivone Gebara “há uma idéia de perfeição meio obscura que nos habita e nos faz buscar o homem perfeito, a mulher perfeita, a família perfeita, a comunidade perfeita, como se o ideal da vida fosse a realização de uma perfeição projetada que não sabemos o que é”³¹. Essa idéia de perfeição, herdada do platonismo e revisitado por Santo Agostinho constituiu as bases da tradição teológica ocidental. Segundo ROCHA, esta tradição “em grande medida, se constrói sobre pressupostos metafísicos que delineiam o horizonte a partir do qual se conceberá a revelação durante a maior parte do tempo.” e continua: “nesse cenário, a vida é vista como criação e dádiva divinas e sua finalidade se materializa no viver conforme a vontade de Deus (...), pois a idéia de Deus se coloca como ‘causa primeira’”³². Essa idealização continua quando o Papa Francisco sugere, como iluminação para as vicissitudes das famílias “reais”, os exemplos da Sagrada Família de Nazaré, como observa Gebara:

30 FRANCISCO, 2016. n.28-29.

31 SANTOS, João Vítor. A igreja solteira, masculina e hierárquica que fala à família. Entrevista especial com Ivone Gebara. *IHU entrevistas*, 17 abr 2016. Disponível em <www.ihu.unisinos.br>. Acesso em: 19 jul. 2018.

32 ROCHA, Abdruschim Schaeffer. *Revelação e vulnerabilidade: caminhos para uma hermenêutica da revelação a partir de uma presença-ausência*. Rio de Janeiro, 2015, p.6.80 (tese de doutorado). Disponível em < www.maxwell.vrac.puc-rio.br> Acesso em: 19 jul. 2018.

A partir dessa idealização, afirma a **doutrina da Igreja** sobre o **matrimônio** e a **família** fundada na indissolubilidade dos laços conjugais. E nessa linha afirma, ingenuamente, a capacidade de cada família de enfrentar-se às vicissitudes da vida e da história (parágrafo 66) a partir da manutenção dos laços sacramentais e da consideração da família de Nazaré como ícone da família cristã.³³

Para o Papa Francisco, o matrimônio é ordenado pela Criação, constituindo-se como “natural”. “O matrimônio natural compreende-se plenamente à luz da sua realização sacramental: só fixando o olhar em Cristo é que se conhece cabalmente a verdade das relações humanas”³⁴.

Porém, o Papa da misericórdia, reconhece as dificuldades enfrentadas pela família no mundo e, sem contrariar a moral católica e diminuir o apreço pelo matrimônio, busca o que LIMA chamou de “bem possível no campo da moral”³⁵. Francisco tenciona a aproximação aos pobres e miseráveis, migrantes e refugiados, idosos e doentes, ameaçados e injustiçados (principalmente com a “tolerância zero” em relação ao abuso de crianças e adolescentes por parte do clero) e até, para surpresa e “assombro” de alguns, a aproximação dos gays, lésbicas e transexuais opondo-se consideravelmente aos preconceitos religiosos historicamente construídos. Segundo o filósofo e teólogo Altemayer Pereira Júnior em entrevista para o repórter BBC, “Francisco imprimiu à conservadora instituição (Igreja) uma personalidade mais carismática, além de se envolver em questões mundiais urgentes”³⁶. A defesa da família, ecologia, paz, refugiados, crise migratória e até mesmo a retomada das relações diplomáticas entre Estados Unidos e Cuba, são-lhe atribuídas.

O Papa Francisco, pastoralmente, ou quando fala espontaneamente, sem ter em posse um texto previamente escrito, parece confrontar-se com os documentos oficiais de seu Pontificado, na entrevista a António Espadaro propõe um diálogo com outras formas de pensar.

33 SANTOS, 2016. (grifo do autor)

34 FRANCISCO, 2016. n.77.

35 LIMA, L.C. Os LGBT e o pontificado de Francisco. In: *Perspectiva Teológica*, v.48, n.1, p.130, jan/abr 2016. Acesso em: 19 jul. 2018.

36 JÚNIOR, Altemayer Pereira. Francisco imprimiu à conservadora instituição (Igreja) uma personalidade mais carismática, além de se envolver em questões mundiais urgentes”. In: VEIGA, Edison. O Legado dos cinco primeiros anos de Francisco, o papa que desceu do trono. In: <https://www.bbc.com/portuguese/internacional-43339864>. Milão, 12 mar 2018. Acesso em 20 jul 2018.

O conhecimento da verdade é progressivo. A compreensão do homem muda com o tempo, e sua consciência se aprofunda. Recorde-se o tempo em que a escravatura era aceita e a pena de morte era admitida sem nenhum problema. Os exegetas e teólogos, como também as outras ciências e sua evolução. Ajudam a Igreja a amadurecer o próprio juízo [...] uma visão da doutrina da Igreja como um bloco monolítico a ser defendido sem matizes é errada.³⁷

Nesta mesma entrevista, o Papa Francisco faz uma inversão surpreendente que nem sempre se verificou na prática pastoral da Igreja. Segundo Francisco, “o anúncio do amor salvífico de Deus precede a obrigação moral e religiosa”. Para a Teóloga Maria Clara Bingemer, “O que o papa quer dizer é que a moral deve ser consequência do kerigma, do primeiro anúncio, proposto com toda simplicidade, fulgor e entusiasmo”. E continua: “Uma vez que este anúncio tenha chegado ao seu destino, que é o coração humano, todo o resto é consequência”³⁸. Seria uma mudança de paradigma ou somente um modismo populista? Uma teologia a partir de outra matriz visional ou simplesmente suspiros utópicos? Uma coisa é certa, os diálogos do Papa Francisco são mais inspiradores de uma Teologia “de baixo para cima” do que os textos oficiais. Para Rocha há ecos de transformação da religião:

Apesar da lentidão em assimilar mudanças, dado que historicamente contradiz o que parece ser uma vocação do cristianismo e da própria teologia, felizmente nos últimos tempos algumas respostas históricas positivas já se fazem sentir. No plano teórico, a assunção da crítica histórica e reconhecimento da legitimidade das novas filosofias (desde as transcendentais até as hermenêuticas) rumo à atualização da inteligibilidade da fé, já demonstra essa capacidade autopoietica; também no plano prático, a partir de uma consciência geográfica maior, o aparecimento de teologias contextuais, como se verá a seguir; em ambos os planos, verifica-se a gestação de uma nova espiritualidade.³⁹

Com esta Exortação Apostólica, o Papa Francisco revela um desejo de diálogo com a comunidade científica para responder aos anseios da família num mundo de menos laços e instituições. Porém, o amadurecimento de algumas temáticas não encontra a mesma “abertura” como “lugares periféricos preferenciais” da Igreja “em saída”. Temáticas como: o matrimônio do clero ocidental, a ascensão hierárquica da mulher, a sacramentalidade da união de pessoas do mesmo sexo e a aceitação do aborto voluntário parecem, para este Pontificado, muros intransponíveis e Gebara conclui:

37 FRANCISCO. *Entrevista ao Papa Francisco*: Pe. Antonio Spadaro. 19 ago 2013. Disponível em: <w2.vatican.va> Acesso em 20 jul 2018.

38 BINGEMER, Maria Clara Luchetti. *Ser mulher em tempos de Francisco*. In: *Jornal do Brasil*. <http://www.jb.com.br/maria-clara-lucchetti-bingemer/noticias/2014/02/27/ser-mulher-em-tempos-de-francisco/>, 27 fev 2014. Acesso em 20 jul 2018.

39 ROCHA, p.194.

acredito na boa vontade do **Papa Francisco**, reconheço o valor de muitas de suas iniciativas e admiro seu esforço na introdução de comportamentos e atitudes que indiquem opções éticas e evangélicas para o nosso tempo. Mas também percebo nele, como em muitos de nós, a “**nostalgia das origens perfeitas**”. E essa nostalgia é ambígua e nos leva a querer um presente mais ou menos perfeito em vista de um futuro ou uma finalidade perfeita da vida.⁴⁰

Partindo da filosofia da linguagem, onde “o dizer e o não dizer”⁴¹ assumem conotações políticas, não pelo sentido mesmo das palavras, mas na sociedade que delas se utiliza, compreende-se que Gebara esperava mais que uma reprodução da estrutura patriarcal hierárquica de um papa latino, a fim de que o próprio pontificado de Francisco fosse um signo de revolução desta “abertura” eclesial proposta. É difícil, porém, escapar à tradição “ideológica” que “interpreta o sentido em uma única direção”⁴² criando uma “imagem do mundo”⁴³, o mundo de Francisco.

A GUIA DE CONCLUSÃO

Apesar de estar em crescente declínio de fidelização em comparação ao crescimento populacional e o aumento do número de conversões ao islamismo e protestantismo, a Igreja Católica, com seu status de Estado-nação, mantém indiscutivelmente seu poder moral, sobretudo nos Estados onde o catolicismo é predominante.

Mesmo com a laicidade dos países promulgada em constituição, os agentes políticos primam por satisfazer algumas demandas religiosas, seja por acreditarem nelas, seja por dependerem dos votos de quem acredita nelas, para manterem o poder.

É, portanto, essa construção de gênero como ideologia, cujos ecos reverberam em todo mundo católico, configura-se de fato como uma “ideologia”, “na medida que não só escamoteia a divisão social quanto opera separação entre ideias dominantes e indivíduos dominantes”⁴⁴ e entre ideias dominantes e pessoas concretas e reais.

40 SANTOS, 2016. (grifo do autor)

41 “As palavras e o silêncio que as acompanha (porque são políticas) significam quase sempre o que não pretendem significar”. ORLANDI, Eni. Terra à vista. Discurso do confronto: *velho e novo mundo*. São Paulo: Cortez; Campinas: Unicamp, 1990, p.36.

42 ORLANDI, 1990, p.36.

43 SCHAFF, A. A linguagem e conhecimento. Coimbra: Almedina, 1974, p.254. Apud: CUNHA, Magali do Nascimento. Construções imaginárias sobre a categoria “gênero” no contexto do conservadorismo político religioso do Brasil dos anos 2010. *Perspectiva Teológica*. Belo Horizonte.v.49, n.2, p.270.

44 CHAUÍ, Marilena. *Cultura e democracia*. São Paulo: Editora Modera, 1981, p.35.

Enquanto for hegemônico nos estados de sua maioria, pode-se esperar cada vez mais, uma interferência do cristianismo, principalmente de ordem moral e sobretudo onde líderes religiosos reforçam-se como líderes civis. E quando não o são, por maioria, sempre haverá o discurso hierárquico conservador para ser uma voz contrária à “des-ordem natural” promovida pelas outras minorias. “O incômodo e a resistência dos seguimentos religiosos conservadores à agenda da igualdade de gênero não fazem mais do que confirmar aquilo que eles mesmos lhe reconhecem: o seu potencial ‘revolucionário’ e transformador”⁴⁵.

REFERÊNCIAS

BENTO XVI, Papa. *Discurso do Papa Bento XVI à Cúria Romana na apresentação dos votos natalícios*. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2012/december/documents/hf_ben-xvi_spe_20121221_auguri-curia.html>. Acesso em 22 jul.2018.

BINGEMER, Maria Clara Luchetti. *Ser mulher em tempos de Francisco*. In: Jornal do Brasil. <http://www.jb.com.br/maria-clara-luchetti-bingemer/noticias/2014/02/27/ser-mulher-em-tempos-de-francisco/>, 27 fev 2014. Acesso em 20 jul 2018.

BRASIL. [Plano Nacional de Educação (PNE)]: Lei nº 13.005, de 25 de junho de 2014, que aprova o Plano Nacional de Educação (PNE) e dá outras providências. – Brasília: Câmara dos Deputados, Edições Câmara, 2014, Disponível em: <<http://www.observatoriodopne.org.br/uploads/reference/file/439/documento-referencia.pdf>>. Acesso em: 23 ago. 2018.

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

CHAUÍ, Marilena. *Cultura e democracia*. São Paulo: Editora Modera, 1981.

CHRISTO NIHIL PRAEPONERE. Sexo ou gênero? De 6 out. 2013. Disponível em: < <https://padrepauloricardo.org/episodios/sexo-ou-genero/#texto>>. Acesso em: 30 ago. 2018.

COELHO, Fernanda Marina Feitosa. Ideologia de gênero: os porquês e suas consequências no contexto do Plano Nacional de Educação Brasileiro 2014-2024. In: *Mandrágora*, v.23. n. 2, 2017.

CONFERÊNCIA EPISCOPAL PERUANA. A ideologia de gênero: seus perigos e alcances. Lima, Peru 09 de junho de 2008. Disponível em: http://img.cancaonova.com/noticias/pdf/281960_IdeologiaDeGenero_PerigosEAlcances_Conferencia_EpiscopalPeruana.pdf. Acesso em: 10 jun. 2018.

45 COELHO, Fernanda Marina Feitosa. SANTOS, Naira Pinheiro dos. A mobilização católica contra a “ideologia de gênero” nas tramitações do plano nacional de educação brasileiro. *Religare*. V.13, n.1, julho de 2016, p.47.

CUNHA, Magali do Nascimento. Construções imaginárias sobre a categoria “gênero” no contexto do conservadorismo político religioso do Brasil dos anos 2010. *Perspectiva Teológica*. Belo Horizonte.v.49, n.2, p.270.

FRANCISCO, Papa. Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*. Vaticano, 2013. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco-esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html>. Acesso em 27 ago. 2018.

FRANCISCO, Papa. Exortação Apostólica Pós-Sinodal *Amoris Laetitia*. n.56, p.48. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319-amoris-laetitia_po.pdf>. Acesso em: 01 jun. 2018.

FRANCISCO, Papa. *Lettera Apostolica in forma di “Motu Proprio” Come una madre amorevole*. Vaticano,2016. Disponível em: <https://w2.vatican.va/content/francesco/it/apost_letters/documents/papa-francesco_lettera-ap_20160604_come-una-madre-amorevole.pdf>. Acesso em: 28 ago. 2018.

FRANCISCO. *Entrevista ao Papa Francisco*: Pe. Antonio Spadaro. 19 ago 2013. Disponível em: <w2.vatican.va> Acesso em 20 jul 2018.

GEBARA, IVONE. *Mulheres, Religião e Poder. Ensaios feministas*. São Paulo: Terceira Via, 2017.

LIMA, L.C. Os LGBT e o pontificado de Francisco. In: *Perspectiva Teológica*, v.48, n.1, p.130, jan/abr 2016. Acesso em: 19 jul. 2018.

LIMA, Luis Corrêa. Os LGBT e o pontificado de Francisco. *Perspectiva teológica*: Belo Horizonte, v.48, n.1, p.117-143. Disponível em: <<http://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/3481/3588>>. Acesso em: 29 ago. 2018.

MARX, Karl. ENGELS. Frederick. A Ideologia alemã. Ed. Ridendo castigat mores,1999. In: <http://www.ebooksbrasil.org/adobeebook/ideologiaalema.pdf> > Acesso em: 31 ago.2018.

MATOS, Henrique Cristiano José de. Introdução à história da Igreja. Belo Horizonte: Editora O lutador, 1987. p.87.

MENA-LÓPEZ, Maricel y ARISTIZÁBAL, Fidel Mauricio Ramírez. Falacias discursivas e ideologia de genero. *Ex æquo*: Portugal, n.º 37, 2018, pp. 19-31. Disponível em: <<https://doi.org/10.22355/exaequo.2018.37.02>>. Acesso em: 30 ago.2018. (tradução nossa)

O Anuário Pontifício 2018 e o Annuario Statisticum Ecclesiae. *Vatican news*: cidade do vaticano, 17 de junho de 2018. Disponível em: <<https://www.vaticannews.va/pt/vaticano/news/2018-06/anuario-pontificio-2018-annuario-statisticum-ecclesiae.html>>

O LEGADO dos cinco primeiros anos de Francisco, o Papa que desceu do trono. BBC News Brasil: São Paulo, 12 de março de 2018. Disponível em: < <https://www.bbc.com/portuguese/internacional-43339864>>. Acesso em

O'LEARY, Dale. *The gender agenda: redefining equality*. Vital Issues Press: Lousiana – USA, 1997.

ORLANDI, Eni. Terra à vista. Discurso do confronto: *velho e novo mundo*. São Paulo: Cortez; Campinas: Unicamp, 1990, p.36.

ROCHA, Abdruschim Schaeffer. *Revelação e vulnerabilidade: caminhos para uma hermenêutica da revelação a partir de uma presença-ausência*. Rio de Janeiro, 2015, p.6.80 (tese de doutorado). Disponível em < www.maxwell.vrac.puc-rio.br> Acesso em: 19 jul. 2018.

ROSADO-NUNES, Maria José Fontenela. A “ideologia de gênero” na discussão do PNE: a intervenção da hierarquia católica. *Horizonte*: Belo Horizonte v.13, n.39, p.1238. jul-set.2015. Disponível em <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.21755841.2015v13n39p1237/8629>>. Acesso em: 30 ago.2018.

SANTOS, João Vítor. A igreja solteira, masculina e hierárquica que fala à família. Entrevista especial com Ivone Gebara. *IHU entrevistas*, 17 abr 2016. Disponível em <www.ihu.unisinos.br>. Acesso em: 19 jul. 2018.

SANTOS, Naira Pinheiro dos. COELHO, Fernanda Maria Feitosa. A mobilização católica contra a “ideologia de gênero” nas tramitações do plano nacional de educação brasileiro. *Religare*: Paraíba, v.13, n.1, jul.2016, p.29. Disponível em <<http://www.periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/religare/article/view/30798/16536>>. Acesso em: 31 ago. 2018.

SCHAFF, A. A linguagem e conhecimento. Coimbra: Almedina, 1974, p.254.

SCHOOYANS, Michel. *O Evangelho perante a desordem mundial*. Grifo: Lisboa, 2000.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil para análise histórica. Tradução de Cristine Rufino Dabat e Maria Betânia Ávila. Disponível em: < https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/185058/mod_resource/content/2/G%C3%AAnero-Joan%20Scott.pdf >. Acesso em: 31 ago. 2018.

SOUZA, Ney de. GOMES, Edgar da Silva. Os Papas do Vaticano II e o diálogo com a sociedade contemporânea. *Teocomunicação*: V.44, n.1, p.10. jan-abr 2014. Disponível em: <<http://revistas-eletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/teo/article/view/18264/11689>> Acesso em: 29 ago. 2018.

TOLDY, Teresa; HENRIQUES, Fernanda; UBIETA, Carmen Bernabé. A “ideologia de gênero” da Igreja Católica. *Ex aequo*: Portugal, n.º 37, 2018, p. 9. Disponível em: <<https://doi.org/10.22355/exaequo.2018.37.01>>. Acesso em: 31 ago. 2018.

VEIGA, Edison. O Legado dos cinco primeiros anos de Francisco, o papa que desceu do trono. In: <https://www.bbc.com/portuguese/internacional-43339864>. Milão, 12 mar 2018. Acesso em 20 jul 2018.

– SEÇÃO 2 –

**SEÇÃO FEMINISMOS, TEOLOGIA
FEMINISTA, TEOLOGIA QUEER**



RESSONÂNCIAS SORORAIS: CORPOS E ESPAÇOS NUMA REFLEXÃO FEMINISTA-PEDAGÓGICA!

Nivia Ivette Núñez de la Paz

INTRODUÇÃO

Quieren que se los cuente otra vez? É com essa interrogação que a feminista e antropóloga mexicana Marcela Lagarde conclui a maioria das suas falas pedagógicas¹. Seria assim como, se você quer (no sentido de precisar) eu conto de novo. Recontar implica um exercício de dupla-reflexão, de disposição ao diálogo, de paciência, de serviço, de entrega, mas principalmente um exercício por excelência pedagógico. Recontar é confirmar que, para mim é tão importante que você conheça, que você entenda, que você se aproprie disso, que não penso em horários para colocar um final na minha arguição. Que não me preocupa o tempo que minha explicação precise e sim que você entenda, que se aproprie da minha fala até sentir ressonância sororal nela.

Mas... de que fala Marcela? O que seria sumamente necessário conhecer e entender? De que deveríamos apropriar-nos em qualquer canto do mundo? Que é aquilo que precisa de uma ressonância sororal? Marcela fala dessa parte da humanidade que, por muitos séculos e ainda hoje, foi diminuída, ameaçada, silenciada, objetificada, apagada, condenada à não existência, ela fala das mulheres, das humanas. Marcela resgata a sujeita, problematiza as relações e, ao mesmo tempo, dignifica. Dignifica ao contar e recontar porque essa parte da humanidade sempre escutou “É melhor você nunca contar pra ninguém, só pra Deus...”² e quase sempre contar para Deus implicou e implica um: *não abra sua boca!* Ao contar e recontar Marcela, com sua voz e com seu corpo, se apropria do ato da fala, se apropria das palavras, se apropria do espaço (agora o público) e

1 Essa pergunta faz parte da pedagogia argumentativa nas falas da Doutora Marcela Lagarde, exemplo: *Retos del Feminismo Hoy* <https://www.youtube.com/watch?v=5ISwRiY-RAk> (8:47). Nos últimos anos Marcela sempre fecha suas palestras com a frase feminista “Pela vida e a liberdade das mulheres”, no entanto continua fazendo uso da pergunta como forma de tencionar nosso conhecimento e, também, nossos argumentos.

2 Walker, Alice. *A cor púrpura*. Tradução: Peg Bodelson, Betúlia Machado e Maria José Silveira. São Paulo: Marco Zero, 1986, p. 8.

convida: *você também pode e deve!* Contar e recontar é ato que enfrenta a proibição das tradições e, simultaneamente, promove o empoderamento das mulheres.

Esse exercício feminista-pedagógico de contar e recontar pretende ser este texto, um resgate da memória. Fazendo uso da metodologia de histórias de vida, especificamente a (auto)biográfica³ e trazendo partes de uma história concreta - a minha - pergunta por corpos, por espaços e pela ressonância, tudo isso no singular, mas se ocupa também com as dinâmicas de entrecruzamentos que entre tais palavras/conceitos podem estabelecer-se ou são necessariamente estabelecidas no cotidiano. Minha história e experiência está marcada basicamente por três países, Cuba onde nasci e cresci, Brasil onde residi por mais de 20 anos e Portugal, onde resido há quase três. Hemisfério norte e hemisfério sul, socialismo e capitalismo, ateísmo e religião, ilha e continente, espanhol e português isso todo faz parte de mim, das minhas perguntas, das minhas fundamentações, das minhas marcas. Essas dimensões, para nada dicotomizadas, me identificam e me definem.

Enfermeira e Teóloga por vocação e Feminista por opção militante, acadêmica, política e reflexiva, comportam minha biografia. Biografia carregada de dissimiles experiências que agora conto e reconto para reflexão. Família; cidades; escolas, consultórios, hospitais, presídios, igrejas, cada uma dessas palavras trazendo ressonância no meu corpo e tencionando a ressonância produzida em outros corpos que fizeram parte dessa caminhada, já quase de cinco décadas, nos diferentes espaços transitados e apropriados por este meu corpo. Corpo de mulher, com tudo o que isso implica, num mundo pensando e estruturado pelo *falo* e para o *falo*, num mundo “pintocêntrico” (aportuguesando o *Falocentrismo*). Corpo de mulher em continua e eterna luta pela visibilidade, pelo reconhecimento e, principalmente, pelo direito à existência entre - e como - iguais.

MEU CORPO DE MULHER NA DANÇA COTIDIANA COM OUTROS CORPOS

Cheguei a este mundo o 3 de dezembro de 1968, data em que se celebra o dia da medicina latino-americana em homenagem ao natalício de Calos J. Finlay descobridor do agente transmissor da febre amarela. Nesse dia sempre há festa em Cuba. Em todas as instituições de saúde, o pessoal que trabalha nelas, passa a jornada em função dessa celebração que geralmente acontece no final da tarde e entrada da noite. Meu corpo, ainda no útero da minha mãe, parece tinha estabelecido uma relação tão gostosa com ela que, quando o corpo dela, com signos e sintomas, decidiu que era a hora do parto, esta que agora escreve,

3 Para conhecer sobre essa metodologia de pesquisa indico os textos produzidos nos diferentes *Congressos Internacionais de Pesquisa (Auto)biográfica* (CIPA).

simplesmente, não desejava sair. Demorei, conta minha mãe, que passando o dia todo no hospital da maternidade de Camagüey, e preocupada pela celebração da equipe médica e paramédica, só conheceu sua filha passadas as 17h.

Um corpo de mulher que chegava à ilha que tinha como regime um governo revolucionário e que já estava prestes a cumprir sua primeira década. Isso implica que, o corpo de minha mãe e o meu, por meio do dela, tinha recebido um pré-natal de primeira e nesse primeiro ano, especialmente, teria consultas médicas obrigatórias todos os meses e um atendimento gratuito, que se prolongaria por toda a vida com relação a exames, vacinas e outros procedimentos. Um excelente cuidado para meu corpo! Pode parecer, então, que a afirmação, tantas vezes feita pela filósofa e feminista Amélia Valcárcel: “Nascer mulher é estar condenada ao inferno, diretamente”⁴ no meu caso, com aquela estrutura social, não teria aplicação. Maximo se a isso é agregado que a própria revolução apregoava que não existia diferença entre mulheres e homens, ao mesmo tempo em que era garantida a inserção obrigatória do estudo para toda criança e a possibilidade de escolha de trabalho para qualquer cubana ou cubano.

Meu corpo teve a recepção de um lar. Esse lar, como a maioria deles em Cuba, representava a convivência de uma “família maior” composta de várias gerações, que no meu caso foram: mãe e pai que não ultrapassavam os vinte anos; uma vó e um vô pela parte materna que eram os donos da residência, e uma tia, irmã menor da minha mãe e da qual eu herdara o nome. Com tantas pessoas adultas ao meu redor, e sem nenhuma outra criança (minha única irmã só chegou quatro anos depois), meus primeiros anos foram rodeados de toda atenção. Meu corpo, nesse tempo, ocupava durante o dia o espaço da casa (grande, com um pátio que tinha árvores frutíferas e um cafezal, que tinha vários animais) e, também, o espaço da escola (que ficava a uma quadra da casa e era o lugar onde minha mãe trabalhava como professora). Essa escola significava para mim, uma outra casa e uma outra família. Caminhei rápido e falei “bem cedo”, contam que falava tanto que chegava a cansar, e gostava de falar com conhecidos e desconhecidos que passavam por nossa porta ou que chegavam à escola.

Aos quatro anos iniciei o pré-escolar e foi então, que o inferno da fala de Amélia fez entrada na minha vida. Disso guardo lembranças muito nítidas porque naquele cotidiano, tão cedo, se gestou minha inconformidade. Hoje eu diria, com absoluta convicção, se gestou meu feminismo. Foi na escola que meu corpo começou a ser moldado segundo a estrutura cultural e social, foi nela que a cobrança por fazer parte da receita preparada para as mulheres começava a disciplinar meu corpo, meu eu. Importante destacar que era a mesma escola (minha outra casa, minha outra família), mas era eu, era principalmente meu

4 VALCÁRCCEL, Amélia. <https://www.youtube.com/watch?v=TQDM34iJIeM>.

corpo, que começava a mudar e essa mudança implicava as primeiras restrições, iniciando pelo uniforme.

O uniforme para as meninas não tinha opção de saia ou short, até chegar ao pré-universitário o uniforme das meninas, em Cuba, é obrigatoriamente uma saia. Uma saia que obrigava a fechar as pernas a toda hora e a cuidar, porque não se devia “mostrar” e éramos responsáveis por esse cuidado. Uma saia que dificultava correr, pular e subir nas árvores. Uma saia que era o início das diferenças, das vantagens, das permissões e proibições, o início da falta de liberdade. Uma saia que minha mãe, agora fazendo parte da direção da escola, fazia questão que eu honrasse. Uma saia que conjuntamente com a blusa tinha a dupla função de ocultar e “proteger”. E esse era só o início, depois veio o sutiã com similar função e obrigatoriedade. Que horror, como se instala o inferno em nossas vidas! Como são tiranizados nossos corpos de mulheres, nossos comportamentos. Como nos impõem uma responsabilidade para conosco e para com os outros, sim, porque se você abria as pernas, com aquelas saias, e o menino olhava, você era a única responsável.

E era assim que entrava a normativa da sexualidade, não aos toques, não aos beijos, não às carícias. Agora, também, toques, beijos e carícias tinham lugares do corpo permitidos, pessoas permitidas e espaços permitidos. E para você ser “do bem”, para você estar de acordo com o que escola, psicologia, vizinhança, cidade, sociedade e país dizem que é o normal, você precisa cumprir estritamente o preceito para seu corpo. Se você não cumpre: julgam, separam e condenam. E com a questão da sexualidade a regulamentação, a repressão e a dinâmica com que se dão as relações é ainda mais perversa, porque ao mesmo tempo em que adultos “incentivam” uma aproximação dos corpos masculinos e femininos, ainda crianças, também podam a possibilidade de gesticular e de expressar aquilo que se sente. Você aprende que há coisas sobre as quais é melhor não perguntar, não conversar, que há coisas que é melhor que “andem ocultas”.

Então, também a língua - órgão de teu corpo – precisa ser domesticada. Justo no momento de aprender muitas palavras, de articular novas frases e de expressar novas ideias que chegam como resultado da nova fase educativa e, principalmente, pela alfabetização (alfabetização que te permite a leitura e, por tanto, a entrada a muitos outros mundos do saber) a língua é impedida de funcionar. Para ela também tem momentos e espaços definidos e estabelecidos. Sempre há uma professora ou uma pessoa adulta que “corrige” até você interiorizar, até você aprender que essas são as falas certas de menina, que esse é o tom de voz preciso para uma menina, que esses são os gestos certos para uma menina. E é desse novo “cuidado” e dessa nova “correção” com a fala, com o corpo e com seus gestos que se derivam suas futuras escolhas. Escolhas que,

também, se espera que sejam dentro da norma e do permitido, do considerado normal.

E o corpo continua em pleno desenvolvimento. E para as mulheres se intensifica o inferno que se iguala com casa, esse que é o lugar ideal, reservado e permitido para quem tem vagina. E visitar, para brincar com suas amigas, começa a ganhar restrições, e já pensar em visitar meninos é praticamente missão impossível. E seu corpo, além da escola, é cobrado por outros “importantes” aprendizados, os aprendizados do lar, que incluem sempre estar disposta para aprender (misturando uma dose de felicidade no seu rosto) a cozinhar, costurar, faxinar, passar roupas, etc. Aprendizado esse que chega unido à consigna sagrada: “aprenda bem porque senão você não vai casar”. E uma vez aprendido, inicia a exigência que vem para moldar também o comportamento e para apurar a perfeição. E nesse momento você se descobre cheia de pelos no corpo, mas aprende também, que para você que tem vagina isso não é lindo, não é saudável, não é permitido, então... deve depilar, não mostrar e apenas conversar sobre tal tema. Assim como: faça de conta que pelos não existem.

Essa etapa dos pelos é a etapa em que você também aprende que assim como domesticou sua língua e cuidou dela e de seu corpo, agora você tem outra parte a zelar, que é o hímen. Invisível, mas muito importante porque disso depende “sua honra” e pior “a honra de toda a família”, e você menina-mulher é de novo a máxima responsável. Esse tal hímen, membrana pouco explicada e conhecida, é sua carta de apresentação, seu maior juiz, e a “coisa” pela qual será perguntada e questionada a toda hora, porque mesmo sendo parte de seu corpo querem que você pense que não é muito sua, que na verdade é algo que você terá de oferecer (dar de presente) ao outro. Com relação ao corpo, ensinam que está em nós, mas quase que a nós não pertence, segundo a norma social.

E a importância do hímen vem pela sua função de guardião de algo mais “sagrado” vagina-útero. Agora, em pleno desenvolvimento, seu corpo expulsa ao exterior aquele ovulo não fecundado, e aparece a primeira menstruação. E nesse processo todo, você sabiamente recebe da mãe natureza novos desejos, novas sensações, novas transpirações, novos fluidos, novos odores. Só que tanta novidade não ganha igual proporção à hora de ser falada, contada... mais uma vez essa menina-mulher aprende que isso é coisa do pessoal, do privado, que não requer muita conversa, que é melhor não contar, que é preciso dissimular e guardar silêncio. Nosso cárcere inumano e cotidiano se aprimora e se intensifica nessa etapa. E agora assim, bem moldada, você está pronta para continuar sua vida e se dar bem, caso siga ao pé da letra toda a receita estrutural estipulada social e culturalmente para o corpo.

MEU CORPO DE MULHER TRANSITANDO, OU NÃO, NOS MÚLTIPLOS ESPAÇOS

E esse manual de instruções que não precisa de escrita e que funciona maravilhosamente com uma tradição oral de séculos seria só capitalista? É mesmo uma questão de sistema político, econômico, social? A Marcha Mundial das Mulheres afirma: “Em marcha até que todas sejamos livres”, mas alude ao capitalismo, por quê? Qual foi a escrita lida sobre o socialismo que invisibilizou o cotidiano das mulheres no próprio socialismo? Que invisibilizou essa luta contra o machismo pouco contada? Que invisibilizou suas múltiplas jornadas “voluntárias” nos espaços privados garantidos e nos espaços públicos “conquistados”? Onde ficam as várias violências (físicas, psíquicas, sexuais, morais, patrimoniais...) que as mulheres enfrentam no socialismo? Qual essa nova mordalha que os espaços colocam para essa nova mulher da dita nova sociedade?

Enfermeira e Teóloga transitando dissimiles espaços, entre o permitido e o proibido, entre o que se legitima como profano e sagrado, entre o que se fala e se silencia... pelo bem! (pelo bem de quem?). Com o corpo marcado (e julgado) pelas palavras/adjetivos *Put* e *Santa*, e aqui sim a dicotomia chega para tencionar, para optar, para poder viver e, principalmente, para sobreviver. E de novo os protótipos de Eva ou Maria postos na vitrine da vida para escolha, mesmo num país que se reconhecia ateu. Quanta hipocrisia envolvendo o cotidiano marcado pelo cacarejado Deus macho do céu e os deuses machos da terra! Machos que são tidos (e muito pior, acreditam ser) sábios, heróis, salvadores, brilhantes e infalíveis juízes *em* e *dos* diferentes espaços. Machos inimigos e machos “amigos”, e será que em nosso inferno de vida existe tal distinção? Tem quem acredite, eu não! Onde tem um pinto (falo) tem grandeza e superioridade outorgada e legitimada, e essas não estão em negociação quando a negociação é com vaginas. Em todos os espaços as vaginas são tidas “de segunda”, assim reza a tradição e assim acontece. Isso se dá de um lado e do outro lado do equador, no meu norte socialista e no sul capitalista em que morei. Tudo “igualzinho”, diria eu.

Lar, escolas, seminários, hospitais e penitenciárias, países e fronteiras – meus espaços – quanta diferença, quanta semelhança! Quanta luta de poder entre seres humanos esses espaços abrigam. Como e por que essa luta é encoberta e dissimulada em muitos dos casos? Qual nosso lugar nas relações como mulheres, entre mulheres e com a outra parte da humanidade? Essa outra parte da humanidade que detém a supremacia, que ocupa a maioria dos espaços de legislação e decisão, que recebe os melhores salários e à qual são feitas, desde a ética e a moral, as menores cobranças. Esses corpos machos que tem poder

sobre os outros corpos que são diferentes (só diferentes, para nada inferiores). Quais nossas verdadeiras conquistas como mulheres que tem lutado por gerações para mudar nossa existência nos espaços públicos e privados? quais as esmolas que recebemos diariamente fantasiadas de conquistas?

Desde outubro do ano de 2016, mulheres feministas de varias partes do mundo nos fomos juntando no espaço virtual, desafiando fronteiras, para fomentar e construir juntas uma Paralisação Internacional de Mulheres (PIM) marcada para o dia 8 de março de 2017. Meses intensos, com uma militância e uma articulação tão capaz e forte que permitiu o sucesso da Paralisação a nível mundial, com pautas locais e regionais, mas unidas todas no enfrentamento à violência contra as mulheres, luta e enfrentamento contida na frase (convite/chamada/interpelação): “*que pare o mundo porque nos estão matando, que pare o mundo porque não funciona sem nós (mulheres)...*”! Século XXI, ano 2017, que não se esqueça! Ainda nossa principal luta continua sendo a luta pela vida!

E se não podemos entender bem o porquê disso, voltemos às pioneiras de todas as latitudes, continuemos a aprender com elas. Qual a diferença – com relação à vida – entre o cotidiano e a denúncia de Mary Wollstonecraft, de Virginia Woolf, de Simone de Beauvoir, de Alice Walker, de Michelle Perrot (entre muitas outras), e nosso cotidiano e nossa denuncia? Como nossa vida, nossa dignidade como humana, nossa cidadania podem ser, e são, ignoradas, burladas, negociadas, contrabandeadas, mutiladas e massacradas? Que espaço global é esse que não permite nosso reconhecimento, que não permite nossa existência? Quem controla esse espaço global, quem dita às regras? Quem estipula que uma parte da humanidade tenha que viver de esmolas, agradecendo pela sobrevivência em cada geração?

Para viver, para que as mulheres tenham uma vida digna é necessário o *Feminismo*, é necessário o *Empoderamento*, é necessário entender a importância da categoria *sexo* e seus desdobramentos, é necessário buscar ressonância, uma *Ressonância Sororal* com essas, e outras, palavras/conceitos feministas. É necessário que, como mulheres, façamos essas apropriações e, principalmente, que não permitamos que os outros diminuam ou deturpem o significado e a grandeza que tais palavras/conceitos têm *em e para* nossas vidas.

MEU CORPO DE MULHER E O PESO DAS RESSONÂNCIAS

Nada é por acaso! O que estamos vivenciando hoje no mundo, na América Latina, no Brasil, com relação às vidas das mulheres (violências, desaparecimentos, tráfico, feminicídios...) tem sustentação, como sempre tem tido, no patriarcalismo, no androcentrismo, no machismo, no sexismo (e outros tantos “ismos”) que imperou e imperam em nossas culturas e sociedades. Muito

pouco mudou e as “vitórias” conquistadas pelas mulheres seguem as danças pautadas pelo vaivém do poder do macho (como o caso da recente aprovação e da legitimidade, por parte do governo Russo, de que “uma vez por ano” o homem pode, tranquilamente, bater na mulher; ou as muitas negociações, hipócritas e marcadamente pintocraticas, pela legalização ou não do aborto nas diversas partes do planeta).

A teoria feminista nos oferece vitais ferramentas: a *hermenêutica da suspeita*, o *cotidiano e a experiência* das mulheres como lugar/espço privilegiado para implementar essa suspeita, e um *processo de desconstrução-reconstrução* para aplicar em nossa vida, em nossas interpretações e reflexões, em nossas ações e relações, processo que deve ser contínuo e deve durar a vida toda. No mundo, as estruturas estão dadas faz séculos e elas não foram pensadas por nós mulheres, nem para nós... entramos e permanecemos nelas pela luta e não abandonamos elas pelo compromisso com a necessidade de liberdade e de justiça, porque entendemos que somos parte desta humanidade e como parte temos nosso direito à vida digna.

Cientes de que se trata de uma luta muito desigual, na qual temos que lutar com quem pensa e faz desde a superioridade androcêntrica e contra nós mesmas, produto da formação que recebemos e pela qual somos cobradas (uma formação nos moldes machistas), precisamos pensar e tencionar nosso ser e nossas relações com os homens e com as próprias mulheres. É nesse pensar e tencionar que desconstruímos tudo aquilo que minimiza ou invisibiliza para reconstruir pensando na possibilidade de relações de igualdade, relações humanizadas. É nesse pensar e tencionar que também colocamos nossa suspeita, ou melhor, é com suspeita que pensamos e tencionamos. A suspeita nos permite burlar a ingenuidade e driblar a conformidade. É com a suspeita que a História pode ser melhor entendida, os silêncios, as manipulações e os ocultamentos dessa história oficial e, a partir dessa nova compreensão, pensar em outras estratégias e ações.

Quando se fala em feminismo, empoderamento, sexo e gênero, que ressonância essas palavras tem entre nós, que ressonância elas têm para as outras pessoas? Quem, como e com qual intenção essas palavras são trazidas para nossos cotidianos? Que há detrás da aceitação ou reprovação? Que se quer quando se deturpam seus significados ou pior, quando se demonizam? A quem beneficia algo assim? Todas essas perguntas surgem de nossa suspeita feminista. Temos assistido nos últimos anos a uma exacerbação do uso desta terminologia fora dos espaços militantes e acadêmicos em que nasceram e continuamente são refletidas. Essa “nova moda” de falar de feminismo, de empoderamento, de gênero, assim como da sororidade e outros importantes conceitos, principalmente querendo desqualificar, restar importância, instaurar

um sentido de banalidade com relação a sua compreensão e aplicação não é tão “nova” e merece toda nossa atenção, a “nova moda” não é resultado do acaso e sim de uma bem pensada estratégia. Estratégia que é um novo tipo de violência contra as mulheres, principalmente contra aquelas que militam, seguem uma agenda e são vanguardas do feminismo.

Assim como a palavra/conceito “comunismo” foi usada, abusada, deturpada e ganhou especial ressonância (bem dicotômica ao meu ver) em décadas do século passado e até hoje, para muitas pessoas, escutar “comunismo” é como escutar falar do “bicho papão”. Mesmo quando elas nunca tenham lido nenhuma obra sobre esse tema e tenham pouco ou nenhum conhecimento além da palavra em si, a repulsa é instantânea e isso não é fruto do acaso. Essa estratégia é similar à utilizada na América Latina e no Brasil (por parte da direita e de setores ultraconservadores do âmbito religioso) com relação ao que tais grupos denominaram “ideologia de gênero”. E olha se a velha estratégia cola bem na nova roupa (lógico por falta de conhecimento histórico e reflexão) que a tal “ideologia de gênero” foi decisiva no plebiscito da Colômbia no processo de Paz, e no caso do Brasil teve muita influência nas eleições em todas as instancias, chegando a ser “gênero” palavra proibida nos documentos do âmbito educacional. Tamanha ignorância para não enfrentar e para aceitar essa manipulação e imposição e, o que é pior, as repercussões que tal estratégia gera. Esses fatos não podem passar despercebidos para as feministas nem para sua discussão acadêmica.

Precisamos sim, e com urgência, de uma ressonância sororal. A ressonância é aquilo que sinto quando escuto, é aquele sentimento de aceitação ou rejeição que tal palavra produz em mim, aquele diálogo que meu eu estabelece com a palavra escutada. Essa ressonância vai depender do diálogo pessoal que a minha história de vida e a caminhada acadêmica tenha com essa palavra dita e escutada. De uma ou outra maneira todas as pessoas experimentamos a ressonância. Ressonância não é eco, não é uma repetição vazia da palavra, de seu som, ressonância é o sentimento que ela produz, sentimento que vem do processo que estabeleço com o significado que a essa palavra outorgou, e sentimento que vai gerar, em mim, uma determinada ação. A sororidade, como bem expressa nossa companheira Marcela Lagarde, é nosso sentimento de respeito, de compreensão, de pacto entre mulheres, não porque pensemos iguais com relação ao machismo em nossa vida, senão porque nos sabemos iguais e isso significa que se você como mulher é machista (reproduz o machismo), eu como feminista sou sórica a você, não porque compactue com seu argumento e sim porque penso e entendo que ainda você precisa de um processo de liberação, que ainda você não compreendeu sua opressão, e por tal razão precisa da minha

sororidade. A sororidade entre feministas é práxis, entre feministas com outras mulheres que negam ou deturpam o feminismo é necessidade. Ser sóricas representa estar cientes de ser e pertencer à parte menosprezada da humanidade, e por isso tentar manter uma atitude diferente com a outra. Sabendo que não temos que ser iguais, nem pensar iguais para lutar pelo nosso reconhecimento como humano e como sujeitas da história.

Desejar uma ressonância sororal implica entrar em processos de diálogos, processos de aprendizados, processos pedagógicos e políticos. A ressonância sororal é parte de nosso processo de desconstrução e reconstrução do mundo, mas especialmente com as mulheres. Ressonância sororal é sentimento que supera qualquer argumento da razão, é buscar a *sophia* da vida e a partir dela criar novas estratégias e caminhos de libertação, não só universais e sim respeitando cada contexto particular num tempo preciso. Conseguir uma ressonância sororal significa que a palavra feminismo não pode causar estranheza ou repulsa na outra, que quando se escuta falar de empoderamento se entende como um processo necessário e sem final para todas nós, que quando escutamos gênero pensamos em aquela ferramenta que ajuda a refletir, a entender, a distinguir o natural daquilo social e culturalmente construído e, por tanto, passível de transformação. Não como um eco ou como um mantra, e sim com a sabedoria criando e recriando múltiplas estratégias que auxiliem na humanização da vida, na dignificação da vida.

Quieren que se los cuente otra vez?

REFERÊNCIAS

BEAUVOIR, Simone de. *O segundo sexo: fatos e mitos*. Tradução Sérgio Milliet. 3^{ra} ed. Vol. I. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.

BEAUVOIR, Simone de. *O segundo sexo: a experiência vivida*. Tradução Sérgio Milliet. 3^{ra} ed. Vol. II. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.

LAGARDE, Marcela. *Retos del Feminismo Hoy* Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=5ISwRiY-RAk> (8:47)>.

PERROT, Michelle. *Minha História das Mulheres*. Tradução Angela M. S. Côrrea. 2^{da} Ed. São Paulo: Contexto, 2013.

VALCÁRCEL, AMELIA. Queer. *Amelia Valcarcel responde a la pregunta sobre la teoría Queer*. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=tqdm34ijiem>. Acesso em: março, 2017.

WALKER, Alice. *A cor púrpura*. Tradução: Peg Bodelson, Betúlia Machado e Maria José Silveira. São Paulo: Marco Zero, 1986.

WOOLF, Virginia. *Profissões para mulheres e outros artigos feministas*. Tradução de Denise Bottmann. Porto Alegre, RS: L&PM, 2016.

ENSAIO: UMA CONVERSA SOBRE TEOLOGIA FEMINISTA

Ivone Gebara

É com muita alegria que estou com vocês.¹ O tema que me propõem leva o título de meu último livro. Entretanto, não falarei diretamente dele, mas é claro que a gente sempre retoma no pensamento coisas ditas antes, embora as formas e os acentos sejam diferentes.

Esta noite (, quero conversar sobre algumas vivências das mulheres frente ao poder religioso, particularmente, frente ao *Monoteísmo cristão* elaborado ao longo de muitos séculos. Esse monoteísmo de corte masculino, se vê desafiado pelo feminismo contemporâneo. Creio que ele serviu como sentido e orientação de vida para muitos grupos humanos. Inclusive a partir dele, também muitas mulheres deram sentido à suas vidas e fizeram obra de misericórdia. Entretanto, como sabemos bem, a vida é uma mistura a partir da qual tudo muda. Esta mudança também ocorreu nos monoteísmos de corte masculino que por séculos fundamentaram e legitimaram a vida de muitos grupos. Um dos elementos importantes provocativos dessa mudança entre outros, se chama de Feminismo. O advento do feminismo particularmente a partir do século XX, em diferentes lugares do mundo, significou uma mudança capital nos Monoteísmos e em consequência uma mudança nas relações sociais de poder e nas crenças religiosas que nos sustentavam. As mulheres intelectuais e teólogas enfrentaram-se na teoria e na prática aos detentores do poder do pensamento teológico mostrando a sua cumplicidade na manutenção de diferentes formas de injustiça social e particularmente de exclusão das mulheres. Nessa linha, gosto de empregar a palavra **DESAFIOS** no plural para indicar que esse conjunto de elementos que desestabilizam a ordem secular dada e quer introduzir outra ordem, esta ainda em gestação e em discussão. A novidade do mundo já está se gestando em nós, está nos desafiando a compreender-nos sempre de novo. Por isso os conflitos são inevitáveis.

1 Este texto, Uma conversa sobre Teologia Feminista com Ivone Gebara, aconteceu por ocasião do 1. Colóquio do Grupo de pesquisa Religião, Gênero, Violências: Direitos Humanos, no dia 31 de agosto de 2018, em parceria com o Centro Ecumênico de Estudos Bíblico (CEBI-ES), Livraria Paulus e Colégio Agostiniano. Nos dias 01 e 02 de setembro, Dra. Ivone assessorou o curso de formação sob o tema Violência de Gênero e a Bíblia no Colégio Agostiniano/ Vitória-ES.

O uso corrente da palavra **desafio** indica que no comportamento humano há manifestações de desejos, de insatisfações, de novas compreensões da vida e ações que vão mais além dos limites estabelecidos por uma ordem social dada. Assim, desafiar a ordem estabelecida é criar instrumentos de transformação e formas de compreensão de si e do mundo no intuito de modificá-las em vista do presente. E modificá-las porque elas já não respondem mais às necessidades e aos sentidos da vida das pessoas envolvidas nela. As modificações se dão de diferentes maneiras. Ora lentas, ora abruptas, porém sempre marcadas por conflitos entre a ordem vigente e a novidade que se apresenta. A ordem vigente é marcada por hábitos adquiridos que são **naturalizados** dando-nos a impressão que sempre fora assim e que precisa continuar assim. Entretanto, a nova ordem marcada pelo feminismo nasce do sofrimento das mulheres e de sua consciência, nasce de séculos de sujeição a uma ordem considerada natural e divina que já não nos sustenta. Nasce igualmente da insatisfação diante das razões que a ordem religiosa cristã estabelecida dá para a sua manutenção no poder. Por isso, a nova ordem busca afirmar-se não só como um direito ao pensamento em relação a uma tradição, mas como necessidade de justiça em relação aos nossos corpos e ao sentido de nossas vidas.

É nessa perspectiva que a palavra FEMINISMO quer indicar um movimento social amplo e um **grande desafio** para a ordem ou a desordem estabelecida nas relações culturais e sociais de muitas culturas tecidas há mais de **seis mil anos**. A partir delas verificamos a existência de um padrão de relações sociais que poderíamos chamar PATRIARCAL. Não vou discutir os significados e desdobramentos desse conceito que suponho bem, conhecidos por vocês. Apenas vou lembrar algo conhecido em relação a seu uso nos muitos feminismos a fim de colaborar com a nossa memória.

Patriarcal significa que a figura do pai - **patri** - é o princípio criador e mantenedor da ordem social das relações. Significa que há muitos grupos de homens e mulheres na sua diversidade social que o mantêm e o reproduzem de diferentes maneiras. Mas quem seria o **patri**, pai, patriarca, ordenador, mantenedor da ordem, legislador nas *religiões monoteístas*? Seria *‘um ser em si’* chamado Deus, criador de tudo o que existe, cuja função é de manter ‘a ordem’ existente desde o início dos tempos. Perguntamos: quando esse conceito foi estabelecido e por quem? E por que esse conceito tornou nossa origem primeira tornou-se sexuado e identificada ao masculino? Acaso sempre foi assim? Acaso deverá ser sempre assim? Por que masculino? O que é mesmo o masculino? Essas perguntas formuladas de maneira rápida, na realidade se desenrolaram por mais de 80 anos no feminismo ocidental e por mais de 50 anos na teologia feminista de muitos lugares do mundo. Continuam apenas no início de um

longo processo que se anuncia e se desenvolve com altos e baixos dependendo dos lugares e situações.

O feminismo teológico não anula o monoteísmo, mas lhe dá um novo sentido marcado pela interseccionalidade de novos conhecimentos e pelos problemas lançados por diferentes grupos de mulheres e outros. O *monoteísmo* buscado não se refere mais a uma figura masculina muitas vezes reduzida a um ídolo específico e nem necessariamente a uma divindade ou a um santo venerado por uma religião específica. De forma aproximativa, podemos dizer que se trata mais de uma espécie de *biocentrismo* revelador de formas novas de autoridade da vida. Ou talvez de um *mono biocentrismo*, ou seja, de um processo do qual não temos posse e nem explicação total, mas que procede de uma mesma energia multiforme e multidirecional. Ao mesmo tempo e de forma mutável, as centralidades surgem da própria evolução da vida e essa mesma vida é envolta e nutrida por um Mistério Maior que nos escapa. Por isso, não se trata propriamente de um monoteísmo feminista, ou seja, de substituição da figura masculina pela figura feminina, mas de ampliar nossas visões para ampliar o respeito a nós mesmos e ao pluralismo das organizações culturais e sociais da vida. É claro que casar essa visão fluida, não dogmática com a metafísica monoteísta ainda vigente é provocador de **rejeição** pelas instituições da religião e pelas instituições políticas que se mantêm a partir dele. É compreensível o medo e o desamparo que uma visão tão exuberante e ampla pode causar, mas essa percepção nova tem se expandido por diferentes lugares do mundo e para além dos limites das religiões monoteístas.

Por muito tempo, acreditamos que o monoteísmo masculino dava o sustento a pobres e ricos, homens e mulheres, etnias e povos diferentes como se todos e todas subsistíssemos a partir da única figura poderosa criadora de todas as coisas, uma figura nomeada e identificada ao masculino, branco e ocidental. Por muito tempo, acreditamos que a Bíblia era a palavra de Deus..., Mas, de que Deus? Seriam todos os textos, todos os mitos, todas as violências, palavras de Deus? Mais uma vez, de que Deus?

Hoje pensamos que a Bíblia é um conjunto de textos de uma tradição que nos modelou, mas que podem ser considerados como servidores de uma ordem hierárquica dada e, por isso podem ser criticados. Mas, podem também ser reinterpretados para além de uma ordem clerical, imperial e monoteísta patriarcal. Isso nos faria talvez sair de uma visão global colonialista e perceber em cada tradição, nosso coração humano pulsando em ritmos diferentes. Poderíamos talvez apreender outras riquezas presentes nos textos e não fechá-los em interpretações únicas e dogmáticas.

Hoje nossas dúvidas são numerosas. Nossas antigas certezas já não nos sustentam, nossos cantos e rezas começam a ser corrigidos e vamos

percebendo que há que cortar isso ou aquilo em nossos textos, modificar tal palavra, acrescentar outra, deixar de ensinar algo que pensávamos ser uma verdade universal e ensinar outras coisas. A insegurança nos habita e parte dessa insegurança salutar nos é fornecida pelos feminismos, e de maneira particular pelos feminismos teológicos que estão se afirmando e abrindo espaços críticos nos diferentes monoteísmos. Já não podemos nos guiar com as mesmas certezas teológicas teóricas de antes. Estamos já há alguns anos num trabalho coletivo árduo de reinterpretar nossa tradição para responder às perguntas de nosso tempo. Entretanto, a cada passo dado, as teólogas são obrigadas a recuar porque suas vidas são ameaçadas, seu trabalho, seu ministério...

A violência crescente contra as mulheres, o novo rosto misógino das igrejas, a atuação das igrejas nas políticas conservadoras aguça ainda mais as nossas perguntas. O que devemos falar? O que ensinar? A quem vamos orar? Quem nos ouve e quem atende aos nossos pedidos? O que faremos com nossas tradições por séculos consideradas fonte de verdade e fonte de sentido para nós? O que fazer de nossas instituições que têm como garantia as nossas velhas crenças?

Contra nossas dúvidas se levantam grupos poderosos que mantêm através dos meios de comunicação a ordem de outrora, e pretendem voltar às certezas, às seguranças das cebolas do Egito que já estão podres.

Apesar de tudo isso, creio que o novo desenho do **monoteísmo biocêntrico** tem suas raízes em primeiro lugar na crítica da produção atual dos vários tipos de violência e morte e, sobretudo na justificação patriarcal da ordem estabelecida. Seus deuses já não nos servem mais de proteção quando espalham agrotóxicos e morremos por obra de nossas mãos, quando invadimos terras e expulsamos milhares e milhares de pessoas que se tornam mundialmente errantes, sem terra e sem moradia... Quando violentam corpos femininos e os tornam mercadoria de consumo... Os deuses patriarcais se tornaram surdos aos nossos apelos de respeito a tantas vidas... Nossos governantes, nossos sacerdotes, nossos profetas, como diria o profeta Miquéias, já não sabem mais o que É, o que É (YWHH) a força da vida que nos habita a todos e todas. Estamos sem deuses como estamos sem governantes que de fato sustentem a “vida digna” para todas e todos. Estamos sem terra como estamos sem casa. Estamos perdidos de nós mesmos cada qual buscando apenas sobreviver respirando o monóxido de carbono que entra em nossos pulmões e lentamente nos mata.

Muitas mulheres e homens têm percebido que estamos em um grande momento de revolução de proporções mundiais, uma revolução de sentidos e de modos de vida e que as iniciativas que estamos tentando instaurar indicam que uma novidade se anuncia, mas cujas proporções nos escapam. Uma novidade

que não será um novo dogma, mas que gostaria de fluir como tudo flui em todas as vidas.

A única certeza que temos hoje é que a ordem que nos sustenta precisa ser desfeita, que os governos que nos oprimem precisam cair, que as convenções sociais e as leis que nos governam são sectárias e privilegiam minorias em relação às maiorias.

Estamos num entretempo, numa entressafra, no meio de um caminho onde encontramos uma **imensa pedra** e esta precisa ser vista e removida para que o respeito às muitas vidas surja de novo nesse ciclo sempre renovado de vida e morte que nos caracteriza. Somente nós podemos remover a pedra dando-nos as mãos, acreditando que juntos faremos uma diferença em energia comum capaz de mover a grande pedra que impede a vida.

Quem está visitando o túmulo prisional onde milhares de jovens pobres estão presos, quem está dando a mão às mulheres violentadas, quem está criando pequenas e provisórias alternativas de sobrevivência, quem está cantando canções de ninar, contando novas histórias e ensaiando novas danças? São os pequenos grupos, sobretudo de mulheres, que ainda hoje estão correndo para anunciar que a vida sempre nos precede e que está logo ali, mais além da grande pedra, mais além do túmulo, mais além de nossos egoísmos, mais além do dinheiro acumulado nos bancos. A vida é em mim, em você, em nós...

Mulheres, poderes e religiões tornam-se assim, um caminho de busca de nossa própria humanidade. Caminho inclusivo, que contagia e convida a entrar na roda que se abre e se fecha como o coração em constante sístole e diástole no caminho cotidiano da vida.

TEOLOGIA-T E EXPERIÊNCIAS TRANSEXUAIS E TRAVESTIS NA GRANDE VITÓRIA: PROPOSTAS PASTORAIS

Graham Gerald McGeoch

INTRODUÇÃO

Não é segredo que a teologia, a igreja e a sociedade estão em crise em relação a ‘sexualidade’ e ‘gênero’. Parece que a fluidez e fluxo de ‘sexualidades’ e ‘gêneros’ deixam certezas teológicas, doutrinas de igrejas e conceitos de sociedade em relação à ‘sexualidade’ e ‘gênero’ desorientadas. Por um lado, a desorientação é fruto da desinformação, e por outro do fato que certos tipos de teologia simplesmente não são suficientemente flexíveis à luz da experiência humana diante de Deus.

Felizmente, num relatório inédito, o Instituto Jones dos Santos Neves (IJSN) tem fornecido informações sobre Transexuais e Travestis na Grande Vitória/ES. O IJSN é

uma instituição pública ligada à Secretaria de Estado de Economia e Planejamento (SEP) do Espírito Santo que produz conhecimento para subsidiar políticas públicas por meio da elaboração e implementação de estudos, pesquisas, planos, projetos e organização de bases de dados estatísticas e georeferenciadas, nas esferas estadual, regional e municipal, voltados ao desenvolvimento socioeconômico do Espírito Santo¹.

Ou seja, é um instituto de pesquisa ligado ao governo estadual. Em 2018, o IJSN produziu o relatório, *Pesquisa sobre Homens Transexuais, Mulheres Transexuais e Travestis da Região Metropolitana da Grande Vitória*². “O IJSN, a partir de uma demanda da Secretaria de Estado de Direitos Humanos (SEDH), realizou uma pesquisa inédita no estado do Espírito Santo, cujo objetivo central foi conhecer o perfil, as demandas e as principais vulnerabilidades das pessoas trans na Região

1 PERGUNTAS-FREQUENTES. Disponível em: <http://www.ijsn.es.gov.br/contato/perguntas-frequentes>. Acesso em 20 março de 2020.

2 PEREIRA, Sandra Mara et al. *Pesquisa sobre Homens Transexuais, Mulheres Transexuais e Travestis da Região Metropolitana da Grande Vitória*. Vitória: Instituto Jones dos Santos Neves, 2018. Disponível em: <http://www.ijsn.es.gov.br/artigos/5064-pesquisa-sobre-homens-transexuais-mulheres-transexuais-e-travestis-da-regiao-metropolitana-da-grande-vitoria>. Acesso em: 20 mar. 2020.

Metropolitana de Grande Vitória³”. O relatório desta pesquisa está disponível no portal do IJSN para amplo acesso do público⁴. As informações fornecidas pelo relatório são de grande valor para a teologia, a igreja e a sociedade, ajudando a superar a desinformação sobre essa população vulnerável nesta região.

Mais abaixo, analisaremos aspectos do relatório especificamente relacionados à teologia e igreja. O relatório do IJSN ajuda superar a desorientação provocada pela desinformação com relação à população transexual e travesti. Porém, outro fator de desorientação - certos tipos de teologia que simplesmente não são suficientemente flexíveis à luz da experiência humana diante de Deus - permanece. Aqui não pretendemos uma abordagem sistemática da questão. A preferência é para uma abordagem pastoral. Porém, necessitamos apontar brevemente para influências sistemáticas sobre a questão de ‘sexualidades’ e ‘gêneros’.

THÉOLOGIE TOTALE E TEOLOGIA-T

Sarah Coakley, Linn Tonstad e Marcella Althaus-Reid são teólogas reconhecidas por ter escrito ‘teologias sistemáticas’ em diálogo com ‘sexualidades’ e ‘gêneros’⁵. Isto não quer dizer que elas produzem teologia da mesma maneira, ou que chegam as mesmas conclusões. Por exemplo, Coakley resiste à importação da ‘razão secular’ à teologia. Ela propõe uma *théologie totale* que dialoga com, e, ultimamente, resiste a teorias feministas e de gênero. Coakley enfatiza que *théologie totale* não é a mesma coisa que uma teologia totalitária (Teologia-T)⁶. Uma *théologie totale* é necessariamente compreensiva, radical e orientada a Deus. Ela está muito próxima à proposta de John Millbank e a ‘escola’ de ‘ortodoxia radical’.

Coakley aponta para três perigos (e críticas) principais à teologia sistemática⁷. Primeiro, a crítica à ‘onto-teologia’ que torna Deus objeto de conhecimento humano. O foco desta crítica é a influência da ontologia e

3 PEREIRA et al, 2018, p. 8.

4 PEREIRA et al, 2018. Disponível em: <http://www.ijsn.es.gov.br/artigos/5064-pesquisa-sobre-homens-transexuais-mulheres-transexuais-e-travestis-da-regiao-metropolitana-da-grande-vitoria>. Acesso em: 20 mar. 2020.

5 COAKLEY, Sarah. *God Sexuality and the Self: an essay ‘On the Trinity’*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019. TONSTAD, Linn Marie. *God and Difference: the Trinity, sexuality and the transformation of finitude*. Abingdon: Routledge, 2015. Ambas autoras, Sarah e Linn assumem sua teologia como ‘sistemática’. ALTHAUS- REID, Marcella. *Indecent Theology: theological perversions in sex, gender and politics*. Abingdon: Routledge, 2000. Marcella, entretanto, resistiria tal rótulo, afirmando na tradição latino-americana do ‘fazer teologia’ a *caminata*.

6 COAKLEY, 2019, p. 35.

7 COAKLEY, 2019, p. 42.

metafísica grega na teologia cristã. Tomás de Aquino (e posteriormente, influências tomistas) é a teologia alvo desta crítica. Segundo, a crítica à ‘hegemonia’ que necessariamente oprime vozes marginalizadas. Teorias sociais desvelam relações de poder na construção de sistemas de teologia. A teologia da libertação aproveita desta crítica para mostrar que a teologia sistemática não engaja temas como ‘gênero’, ‘raça’, ‘classe’, entre outras categorias de opressão. Terceiro, a crítica ao ‘falocentrismo’ de qualquer discurso sistemático. Na teoria de Jacques Lacan, isto quer dizer organizando o simbólico, masculino maneira de pensar para classificar, controlar e dominar conhecimento. Deste modo, a teologia sistemática é castigada por ser uma forma irredimiavelmente masculina de se fazer teologia.

As críticas da perspectiva da ‘onto-teologia’, ‘hegemonia’ e ‘falocentrismo’ na teologia, igreja e sociedade ajudam a compreender a desorientação provocada em relação à ‘sexualidades’ e ‘gêneros’. As bases ontológicas, metafísicas gregas, as relações de poder e as formas masculinas e femininas de experimentar o mundo complexificam as certezas teológicas, doutrinas de igrejas e conceitos de sociedade. A resposta de Coakley ao desafio da crítica não é descartar a teologia sistemática, mas sim de propor uma *théologie totale* enraizada no desejo. É uma teologia corporal, levando em consideração a corporalização de Deus (encarnação) e as experiências dos corpos diversos e fluídos dos seres humanos.

A *théologie totale* não é uma teologia totalitária. Tonstad, que caminha em diálogo crítico com Coakley, enfatiza a transitoriedade e finitude da teologia. Ele lembra que a teologia sistemática tem no seu cerne o problema da recepção do corpo de Cristo e o seguimento de Jesus; ambos que dependem de um corpo presente constituído por sua ausência⁸. No entanto, a reprodução do corpo de Cristo não é biológica. A Igreja – como corpo de Cristo – reproduz o corpo, mas não de forma biológica. Ela convida corpos – presentes e ausentes – a embarcar no corporal encontro com Deus⁹. Tonstad, também, navega a teologia sistemática pelas três críticas identificadas por Coakley: ‘onto-teologia’, ‘hegemonia’ e ‘falocentrismo’. Porém, Tonstad não permanece apenas com a crítica da ‘ortodoxia radical’ à razão secular como parece muitas vezes na obra de Coakley¹⁰. Tonstad confessa que sua teologia também é um diálogo com e inspirada por Marcella Althaus-Reid.

8 TONSTAD, 2016, p. 258.

9 Para uma discussão mais detalhada deste ponto ver: MCGEOCH, Graham Gerald. E vos, quem dizeis que eu sou? A recepção do Evangelho Segundo Jesus, Rainha do Céu no Brasil. *Reflexus – Revista Semestral de Teologia e Ciências das Religiões*, Vitória, v. 13, n. 22, p. 441-459. 2019. Disponível em: <http://revista.faculdadeunida.com.br/index.php/reflexus/article/view/978>. Acesso em: 20 março 2020.

10 A própria COAKLEY reconhece sua dívida e distanciamento da ‘ortodoxia radical’.

Interessante, a teologia trinitária de Tonstad não é uma teologia a favor ou contra a inclusão de pessoas *queer* na igreja. Ela, como pessoa *queer*, nota que o debate nestes termos simplesmente não avança nossa compreensão de sexualidade ou aprofunda nossa reflexão teológica¹¹. Em vez disso, Tonstad sugere que a teologia não precisa de teorias *queer* para descobrir que Deus ama o ser humano. Porém, a teologia poderia emprestar ‘estratégias de leitura’ das teorias *queer*.

Onde a teoria *queer* poderia ajudar seria como uma estratégia de leitura, um diagnóstico para imaginários culturais e teológicos, relações associativas, criações e naturalizações escondidas, etc. Teologia sempre empresta estratégias hermenêuticas de outros lugares: teoria *queer* se torna mais uma numa longa linha de disciplinas as quais ferramentas têm sido utilizadas para propósitos teológicos¹².

Entre as estratégias de leitura emprestadas das teorias *queer* pela teologia situa-se a *caminata* e ‘teologia indecente’ de Marcella Althaus-Reid. “Uma mulher deveria vestir-se de calcinha na rua?”¹³ Esta pergunta abre seu livro *Teologia Indecente*. A metáfora sobre a vendedora de limões nas ruas de Buenos Aires se tornou icônica na teologia. Ela situa sexualidade, gênero, economia e teologia em estruturas de opressão na América Latina. A vendedora de limões é a ‘pobre’ da teologia da libertação. Porém, sem calcinha, o cheiro da sua sexualidade, suor, e cesta de limões misturam com os cheiros da rua, ou até com os cheiros da oração na igreja. A teologia, a igreja e a sociedade até permitem que a vendedora de limões trabalhe na rua sem vestir uma calcinha. A teologia decente (até a teologia da libertação) a igreja e a sociedade têm muito mais dificuldade de permitir que a vendedora de limões ore na igreja sem vestir uma calcinha.

Na América Latina, o modelo econômico naturaliza a pobreza; o modelo teológico oprime ‘o pobre’¹⁴. Althaus-Reid denomina isso de Teologia Totalitária (Teologia-T). Teologia-T não é uma *théologie totale*. Existe o colapso das Grandes Narrativas provocado pela troca econômica e sexual nas Américas. É uma troca de corpos e uma troca corporal. Neste sentido, *théologie totale* e teologia indecente rejeitam Teologia-T. Elas optam por fragmentos corporais e corpos oprimidos que criticam a ‘onto-teologia’, ‘hegemonia’ e ‘falocentrismo’ da Teologia-T.

11 TONSTAD, 2016, p. 3.

12 TONSTAD, 2016, p. 4.

13 ALTHAUS-REID, 2000, p.1.

14 Para uma discussão mais detalhada deste ponto ver: MCGEOCH, Graham Gerald. “Blurring lines between sexual decency and economic practice: Do Queer Theologies need to make an ‘option for the poor?’”. No prelo, *Conexion Queer: Revista LATinoamericana y Caribeña de Teologías Queer*.

CORPOS, CALCINHAS E CUS

No relatório do IJSN, a população transexual e travesti da Região Metropolitana da Grande Vitória ocupa o lugar da vendedora de limões de Buenos Aires: a rua e as portas das igrejas. Os cheiros dos corpos, calcinhas, cus misturam com os cheiros da rua e das orações nas igrejas. O relatório foi produzido para atender uma demanda dos movimentos sociais, face à ausência reiterada de informações no Brasil e no Espírito Santo sobre pessoas trans. O IJSN reconhece que não ter estatísticas confiáveis e informações consolidadas já é parte do processo de exclusão a que este grupo está submetido¹⁵.

A expectativa do IJSN é que “as informações e estatísticas geradas sejam importantes para os gestores públicos, os sujeitos pesquisados e a sociedade civil de modo mais amplo; e que possam de fato subsidiar a formulação de políticas públicas específicas (planos, projetos e ações direcionadas) para este segmento vulnerável da população do estado”¹⁶. O relatório fornece informação em nove categorias: Identificação do(a) Entrevistado(a), Educação, Família, Moradia, Trabalho e Renda, Saúde, Segurança, Entrevistados (as) não transicionados(as) e que fizeram a “destransição”, e Entrevistadas em privação de liberdade.

De fato, ele fornece informação para a formulação de políticas públicas específicas (planos, projetos e ações). Neste sentido, ele oferece muitos dados sobre corpos, calcinhas e cus que entram na esfera da teologia e da igreja na Grande Vitória. Especificamente, o relatório do IJSN é útil para a teologia pastoral, isto é para planos, projetos e ações “para este segmento vulnerável da população do estado”¹⁷, como disse o próprio relatório. Porém, é preciso lembrar a relação da *théologie totale* com as vendedoras de limões para evitar Teologia-T.

O relatório tem mais de 100 páginas. Ele contém muita informação, e nem tudo é relevante à teologia pastoral. O relatório oferece perspectivas surpreendentes para a teologia, a igreja e a sociedade. Ao mesmo tempo (e não é o objetivo específico do relatório), ele traz certas perspectivas críticas à teologia, à igreja e à sociedade em relação as suas políticas públicas (teologia pastoral) para este segmento vulnerável da população. Três figuras no relatório elaboram esta potência e crítica e merecem reflexão por parte da teologia e da igreja.

Primeiro, a Figura 35 aparece na seção do relatório sob o título ‘Família’. “Esta subseção aborda os aspectos relacionados à família dos(as) participantes da pesquisa. Desse modo, as perguntas sinalizam: se o(a) entrevistado(a) mora com a família, como ele(a) avalia sua convivência familiar, se ele(a) já sofreu

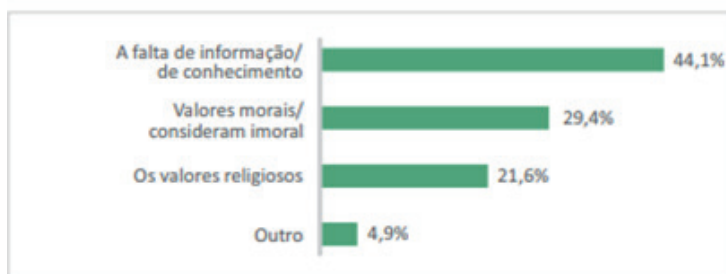
15 PEREIRA et al, 2018, p. 8.

16 PEREIRA et al, 2018, p. 8.

17 PEREIRA et al, 2018, p. 8.

preconceito ou violência em sua família por ser transexual ou travesti, etc”¹⁸.

Figura 35 | A que atribui o preconceito e/ou violência que você viveu em sua família?* (%)



Fonte: Pesquisa sobre Homens Transexuais, Mulheres Transexuais e Travestis da RMGV.

Elaboração: IJSN – Coordenação de Estudos Sociais (CES).

19

Pessoas transexuais e travestis na Região Metropolitana da Grande Vitória apontam para valores morais e religiosos como base do preconceito e/ou violência vivida na família. 29.4% responderam que valores morais/consideram imoral²⁰ era a fonte de preconceito e/ou violência vivida em família. 21.6% responderam que valores religiosos era a fonte de preconceito e/ou violência vivida em família. Em termos de teologia e igreja, é nitidamente difícil separar valores morais de valores religiosos. Muitas vezes são a mesma coisa, e no mínimo os valores religiosos informam os valores morais.

Pelo menos desde o século XVI a teologia trabalha com a distinção entre teologia sistemática e teologia moral. Sob a influência de Tomás de Aquino e categorias aristotélicas, a distinção é feita em termos de intelecto e moral. A teologia moral se expressa em Ética Cristã (principalmente em ênfases teológicas protestantes). Neste caso, moral e ética cristã estão apresentadas em termos da aplicação de teologia sistemática (Teologia-T). A Teologia-T é colocada em prática no campo da moral e ética. Ou seja, na vida familiar de pessoas transexuais e travestis na Grande Vitória, a Teologia-T se manifesta em valores considerados morais e religiosos. O relatório não define a diferença entre os termos ‘valores morais’ e ‘valores religiosos’, o que para a teologia e a igreja são basicamente a mesma coisa.

Segundo a Figura 103 aparece na longa seção do relatório sob o título ‘Saúde’. Ela “visa apresentar os resultados relacionados à saúde da população participante deste estudo. Em linhas gerais, essa parte do texto levanta as seguintes questões: o tipo de serviço de saúde que o(a) entrevistado(a) utiliza; se

¹⁸ PEREIRA et al, 2018, p. 42.

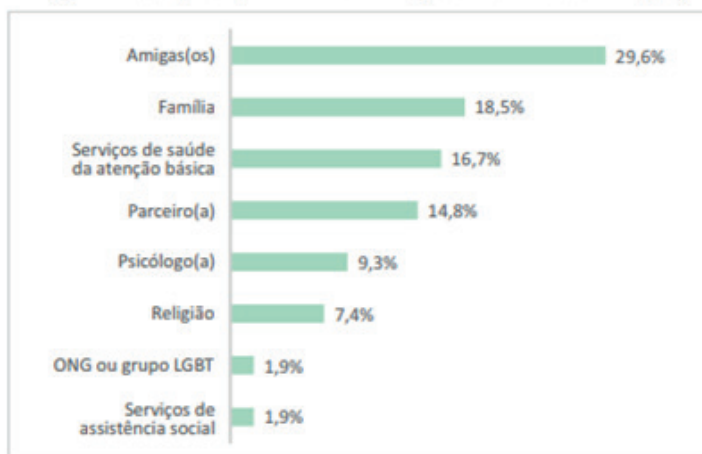
¹⁹ PEREIRA et al, 2018, p. 43.

²⁰ ‘Consideram imoral’ quer dizer que os valores morais de pessoas da mesma família da entrevistada consideram transexuais e travestis imorais.

já teve dificuldades para ser atendido(a) nos serviços de saúde; se o nome social e a identidade de gênero são respeitados em todas as etapas de atendimento dos serviços de saúde; se faz uso de hormônios; de que forma acessa ou acessava os hormônios; se o(a) entrevistado(a) teve problemas de saúde após iniciar o uso de hormônios; se faz uso de substâncias psicoativas; se já foi diagnosticado(a) com depressão; dentre outras”²¹.

A Figura 103 aparece numa sequência de perguntas voltadas para a saúde mental. A Figura 101 pergunta, “Já teve pensamento suicida?”. 57.1% da população transexual e travesti na Grande Vitória respondeu que ‘sim’. 42.9% responderam que ‘não’. A Figura 102 pergunta, “Na ocasião do pensamento suicida buscou ajuda?”. Dos(as) 57.1% que já tiveram pensamento suicida, 41,7% já buscou ajuda. 58,3% não buscou ajuda. A Figura 103 pergunta, “De quem buscou ajuda na ocasião?”.²²

Figura 103 | De quem buscou ajuda na ocasião?* (%)



Fonte: Pesquisa sobre Homens Transexuais, Mulheres Transexuais e Travestis da RMGV.

Elaboração: USN – Coordenação de Estudos Sociais (CES).

23

As respostas são variadas (e foi permitida a escolha de até três opções pelo(a) entrevistado(a)). À luz da informação esboçada pela Figura 35, é até surpreendente ‘família’ aparece em segundo lugar (com 18.5%) e ‘religião’ em sexto lugar (com 7.4%). Duas observações rápidas em relação a esta informação: Primeiro, apesar de viver violências em família e viver violências em família por questões de valores morais e religiosos, na ocasião de pensamento suicida as pessoas transexuais e travestis buscam ajuda exatamente nestes lugares: família

²¹ PEREIRA et al, 2018, p. 55.

²² PEREIRA et al, 2018, p. 72.

²³ PEREIRA et al, 2018, p. 72.

e religião. Outra observação (mais voltada para políticas públicas) é que mais pessoas transexuais e travestis buscaram ajuda na religião que buscaram ajuda em ONGs ou grupos LGBT especializadas nas suas demandas e necessidades. Geralmente, ONGs e grupos LGBT são mais visíveis na luta por direitos desta população do que as igrejas²⁴. E, frequentemente, o poder público prefere trabalhar com (inclusive financiando) ONGs e grupos LGBT que igrejas e grupos religiosos para atender esta população vulnerável. O próprio relatório indica isso na sua apresentação já citada: “O relatório foi produzido para atender uma demanda dos movimentos sociais”²⁵.

Em relação à primeira observação, qual é o preparo da família e da religião para atender uma população transexual e travesti vulnerável na ocasião de pensamento suicida? Em termos específicos para a teologia e a igreja, quais são as opções da teologia pastoral, da formação pastoral (educação teológica) e da educação cristã (escola bíblica dominical, por exemplo) para ‘treinar’ a família e a igreja para poder atender uma população transexual e travesti que busca ajuda na família e religião na ocasião de pensamento suicida? (Pode-se ampliar esta categoria além de pensamento suicida para pensar em respostas teológicas e pastorais às pessoas transexuais e travestis que buscam ajuda da religião em geral e diante de demandas e necessidades variadas).

Em relação à segunda observação, é um tema complexo que precisa ser aprofundado com mais reflexão que o espaço aqui permite. Porém, é preciso salientar que numa discussão informal com o IJSN sobre o relatório e o processo de sua recepção pelo poder público e sociedade civil, perguntei sobre os planos de engajar com os grupos/organizações identificados no relatório, principalmente a polícia e igrejas. Enquanto o IJSN já tem engajado com a polícia, inclusive com oficinas e formação, não houve nenhum plano de engajar com igrejas.

O relatório fornece muita informação imprescindível para as igrejas da Grande Vitória. As pessoas transexuais e travestis fazem parte da igreja. Os corpos, calcinhas e cus transitam na igreja e na sociedade para cultuar Deus, viver sua fé e buscar ajuda nos momentos mais difíceis. Não é um caso de vós e nós: a teologia e a igreja de um lado e as pessoas transexuais e travestis do outro. Não é o caso de vós e nós: a teologia e a igreja de um lado e as ONGs e grupos LGBT do outro. Não é o caso de vós e nós: a teologia e a igreja de um lado e o poder público e a laicidade do espaço público do outro. As vendedoras de limões lembram que, sem calcinha, o cheiro da sexualidade, economia, teologia misturam-se com os cheiros da sociedade, inclusive seu cheiro moral e religioso.

²⁴ Claro que há exceções tais como a Comunidade da Igreja Metropolitana e a Igreja Episcopal Anglicana do Brasil no estado do Espírito Santo, entre outras igrejas inclusivas.

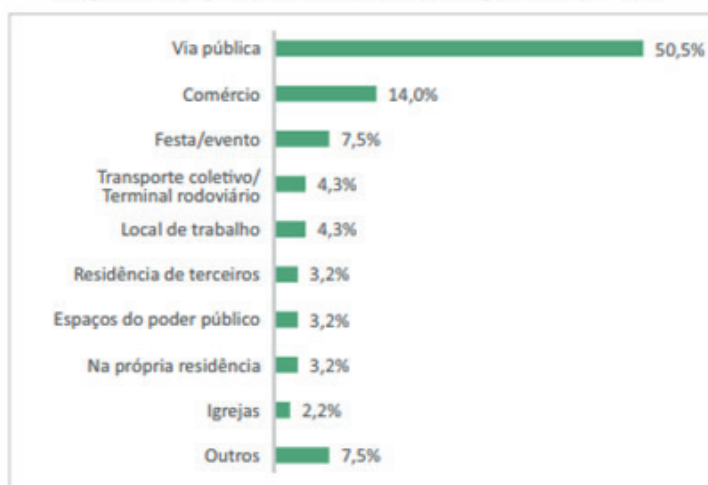
²⁵ PEREIRA et al, 2018, p. 5.

Em relação à segurança, o relatório aponta o seguinte.

Esta subseção aborda questões sobre violências e segurança. De forma resumida, as perguntas buscam captar o grau de escala em que o(a) entrevistado(a) se sente seguro(a) em seu domicílio, bairro ou cidade; o grau de escala em que considera arriscado sofrer agressão física, verbal ou sexual causada pela transfobia; se o(a) entrevistado(a) já sofreu algum tipo de violência, onde ocorreu e quem foi o agressor; se já teve alguma pessoa próxima assassinada em decorrência de transfobia; se já sofreu alguma violência em abordagem policial; questões importantes para melhorar os serviços de segurança, dentre outras questões²⁶.

A Figura 125 aparece numa sequência de perguntas relacionadas à violência. A Figura 123 pergunta, “Já foi vítima de violência em outros espaços [não sendo a escola, família, trabalho e serviços de saúde]?”²⁷. 47,6% da população transexual e travesti em Grande Vitória respondeu que ‘sim’. 52,4% respondeu que ‘não’. A Figura 124 pergunta, “De qual tipo de violência?”²⁸. As respostas incluíram violências Verbal (42,1%), Física (27,8%), Psicológica (19,8%), Sexual (8,7) entre outras. Por fim, a Figura 125 pergunta, “Onde ocorreram as agressões?”²⁹

Figura 125 | Onde ocorreram as agressões?* (%)



Fonte: Pesquisa sobre Homens Transexuais, Mulheres Transexuais e Travestis da RMGV.
Elaboração: IJN – Coordenação de Estudos Sociais (CES).

30

26 PEREIRA et al, 2018, p. 77.

27 PEREIRA et al, 2018, p. 80.

28 PEREIRA et al, 2018, p. 80.

29 PEREIRA et al, 2018, p. 81.

30 PEREIRA et al, 2018, p. 81.

É fundamental para a Igreja refletir sobre o fato de que 2.2% das respostas da população transexual e travesti em Grande Vitória identificaram que a violência seja verbal, física, psicológica ou sexual ocorreu no espaço da igreja. E seguramente, uma porcentagem grande das agressões que ocorreram em outros lugares (vias públicas, por exemplo) foram praticadas por pessoas religiosas. O último censo (2010) revelou que 86% da população brasileira se considera cristã³¹. Essa informação sobre agressões é profundamente preocupante para a teologia e a igreja. Como a teologia pastoral elimina estas violências nas igrejas, assim reduzindo vulnerabilidades e mitigando colusão com práticas e posturas violentas que se escondem por trás da defesa de ‘liberdade religiosa’?

Há outras informações no relatório – estatísticas e perspectivas – para a teologia, a igreja e a sociedade poder pensar de maneira mais eficaz sobre como atender as demandas e necessidades deste segmento vulnerável da população na Grande Vitória. A escolha de Figuras 35, 103, e 125 merecem uma reflexão teológica e pastoral especial por três razões principais: (a) pessoas transexuais e travestis na Grande Vitória apontam para valores morais e religiosos como base do preconceito e/ou violência vivida na família (mais de 50% das respostas) [Figura 35]; (b) ao mesmo tempo, uma parte da população transexual e travesti ainda buscou ajuda na religião (até uma porcentagem maior que buscou ONGs ou grupos LGBT mais visíveis na luta por direitos desta população) [Figura 103]; (c) isso é mais surpreendente quando considerado o fato de que é nas próprias igrejas que também ocorreram agressões contra a população transexual e travesti. [Figura 125].

PROPOSTAS PASTORAIS

Começamos o artigo sinalizando a desorientação e desinformação da teologia, da igreja e da sociedade em relação a ‘sexualidade’ e ‘gênero’. A desorientação é fruto de desinformação. O relatório do IJSN ajuda a superar a desorientação provocada pela desinformação com relação à população transexual e travesti na Grande Vitória. A teologia e a igreja não podem mais afirmar que não sabem ou que não tem informação disponível.

Porém, outro fator de desorientação - certos tipos de teologia que simplesmente não são suficientemente flexíveis à luz da experiência humana diante de Deus - permanece. As reflexões de Sarah Coakely, Linn Tonstad e Marcella Althaus-Reid criticam a Teologia-T e sua onto-teologia, hegemonia e falocentrismo. O colapso das Grandes Narrativas inclui as Grandes Narrativas

31 IBGE. *Religião. Atlas do Censo Demográfico 2010*. Disponível em: https://censo2010.ibge.gov.br/apps/atlas/pdf/Pag_203_Religião_Evang_missão_Evang_pentecostal_Evang_nao%20determinada_Diversidade%20cultural.pdf Acesso em: 20 março 2020.

sobre sexualidade e gênero. As vendedoras de limões desvelam a compreensão da experiência humana diante de Deus da teologia, da igreja e da sociedade. Da mesma forma, a população transexual e travesti da Grande Vitória convida a *théologie totale* e a teologia indecente a misturar sexo, suor, e sensibilidade diante da vulnerabilidade do ser humano.

Há exemplos concretos nos últimos 20 anos de reflexão teológica e pastoral sobre um silêncio – onto-teológico, hegemônico e falocêntrico – que durou séculos. A *Pacific School of Theology*³² abriu o *Center for LGBTQ and Gender Studies in Religion* no ano de 2000. O Centro incentiva pesquisas na interface religião, gênero e sexualidade. Ela tem publicado recursos para igrejas para superar a desorientação e desinformação da teologia, da igreja e da sociedade em relação a ‘sexualidade’ e ‘gênero’.

Em 2007, o Centro inaugurou uma série de publicações sobre ministério pastoral e cuidados pastorais, especificamente pensando em pessoas LGBTQ. A Diretora Executiva do Centro escreveu:

Com algumas exceções notáveis, LGBTQ pessoas de fé, no passado, têm sido excluídas das formas institucionais de cuidados pastorais pela ignorância ou intolerância religiosa das suas comunidades. Todavia, igual outras comunidades minoritárias, pessoas da comunidade LGBTQ experienciam bastante crise [em suas vidas], estresse, agressões verbais e violências homofóbicas³³.

David J Kundtz e Bernard S Schlager escreveram o livro *Ministry Among God's Queer Folk* (Ministério entre o povo de Deus LGBTQ) que é voltado para a prática pastoral. Eles oferecem reflexões teológicas fundamentadas nas disciplinas de teologia sistemática, teologia moral e espiritualidade. A primeira pergunta feita no livro, depois de pensar o conceito de ‘cuidado’, é o seguinte, “Você está realmente disponível para atender o pedido da pessoa LGBTQ? Ou você tem o pressuposto que sua função é aplicar certos ensinamentos [teológicos] independente dos detalhes da situação?³⁴”. Em outras palavras, se a pessoa LGBTQ pergunta sobre leituras bíblicas para aprofundar sua fé, você indica o evangelho, os textos paulinos ou o antigo testamento, por exemplo? E, na indicação de ‘textos’, você está pensando em textos sobre a fé, ou textos sobre gênero e sexualidade?

A teologia pastoral defronta com estas perguntas teológicas, bíblicas e espirituais. Do mesmo modo certas teologias, leituras bíblicas e orientações

32 Fundada em 1866 em Berkeley, Califórnia como um seminário teológico cristão inspirado pelo protestantismo de Nova Inglaterra.

33 TOLBERT, Mary A. prefácio do livro, KUNDZT, David J.; SCHLAGER, Bernard S. *Ministry Among God's Queer Folk*. Cleveland: The Pilgrim Press, 2007, p. ix.

34 KUNDZT, David J.; SCHLAGER, Bernard S. *Ministry Among God's Queer Folk*. Cleveland: The Pilgrim Press, 2007, p. 22.

espirituais também são frutos de homofobia e transfobia. Homofobia é o medo, ou em termos mais gerais uma atitude negativa, para com pessoas LGBTQ e a homossexualidade. Transfobia é a mesma configuração de atitudes em relação pessoas transexuais³⁵. Exemplos de homofobia na igreja podem ser o uso do termo ‘homossexualismo’ ou a pergunta ‘mas onde é que vocês querem chegar na igreja?’. Exemplos de transfobia podem ser ‘menino nasce menino, menina nasce menina’ ou a recusa de usar o nome da pessoa, ‘eu conheci Roberta quando era Roberto. Para mim sempre será Betão, nada de Betinha’, por exemplo³⁶.

Kundtz e Schlager dedicam um capítulo do livro ao tema ‘Criando Comunidades de Cuidado’³⁷. Eles oferecem sugestões bem concretas e práticas para igrejas considerarem. Primeiro, o uso de linguagem inclusiva. Eles citam as mudanças litúrgicas nas igrejas em 1960 e 1970 em resposta ao feminismo e teologia feminista ‘para ir além do Deus Pai’³⁸. Igualmente, mas de maneira diferente, Sarah Coakley prefere lembrar que a *théologie totale* é uma teologia apofática. Deus não é um objeto, portanto Deus nem é pai, nem é mãe. Especificamente para Kundtz e Schlager, eles pensam no uso de linguagem inclusiva no culto (hinos, orações, leituras, testemunhos, pregação etc.) e em publicações da igreja (boletim, livros, folhetos etc.).

Segundo um espaço inclusivo. Isto pode ser em relação ao espaço físico da igreja. Os banheiros, por exemplo, são para ‘homens’ e ‘mulheres’ ou são ‘unisexo’? Ou em relação aos grupos (social, educacional e espiritual) e aos programas da igreja. Os grupos e programas são baseados em gênero, por exemplo? Como podem ser grupos e programas com esta base de ‘homem’ e ‘mulher’ abertas às pessoas transexuais e travestis?

Terceiro, rituais (ou práticas espirituais) inclusivos. O cristianismo tem o calendário litúrgico (ainda que muitas igrejas brasileiras não conhecem ou abandonam o calendário litúrgico), ele ainda se faz presente através dos festivais principais do cristianismo: a Páscoa e o Natal. Estas datas e seus rituais (ou práticas espirituais) seguem o calendário litúrgico. Da mesma forma, há datas e eventos queridos das pessoas transexuais e travestis. Como a igreja pode incluir estas datas no seu calendário litúrgico? Por exemplo, o reconhecimento de ‘saindo do armário’ (interpretado e articulado por muitas pessoas transexuais e travestis com o momento do ‘nacer de novo’), cultos para celebrar ‘Orgulho’³⁹,

35 KUNDTZ; SCHLAGER, 2007, p. 25.

36 Todos os exemplos citados são frases ouvidas e recordadas pelo pesquisador em visitas às variadas igrejas em Grande Vitória/ES.

37 Capítulo 5 do livro de KUNDTZ; SCHLAGER, 2007, p. 159-176.

38 É o título em inglês do livro clássico de DALY, Mary. *Beyond God the Father*. Boston: Beacon Press, 1993.

39 Parada Gay ou Parada LGBT que geralmente acontece em junho no Brasil.

para marcar o Dia Internacional da Memória Transgênera ⁴⁰, para marcar o Dia Internacional da Luta Contra SIDA/HIV⁴¹, para marcar a ‘transição’ e a ‘destransição’.

Kundtz e Schlager discutem muitas outras práticas concretas que a teologia pastoral e igreja poderiam pensar em relação às pessoas transexuais e travestis. Porém, os principais passos se resumem nestes três: considerar a linguagem, espaço e rituais (práticas espirituais) da igreja da perspectiva de pessoas transexuais e travestis. Ao mesmo tempo, há algumas outras sugestões do teólogo Hugo Cordova Quero, nascidas das igrejas latino-americanas. Quero é bispo da *Iglesia Antigua de las Américas*. Ele mantém uma página na internet onde ele dissemina toda sua produção acadêmica gratuitamente, fundamentada no princípio de livre circulação de ideias⁴².

Quero, também escreveu livros práticos para as igrejas, grupos religiosos e sociedade em geral em relação a religião e LGBT. Pelo *Pacific Center for Theology*, Quero publicou, *Diversidad sexual y religión: Una reflexión para las familias argentinas*⁴³. Ele disse, “não é fácil para uma família assumir que seu/sua filho/a seja gay, lésbica, bissexual, transexual ou intersexual (LGBTI), muito menos publicamente”⁴⁴. Também, ele nota que apesar do cristianismo ser enraizado numa grande parte da população [argentina/latino-americana] não há um posicionamento único entre cristãos e igrejas em relação aos temas de diversidade sexual⁴⁵. Ele sugere que as passagens bíblicas utilizadas por alas conservadoras da igreja para discriminar contra pessoas LGBT (por exemplo, Gênesis 19, Deuteronômio 23.17, I Reis 14.24 e Levítico 18.20 e 20.13) empregam uma hermenêutica moderna, desconhecida pelos autores dos textos: “Desde a década de 1950 em diante, muitas/os estudiosos/as dos textos bíblicos, tanto cristãos como judeus, têm mostrado demasiadamente que muitos dos textos usados como legitimação da homofobia—quer dizer, o ódio das pessoas homossexuais – na realidade não foram escritos originalmente com esse propósito”⁴⁶.

Em outro livro de ampla divulgação entre cristãos e as igrejas na América

40 É marcado no dia 20 de novembro para comemorar as pessoas transexuais assassinadas e para comemorar as pessoas transexuais que sofrem violência.

41 É no dia 1 de dezembro. Curiosamente, é o primeiro dia de advento e, portanto, o primeiro dia do novo ano cristão.

42 Em inglês é chamado ‘Open Access Publishing’ e é um modelo alternativo para compartilhar e disseminar produções acadêmicas.

43 QUERO, Hugo Cordova. *Diversidad sexual y religión: Una reflexión para las familias argentinas*. Berkeley: The Center for Lesbian and Gay Studies in Religion and Ministry, Pacific School of Religion, 2015.

44 QUERO, 2015, p. 1.

45 QUERO, 2015, p.3.

46 QUERO, 2015, p. 4.

Latina, Quero oferece reflexões práticas sobre *12 mitos acerca de las religiones y la diversidad sexual*⁴⁷. O livro é didático e responde à 12 mitos – ou 12 perguntas – em relação a religião e pessoas LGBT. A primeira pergunta do livro e sua resposta talvez seja a mais importante à luz do relatório inédito do IJSN: “É incompatível ser uma pessoa LGBTI e professar uma fé? Não. Ser uma pessoa de diversidade sexual e professar uma fé não são dois dados incompatíveis de uma pessoa. Ao contrário, são dois aspectos que fazem parte de nossa humanidade⁴⁸”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Théologie Totale (Coakley) e Teologia Indecente (Althaus-Reid) criticam a ‘onto-teologia’, ‘hegemonia’ e ‘falocentrismo’ da Teologia Totalitária (Teologia-T). Teologia-T é um tipo de teologia que simplesmente não é suficientemente flexível (e fiel) à luz da experiência humana diante de Deus. A fluidez e fluxo de ‘sexualidades’ e ‘gêneros’ deixam certas de Teologia-T, Doutrinas-T de igrejas e Conceitos-T de sociedade em relação à ‘sexualidade’ e ‘gênero’ desorientadas.

Hugo Cordova Quero aponta que o ser humano – sexual e gênero – professa sua fé como dois aspectos do mesmo modo de ser humano. Certas sexualidades ou gêneros (em fluxos e fluídos) não são excluídos do dom da fé como afirma a Teologia-T. Ao contrário, a partir desta intuição de Quero, e em diálogo com a teologia de Coakley, Tonstad e Althaus-Reid, é possível para as igrejas elaborarem uma teologia pastoral para atender as demandas e necessidades da população transexual e travesti na Grande Vitória.

As três principais áreas para pensar a teologia pastoral em relação a esta população vulnerável são (a) pessoas transexuais e travestis na Grande Vitória apontam para valores morais e religiosos como base do preconceito e/ou violência vivida na família (mais de 50% das respostas) [Figura 35]; (b) ao mesmo tempo, uma parte da população transexual e travesti ainda buscou ajuda na religião (até uma porcentagem maior que buscou ONGs ou grupos LGBT mais visíveis na luta por direitos desta população) [Figura 103]; (c) isso é mais surpreendente quando considerado o fato de que é nas próprias igrejas que também ocorreram agressões contra a população transexual e travesti. [Figura 125].

As três principais tarefas para teologia pastoral (entre muitas) em relação à população transexual e travesti é (a) considerar a linguagem da teologia e da igreja, (b) criar espaços inclusivos e (c) criar rituais (práticas espirituais) da igreja que leva em consideração a perspectiva de pessoas transexuais e travestis.

47 QUERO, Hugo Cordova. *12 mitos acerca de las religiones y la diversidad sexual*. Bogotá: GEMRIP/REDLAD, 2017.

48 QUERO, 2017, p. 9.

Este texto ofereceu alguns exemplos concretos para as igrejas na Grande Vitória considerarem, entre os quais o uso da teologia apofática, a elaboração de programas e construção física do espaço da igreja e da ferramenta do seu calendário litúrgico.

REFERÊNCIAS

ALTHAUS- REID, Marcella. *Indecent Theology: theological perversions in sex, gender and politics*. Abingdon: Routledge, 2000.

COAKLEY, Sarah. *God Sexuality and the Self: an essay 'On the Trinity'*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.

DALY, Mary. *Beyond God the Father: towards a philosophy of women's liberation*. Boston: Beacon Press, 1993.

IBGE. Religião. Atlas do Censo Demográfico 2010. Disponível em: https://censo2010.ibge.gov.br/apps/atlas/pdf/Pag_203_Religião_Evang_missão_Evang_pentecostal_Evang_nao%20determinada_Diversidade%20cultural.pdf Acesso em: 20 março 2020.

KUNDZT, David J; SCHLAGER, Bernard S. *Ministry Among God's Queer Folk*. Cleveland: The Pilgrim Press, 2007.

MCGEOCH, Graham Gerald. "Blurring lines between sexual decency and economic practice: Do Queer Theologies need to make an 'option for the poor'?" . No prelo, *Conexion Queer: Revista LATinoamericana y Caribeña de Teologias Queer*.

MCGEOCH, Graham Gerald. E vos, quem dizeis que eu sou? A recepção do Evangelho Segundo Jesus, Rainha do Céu no Brasil. *Reflexus – Revista Semestral de Teologia e Ciências das Religiões*, Vitória, v. 13, n. 22, p. 441-459. 2019. Disponível em: <http://revista.faculdadeunida.com.br/index.php/reflexus/article/view/978>. Acesso em: 20 março 2020.

PEREIRA, Sandra Mara et al. Pesquisa sobre Homens Transexuais, Mulheres Transexuais e Travestis da Região Metropolitana da Grande Vitória. Vitória: Instituto Jones dos Santos Neves, 2018.

QUERO, Hugo Cordova. *12 mitos acerca de las religiones y la diversidad sexual*. Bogotá: GEMRIP/REDLAD, 2017.

QUERO, Hugo Cordova. *Diversidad sexual y religión: una reflexión para las familias argentinas*. Berkeley: The Center for Lesbian and Gay Studies in Religion and Ministry, Pacific School of Religion, 2015.

TOLBERT, Mary A. prefácio do livro, KUNDZT, David J.; SCHLAGER, Bernard S. *Ministry Among God's Queer Folk*. Cleveland: The Pilgrim Press, 2007.

TONSTAD, Linn Marie. *God and Difference: the Trinity, sexuality and the transformation of finitude*. Abingdon: Routledge, 2015.

TEOLOGIA PRETA LÉSBICA PRETA DA LIBERTAÇÃO: UMA POESIA

Priscilla Gomes

Sou a base dessa cadeia alimentar
De Platão a Maslow
Seus modelos ideais
Esfregam na minha cara
O lugar que não posso alcançar
Nessa hierarquia social
Eu sou o derradeiro pra que você possa se erguer

Mulher!
Preta!
Lésbica!
Mas que afronta!!!
Aonde ela pensa que vai? O que ela está fazendo aqui?
Vim buscar conhecimento, meu patrão
A senzala vai subir

Quem invocar o nome do Senhor será salvo!
Se contextualizar, da revolução.
Não pela salvação
Mas pela independência
Posso eu clamar
Não preciso pagar tributo
Não preciso da sua interferência
Nem dependo do seu poder fálico
Eu existo e vou ocupar
Não vou derramar sangue inocente
Pro seu poder aumentar
Nem darei satisfação da minha identidade
Como vocês ousam com este livro me tirar a liberdade?

Da violência simbólica que imprimem
Desde a minha vagina até meus seios
Acorrentados por sua moral cristã
Do alimento que sai
À vida que gero dentro
Vocês querem colonizar
Se não parir? Mulher, não sou
Se interrompo, bruxa e má

Não sirvo a Moloque
Nem ao seu Javé, meu sacerdote
O meu Deus é o amor
Direitos humanos, minha fé
Meus sentimentos
Vocês querem domesticar
Quem vocês pensam que são pra me dizer quem posso amar?

Só quero poder decidir
Só quero andar na rua em paz
Não quero apanhar em casa
E na polícia ser zombada
Na sociedade puta-arrombada
Na igreja culpada, tola... Não fui mulher sábia

Não sou um orifício a ser penetrado
De manhã cultua
A noite viola
De dia prega
No escuro espanca
Glória a Deus! Ele se benze e sai
Gozou da violência o cabeça sacerdotal
Pra suas leis patriarcais
Não vou mais pagar pau

Neste teu deus eu posso cuspir
Façamos outro para ressignificar
Um que se pareça com o Cristo
Que ensinou o que era amar

Troca esta lente podre e desumana
Com a qual ler o teu livro
Misericórdia quero e não holocausto
Não é isto que está escrito?
Satanás não tá no meu sexo
Ele tá no seu olhar
Ele não tá na minha pele
Ele tá no seu discurso
O diabo não tem chifre
Ele tem homens brancos de toga
Dizendo quem e o que condenar

Mas aqui tem um povo
7 mil mulheres e homens
Que não se dobraram ao Moro
E viemos denunciar
Todo tipo de injustiça e violência
70 anos de avanços... sim!
Mas ainda nos falta muita decência
Voz que clama no deserto
Século XXI. REGEVI
Tem que ser muito mulher pra enfrentar e resistir

Juntemos nossas armas:
Conhecimentos e saberes
Músicas e poesias.
A violência simbólica não perpetuará
Por Mariele.
Por nossas filhas e filhos
Homens e Mulheres
Quilombolas
Indígenas
De todas as crenças
De todas as cores
De todos os sexos
Por nossa dignidade
Sim! Lutemos até o fim!
A ditadura nunca mais nos calará
Vocês prenderam uma rosa
Mas não poderão impedir
A primavera de chegar

– SEÇÃO 3 –

**HERMENÊUTICA, BÍBLIA,
VIOLÊNCIAS, SEXUALIDADE**



DENEGRINDO O IMAGINÁRIO BÍBLICO: UMA BREVE APROXIMAÇÃO À HERMENÊUTICA NEGRA FEMINISTA

Cleusa Caldeira

INTRODUÇÃO

Las negras también hacemos teología.
Silvia Regina de Lima Silva

Situadas geopoliticamente no sul global, nós mulheres negras gestamos um pensamento fronteiriço denominado de hermenêutica negra feminista. No Brasil, esse exercício interpretativo tornou-se conhecido pelas pesquisas da biblista afro-colombiana Maricel Mena López, que fez o seu doutorado em teologia na Faculdade Metodista, em São Bernardo dos Campos. Também a afro-brasileira Silvia Regina de Lima Silva é uma das pioneiras nesta área. Em grande medida, naquilo que diz respeito a hermenêutica negra feminista, nos servimos de suas pesquisas e somos gratas a elas por nos iluminar na necessidade de recuperar o nosso protagonismo na história da salvação. Por outro lado, temos consciência de que é necessário avançar para além da hermenêutica bíblica e assumir outras disciplinas da teologia; pois a história da salvação ainda está sendo escrita e devemos assumir o nosso próprio protagonismo no mundo. Por isso, neste momento estou me dedicando ao estudo e estruturação de uma teologia negra sistemática¹, que seja capaz de dizer uma palavra libertadora para o mundo em meio a “universalização da condição negra”, como vem denunciando o filósofo camaronês Achille Mbembe².

Sabemos que o racismo e o patriarcado invisibilizam o protagonismo negro, de maneira que o *status quo* social permaneça intocável, isto é, que o negro siga ocupando os lugares subalternos e os brancos sigam em suas posições de privilégios, como os únicos capazes de criar epistemologias. E a igreja tem servido, ao longo da história única do Ocidente, para legitimar essa hierarquização

1 CALDEIRA, Cleusa. “Teologia negra: a fenomenologia do *damné* como caminho de humanização”. Revista Horizonte, Belo Horizonte, v. 17, n. 53, p. 991-1020, 2019.

2 MBEMBE, Achille. Crítica da razão negra. São Paulo: N-1 Edições, 2018.

da humanidade baseada na raça e na classe social. Evidentemente que a leitura bíblica pode libertar ou pode legitimar a dominação, ela pode promover uma sociedade estruturada no amor e no mútuo reconhecimento, na partilha dos bens da terra com equidade; ou pode promover e legitimar a exclusão social, a expropriação dos corpos e do planeta.

De uma forma geral, a meu ver, coube a hermenêutica negra feminista despertar em nós, mulheres afro-brasileiras, o desejo e a necessidade de enfrentar o racismo e o patriarcado na teologia, na pastoral e na sociedade. Em outras palavras, coube a hermenêutica negra feminista colocar a mulher negra em movimento, a partir de sua espiritualidade. E, como bem afirmou a filósofa afro-americana Angela Davis, “Quando a mulher negra se movimenta, toda a estrutura da sociedade se movimenta com ela, porque tudo é desestabilizado a partir da base da pirâmide social onde se encontram as mulheres negras, muda-se a base do capitalismo”³.

Por isso, esse exercício hermenêutico pode também ser interpretado como a busca do despertar da consciência negra feminista e de grande poder espiritual. Esse despertar, por meio da leitura bíblica, passa pela reabilitação da nossa ancestralidade no mundo bíblico, para contribuir com a reconstrução de nossa identidade afro-feminista. Falamos em reconstrução porque temos consciência dos danos do racismo epistêmico e ontológico sobre nossa subjetividade e na relação intersubjetiva. Um racismo que nos relegou à condição subumana e sub-ontológica, isto é, fomos classificados como não-humanos, por isso, nós negras e negros fomos condenados a “viver na zona do não ser”, onde lhe é negado uma existência humana, já dizia o pensador negro Frantz Fanon⁴.

Para legitimar a dominação e expropriação dos corpos negros, a leitura eurocêntrica da Bíblia levou à invisibilização de nossa ancestralidade no mundo bíblico. Infelizmente, o racismo e machismo na leitura bíblica tradicional ainda hoje legitima as múltiplas formas de violência contra a população negra, suas culturas e religiões. O que nos anima a seguir por esse caminho de enegrecer a teologia e a prática pastoral.

1. DESVELANDO AS RAÍZES AFRO-ASIÁTICAS DO MUNDO BÍBLICO

Uma leitura pós-hegemônica e antirracista não busca apenas denunciar a violência sexista nas narrativas bíblicas e suas interpretações racializadas, mas pergunta pelas personagens invisibilizadas, silenciadas e negadas. Não apenas isso, mas questiona em que medida esses personagens invisibilizados dão testemunho

3 DAVIS, Angela. https://brasil.elpais.com/brasil/2017/07/27/politica/1501114503_610956.html acesso 20/03/2020.

4 FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008, p. 26.

de um outro mundo, que a narrativa oficial quer ocultar. Não questiona apenas os modelos de liderança, mas, também, a própria ideia de religião exclusivista e excludente de outras espiritualidades. Por este motivo, mulheres negras situadas geopolitadamente no Sul se propõem a uma aproximação a partir das margens às mulheres negras da Bíblia, para reabilitar seu poder espiritual bem como o contexto multicultural e multirreligioso do mundo afro-asiático.

Fundamental é desconstruir imaginário bíblico enraizado na ideia de que o povo de Deus era um povo de uma única raça/etnia⁵. Esse imaginário eurocêntrico presente no processo traditivo e interpretativo dos textos bíblicos sustenta que o mundo do Antigo Oriente era um mundo caucasiano. Mas, a tarefa da hermenêutica negra consiste em superar esse eurocentrismo e etnocentrismo no exercício traditivo e interpretativos das narrativas bíblicas.

Evidentemente, perguntar pela presença negra na Bíblia é um anacronismo, visto que o negro e a raça “são as figuras gêmeas do delírio que a modernidade produziu”⁶. Do ponto de vista natural físico, antropológico ou genético, raça não existe. “Raça é uma das matérias-primas com as quais se fabrica a diferença e o excedente, isto é, uma espécie de vida que pode ser desperdiçada ou dispensada sem reservas”⁷. Entretanto, os etíopes, os cuchitas, os egípcios, enfim, os africanos e africanas seriam os negros conforme os padrões eurocêntricos de classificação racial.

Pesquisadoras e pesquisadores negros, assim, recuperaram a presença desses povos afro-asiáticos na Bíblia [Egito, Cuch / Etiópia, Sabá], bem como as influências socioculturais e religiosas na configuração da cultura judaico-cristã. Com isso, passou-se a considerar a África como uma das perspectivas culturais e religiosas na compreensão do Israel bíblico e pós-bíblico. A biblista afro-colombiana Mariel Mena López resume as razões de falar das raízes afro-asiáticas na Bíblia.

Reivindicamos a necessidade de que a teologia se enegreça, olhando para a África, rompendo com muitos paradigmas. Dizendo que também as tradições israelitas se fundam em espaço africano. Nosso grito é também uma necessidade de contar a história bem contada. Não propomos buscar e listar a presença negra, mas colocar nossa presença no centro; somos um outro centro, ao lado do centro judaico. Israel se fundou tomando muitos elementos da África [...]. É necessário perguntar, finalmente, por que sempre tomamos a Síria, a Babilônia, a Mesopotâmia [...] e não também a África para elaborar nossas ‘histórias de Israel’⁸.

5 NASH, Peter T. “O papel dos africanos negros na história do povo de Deus”. *Estudos Teológicos*, Petrópolis, v. 42, n. 1, 2002, p.102.

6 MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. São Paulo: N-1 edições, 2018, p. 12

7 MBEMBE, 2018, p.73.

8 MENA LÓPEZ, Mariel. Raízes afro-asiáticas do mundo bíblico: desafios para a exegese e a hermenêutica latino-americana”. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana (RIBLA)*, Petrópolis, n.54, 2006, p. 22.

Neste horizonte, em meados dos anos 2000, dá-se uma ruptura paradigmática na América Latina com a redescoberta da influência afro-asiática no mundo bíblico. Sob essa ruptura paradigmática, a pesquisa bíblica supera a visão hegemônica que invisibiliza a presença negra na Bíblia e, sobretudo, da racialização no processo traditivo e interpretativo (NASH, 2002, p. 20)⁹. Antes dessa ruptura, a leitura bíblica na perspectiva negra ainda ficava condicionada pelo imaginário eurocêntrico, afirmando a subalternidade da presença negra no mundo bíblico. Um exemplo disso pode ser observado no artigo “Sofonias, filho do negro”, de Sebastião Armando Gamaleira Soares, no qual o autor afirma que: “O Segundo Livro de Samuel nos conta de um *escravo cuchita* [cuchita], encarregado de levar ao rei Davi a trágica notícia da morte de seu filho e adversário Absalão. Escolhe-se o *escravo* para *portador da notícia* por sua *nota de tragédia* (cf. 2Sm 18.21-32)”¹⁰. O negro [cuchita] é visto como um escravo e sua cor da pele como sinônimo de má notícia.

Entretanto, o biblista afro-americano Peter Nash, desvela a prevalência do racismo nos estudos do Antigo Testamento, no qual impera as pressuposições racializadas da superioridade ariana sobre a africana, somada a ideia errônea de que os israelitas e judaítas eram caucasianos. E mais, segundo Nash, “não existem dados que sustentam a proposição de que os israelitas tivessem pele clara”. Isso porque a negritude “é um elemento em alguns textos e um pressuposto cultural presente em quase todas as narrativas bíblicas até o fim do exílio (=/- 538 a.C) e a entrada dos persas na história sagrada. Os persas formam o primeiro povo não afro-asiático que conseguiu dominar a Terra Santa”¹¹.

Seguindo a linha de Nash, interpretações como a de Soares sobre a aparição do cuchita em 2Sm 18.21-32 estão marcadas pela racialização, que traz à luz um típico exemplo de “sequestro de um negro livre e escravizado por mais de 85 anos” pela pesquisa bíblica. E, assim, Nash prossegue questionando o racismo:

O que é notável é que não há nada no texto que sugira que esse kuchita [cuchitas] seja um escravo. Como Heidorn mostrou, nos séculos VIII e VII os kuchitas [cuchitas] desfrutavam de boa reputação por suas habilidades como guerreiros, treinadores de cavalos e cocheiros. Eles eram membros respeitados da sociedade assíria, sendo até mesmo conhecidos por nomes assírios¹².

9 A racialização é quando se injeta a consideração da raça em uma situação na qual ela não estava ou insistir que a raça é importante quando na verdade não é (NASH, 2002).

10 SOARES, Sebastião A. G. “Sofonias, filho do negro, profeta dos pobres da terra”. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana (RIBLA)*, Petrópolis, n. 3, 1989, p. 23 [grifo nosso].

11 NASH, Peter T. O papel dos africanos negros na história do povo de Deus”. *Estudos Teológicos*, Petrópolis, v. 42, n. 1, 2002, p. 107.

12 NASH, Peter T. O papel dos africanos negros na história do povo de Deus”. *Estudos*

Provavelmente, o soldado cuchita foi eleito como portador desta notícia por suas habilidades supracitadas e não porque a cor de sua pele pressagiaria a trágica notícia de que era portador. Ademais, possivelmente, tanto o cuchita quanto Joabe acreditavam que a notícia seria uma boa notícia e que o rei Davi também a acolhesse assim. Enfim, depois de afirmar que os cuchitas desfrutavam de uma boa fama no mundo antigo, Nash pôde libertar o cuchita “escravizado” pela interpretação eurocêntrica e reintroduzi-lo em seu provável contexto, isto é, como um benjaminita (ou judaíta). De modo que a afirmação de ser um judaíta e, ao mesmo tempo, um afrodescendente são compatíveis para um habitante do mundo bíblico (NASH, 2002, p. 24). De posse deste novo instrumental, isto é, a ruptura paradigmática das raízes afro-asiáticas no mundo bíblico, as pesquisas bíblicas na América Latina passaram a recuperar a mútua influência entre a África e Israel antigo e também o cristianismo bíblico; desmistificando interpretações racistas que subjagam e invisibiliza o protagonismo negro.

2. MULHERES NEGRAS NA BÍBLIA: DE SUBALTERNAS À PROTAGONISTAS

Reabilitar o protagonismo das mulheres negras africanas é a tarefa fundamental da hermenêutica negra feminista, que se realiza em três passos interligados: 1) desconstruir as traduções e interpretações racistas e sexistas que ocultam o protagonismo negro; 2) recuperar outra genealogia e geografia vinculante às culturas afro-asiáticas e; 3) redescobrir as raízes espirituais de matriz africana da fé judaico-cristã, isto é, o poder espiritual da mulher negra no mundo bíblico¹³.

Com efeito, há inúmeros registros na narrativa bíblica do protagonismo das mulheres negras, mas estão invisibilizados pelo patriarcado e o racismo, como se o negro não fizesse parte da história da salvação. E quando um negro ou negra aparece na interpretação de cunho eurocêntrico e racista, eles sempre aparecem como subalternos como no caso do soldado cuchita de 2 Sm 18.21-32; assim, a mulher negra na interpretação tradicional é feiticeira, concubina, sensual e subalterna.

Neste texto, exponho o nosso exercício hermenêutico com a narrativa de Zípora, com o objetivo de contribuir para denegrir – tornar negro – o nosso imaginário do mundo bíblico.

Teológicos, Petrópolis, v. 42, n. 1, 2002, p. 22.

13 CALDEIRA, Cleusa. *Hermenêutica negra feminista: um ensaio de interpretação de Cântico dos Cânticos 1.5-6*. Estudos feministas, v. 21, n. 03, 2013, p.1189-1210.

2.1 DE SIMPLES ESPOSA À SACERDOTISA, O CASO DA INVISIBILIZAÇÃO DE ZÍPORA

Números 12.1-16, mais especificamente no v.1, tem despertado nossa atenção, porque é o registro da presença de uma mulher cuchita no núcleo da família que –segundo a tradição – é a responsável por conduzir o povo do cativeiro do Egito à terra prometida. O texto diz que: “Miriam e Aarão falaram mal de Moisés, por causa da mulher cuchita que ele havia tomado, pois havia tomado uma mulher cuchita”¹⁴. Essa queixa desencadeia um conflito no seio da comunidade israelita.

A história interpretativa, de cunho patriarcal e eurocêntrica, tem uma séria de explicações para essa narrativa. Desde a afirmação de que o conflito se origina por ciúmes de Miriam e Aarão, visto que Moisés teria se casado pela segunda vez, agora com a uma mulher cuchita, até a defesa de que o conflito se instala por conta de uma reação xenofóbica e racista, uma vez que a designação de “mulher cuchita” a identifica como uma mulher negra. Esta interpretação parte do pressuposto de que Moisés, Aarão e Miriam são caucasianos e a única negra da narrativa é a mulher cuchita. Entretanto, como afirma Peter Theodore NASH, não há dados arqueológicos e antropológicos que sustentem que os povos do Antigo Oriente eram caucasianos. Antes, precisamos conceber o mundo bíblico bem mais negro do que se costumou pintar nos últimos 300 anos¹⁵. De qualquer forma, a mulher cuchita permanece invisibilizada.

Com a crítica feminista, denuncia-se a violência de gênero contida no mundo patriarcal contra Miriam, visto que só ela recebe o castigo por ter se queixado contra Moisés (cf. Nm 12.2). E, pergunta-se, por que somente Miriam foi castigada com lepra, e Aarão não? Para as feministas brancas, o castigo de Miriam se inscreve dentro de uma disputa de poder como crítica ao modelo de poder piramidal e hierárquico. Miriam teria recebido o castigo porque ousou contestar a exclusividade do poder masculino e reivindicar para si o direito de exercer sua liderança no seio da comunidade. O castigo de ser tratada como um “aborto” e de ficar “com lepra” (cf. v.10 e 12), serve para intimidar outras mulheres à não se oporem ao projeto de reconstituição nacional¹⁶.

Mais que pensar num conflito familiar ou racial, a interpretação feminista, sobretudo com a biblista argentina Bachmann, situa o conflito no período pós-exílio da liderança sacerdotal e política em Judá. E assim pergunta-se pelas

14 Todas as citações bíblicas são da Nova Bíblia Pastoral, Ed. Paulus.

15 NASH, Peter T. . “O papel dos africanos negros na história do povo de Deus”. *Estudos Teológicos*, Petrópolis, v. 42, n. 1, 2002, p. 5-27.

16 BACHMANN, Mercedes García. Una madre abortiva y un padre humillante. La construcción simbólica del “castigo” a Miriam (Numeros 11-12)”, 2009.

relações de poder que estão em choque, representadas nos personagens Moisés, Miriam e Aarão. Para Bachmann, há dois motivos que podem explicar o conflito em relação à mulher cuchita e à liderança de Moisés. De um lado, tem a ver com a resistência pós-exílica à mescla com não-judaítas vindas do desterro, por outro lado, estão os modelos divergentes de lideranças convenientes a chamada comunidade pós-exílica, retro-aplicadas a “Moisés” e resistidos por “Miriam” e “Aarão” (BACHMANN, 2009).

Essa análise nos parece pertinente, sobretudo, porque desvenda as ideologias que sustentam o conflito dos grupos distintos, inseridas dentro da proposta de reorganização da vida social no período do pós-exílio [539-333 a.C.]. Esta reorganização social, com o apoio do império persa, se formatou em torno do Segundo Templo e no aparato sacerdotal exclusivamente masculino, para legitimar a estrutura de poder masculino e, conseqüentemente, a subordinação e exclusão da mulher; especialmente a mulher estrangeira. Detalhes desse programa de reestruturação social estão registrados nos livros atribuídos a Esdras e Neemias. Evidente, porém, que essa estrutura social sob o poder masculino no livro de Números não aparece de maneira linear, antes podemos perceber oposições a essa hierarquia dos sadoquitas por meio de resistências, como parece denotar Nm 12.1-16¹⁷.

Sem desqualificar o esforço feminista em recuperar o protagonismo de Miriam e desvelar as disputas de poder de diversos grupos políticos-religiosos, intuimos que elas são insuficientes para dar conta das lutas, das opressões e, sobretudo, de alimentar as resistências das mulheres negras. Isso porque nessas análises feministas a mulher cuchita permanece invisibilizada.

2.1.1 Revelando o protagonismo da sacerdotisa africana Zípora

Partindo do reconhecimento dessa mútua influência entre África e Israel, o acesso ao rosto negro africano e ao protagonismo da mulher cuchita na história bíblica advém de uma leitura intertextual de Números 12.1-16 e Êxodo 4.24-26. Assim, seremos capazes de recuperar o nome próprio desta mulher negra invisibilizada e silenciada por séculos E, então, será possível remover o véu que a encobre. No livro do Êxodo 4. 24-26, lemos:

²⁴E aconteceu que no caminho, numa hospedaria, Javé foi ao encontro dele e procurava mata-lo. ²⁵Séfora [Zípora] pegou uma pedra afiada, cortou o prepúcio do filho, e com ele tocou os órgãos sexuais dele. E disse: “Você é para mim um esposo de sangue”. ²⁶ E Javé desistiu quando ela disse “esposo de sangue”, por causa da circuncisão.

17 CARDOSO, Nancy. “O corpo sob suspeita – Violência sexista no livro de Números”. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana (RIBLA)*, Petrópolis, n.4, 2002, p. 11.

Segundo a tradição, esta narrativa descreve um momento singular na vida de Moisés, quando YHWH (Deus) quis matá-lo. Apesar de causar espanto o fato de Deus se projetar para matar seu escolhido Moisés, o fato é que o nome Moisés sequer é citado na narrativa. O que nos leva a considerar o protagonismo de Zípora, que ao praticar a circuncisão – de seu filho [Gerson] – livra “o esposo de sangue” da morte.

Sem pretender fazer uma análise exegética da narrativa, o nosso interesse hermenêutico recai sobre essa ação ritual e simbólica de Zípora. É a primeira e única vez em toda a Bíblia que uma mulher pratica a circuncisão, a ação cultual distintiva da aliança de Deus com Abraão (cf. Gn 17.9-13). Para além das dificuldades textuais, essa narrativa “ajuda a compreender o papel da mulher em todo o processo de libertação dos filhos de Israel do Egito e ao longo da história religiosa do antigo Israel”¹⁸.

Zípora, de fato, não é a única mulher africana que figura como protagonista nas tradições sobre o êxodo. Entre as protagonistas como as parteiras Sifrá e Fuá (cf. Ex. 1.15-22), a irmã [Miriam] e a mãe de Moisés e a filha de Faraó (cf. Ex 2. 1-10), provavelmente três delas são negras africanas. Sifrá, Fuá e a filha de faraó são egípcias e, provavelmente, são africanas negras. E sabemos que tanto a mãe de Moisés quanto a sua irmã [Miriam] não eram caucasianas.

Quem é, pois, Zípora para realizar um ato cultual tão importante, que nem mesmo a redação androcêntrica e patriarcal pôde deixá-la de fora do *cânon* bíblico? Pela interpretação tradicional pouco sabemos de Zípora, além de ser esposa de Moisés, filha de Jetro o sacerdote de Madiã e mãe de Gerson e Eliezer, filhos de Moisés, segundo a tradição. Temos notícias de Zípora por meio da macronarrativa sobre o êxodo, que ocupa os últimos quatro livros do Pentateuco. Ela aparece em quatro micronarrativas (Ex 2.15 e 22; 4. 18-20 e 24-26; 18.1-7). Porém, seu nome é mencionado apenas três vezes (Ex 2.21; 4.25; 18.2)¹⁹.

Qual é a origem de Zípora? É uma estrangeira? Madianita ou cuchita? As pesquisas divergem sobre essa questão, pois em Êx 4.24-26 afirma que Zípora vem de Madiã (cf. Ex 18), enquanto em Nm 12.1, a esposa de Moisés vem das terras de Cuch. Essa aparente contradição leva alguns pesquisadores a afirmar que Moisés tinha duas esposas. O que era perfeitamente possível na cultura poligâmica da época. Mas não há outros elementos textuais que comprovem que Moisés teve outras esposas e filhos. Por outro lado, assumir que se trata de uma única pessoa pode contribuir para mostrar a força subversiva de ambas as narrativas. E isso é legítimo, visto que ser de Madiã e, ao mesmo tempo,

18 FERNANDES, Leonardo Agostini. “Séfora: a mulher proativa que livra o homem da morte (Ex 4.24-26)”. *Revista de Cultura Teológica*, v. 86, 2015, p. 60-61

19 GRENZER, Matthias; SUZUKI, Francisca C. Cunha, Voltar, com a família, à sociedade em conflito (Ex 4,18-20)”. *Didaskalia*, Lisboa, v. 46, 2016, P.159-178.

cuchita não é uma contradição em si. Mena López, depois de recuperar um pouco da geografia e genealogia do mundo afro-asiático, afirma a possibilidade de “entender que Madiã é extensão de Cuch, já que em Madiã estão os cuchitas e Jetro e Zípora podem ser cuchitas”²⁰.

Depois de vincular a narrativa de Zíropa à narrativa da esposa cuchita de Moises, perguntamos pelo protagonismo sócioreligioso desta mulher negra que foi, pela tradição, totalmente despolitizado. E foram os redatores, sob influência dos babilônicos e dos assírios cuja tendência é marcadamente androcêntrica, que removeram a força política das mulheres, ocultando o poder religioso das mulheres no período do pós-exílio. Mas, precisamos reconhecer que:

As histórias bíblicas, portanto, não falam de esposas ou concubinas banais, mas, em parte, sobre *sacerdotisas* ou *visionárias* que reconheceram as divindades femininas da terra e receberam autoridade para profetizar e prever o futuro por meio da inspiração divina. Além disso, estas matriarcas receberam autoridade, ou deram a si mesmas a autoridade, para mudar a ordem social²¹.

Diante disso, partimos do pressuposto de que a narrativa em Êx. 4.24-26 pode ser o testemunho de uma matriarca cuchita que exercia de forma proeminente o seu poder religioso. E, provavelmente, a imagem de uma sacerdotisa negra fazia parte do imaginário sócioreligioso do mundo antigo, que era transmitido por meio das tradições orais.

Zípora, portanto, não é a única mulher negra que se tornou um mito no mundo antigo²². A partir da instrumentalidade da hermenêutica negra feminista outras mulheres negras têm tido o seu protagonismo recuperado. A matriarca egípcia Hagar, mãe dos povos árabes (cf. Gn 16.1-5; 21. 8-21) – segundo a tradição bíblica – e a Rainha de Sabá (cf. 1 Rs 10.1-13; 2 Cr 9.1-12), constituem outros dois testemunhos do poder e influência da mulher negra no mundo antigo. Mais especificamente, são vestígios da influência africana em Israel antigo.

Encontramos alguns biblistas que reconhecem a participação ativa de Zípora na ação de circuncidar seu filho e até certa influência religiosa dos madianitas sobre Moisés.

20 MENA LÓPEZ, Maricel. “Raízes afro-asiáticas do mundo bíblico: desafios para a exegese e a hermenêutica latino-americana”. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana (RIBLA)*, Petrópolis, n.54,2006, p. 43.

21 TEUBAL, Savina J. Sara e Agar: Matriarcas e visionárias”. In: BRENNER, Athalia (Org.). *Gênesis a partir de uma leitura de gênero*. São Paulo: Paulinas, 2000, p. 273-274.

22 MENA LÓPEZ, Maricel. “Sabá e Salomão na tradição judaica, cristã, etíope e islâmica”. *Revista Mandrágora*, São Bernardo dos Campos, n.9, 2003, p. 25-40. Assume-se o mito como algo dinâmico, como uma história não cronológica, onde o princípio e o fim são aprendidos simultaneamente. O seu significado é encontrado nas relações entre as partes que compõem a história e nas comunidades que interpretam seu sentido.

O protagonismo de Séfora [Zípora] pode advogar a favor da formação de Moisés que regressa ao seu povo com a experiência religiosa que fez junto aos madianitas. Séfora [Zípora] fez justiça à família que pertencia, pois Jetro seu pai era sacerdote de Madiã [...]. É possível aceitar que, pelo contexto Séfora [Zípora] era quem sabia como executar com êxito um ritual de proteção contra o ataque noturno da divindade²³

Entretanto, mesmo reconhecendo que naquele momento crucial da história Zípora era a única que “sabia como executar com êxito o ritual”, essas interpretações não conseguem conceber que tal protagonismo lhe foi possível por ser ela uma sacerdotisa com reconhecida influência na comunidade. Sua ação cultural de circuncidar seu filho Gerson, diante da ameaça de YHWH a “seu esposo” fica relegado a algo esporádico, sem grandes implicações para a fé israelita.

Enfim, sem questionar os projetos imperialistas e colonialistas implícitos no processo de redação da história oficial de Israel, tais interpretes afirmam que “este gesto de Séfora [Zípora] fez da esposa de Moisés uma mulher com direitos junto ao antigo Israel não só pelo matrimônio, mas pelo rito do sangue, gerando, inclusive, uma garantia para os seus filhos junto aos filhos de Israel”²⁴.

É exatamente essa subordinação à Aliança e, ao sacerdócio de Moisés, a afirmação de que com esse ato cultural Zípora adere à fé abraâmica que precisamos questionar. Vimos acima como o projeto do Segundo Templo significou a centralidade do culto em Jerusalém e a reivindicação do aparato sacerdotal exclusivamente masculino. Este projeto de reconstrução nacional implicou na expulsão das mulheres da esfera política e a negação da religiosidade praticada pelas mulheres e, sobretudo, a expulsão das mulheres estrangeiras, bem como a sua espiritualidade, resultando numa religião judaica exclusivista e excludente. Evidentemente, tudo isso passa pela transformação da *polis*, de um multiculturalismo à um judaísmo identitário, no qual as múltiplas religiosidades são subordinadas à religião do templo em Jerusalém com o monoteísmo sadocista e a redação final da Torá.

Neste contexto, intuímos que o protagonismo da sacerdotisa Zípora dá testemunho de uma espiritualidade diversa e plural vivenciada pelos israelitas, sob uma cosmovisão multicultural e multirreligiosa, como temos o testemunho do culto em Elefantina. Uma vez que:

A maneira de celebrar reflete, sempre, o modelo de sociedade que temos na cabeça e no coração [...]. A respeito disso [...] é interessante notar como os costumes da colônia de Elefantina se aproximam da realidade dos cultos egípcios e da Etiópia, onde ‘sacerdotisas’ tinham um papel significativo e um poder político decisivo”²⁵.

23 FERNANDES, Leonardo A. Séfora: a mulher proativa que livra o homem da morte (Ex 4.24-26)”. *Revista de Cultura Teológica*, v. 86, 2015, p. 77.

24 FERNANDES, 2015, p. 72.

25 GALAZZI, Sandro. “Elefantina: memórias de um ‘outro’ culto”. *Revista de Interpretação*

O culto no templo africano em Elefantina, que ficava entre Egito e Núbia, constitui-se no maior testemunho de uma outra espiritualidade, “não excludente e de um javismo ainda não monoteísta”²⁶. Nessa colônia militar judaíta em Elefantina, o culto a YHWH era associado ao culto a deusa Anat e a outras divindades. E, mesmo assim, eles tinham consciência de estar prestando um culto israelita.

Este templo é memória de uma religiosidade popular mais antiga, presente em Judá e em Israel, e da qual se afastou a comunidade dos repatriados que se formou no exílio. Os defensores da antiga religiosidade foram, assim, excluídos organizativa e juridicamente do novo judaísmo criado por Esdras e Neemias na base de uma precisa Torá²⁷.

A espiritualidade praticada em Elefantina era anti-sacrificial. E a introdução do sacrifício do cordeiro pascal pelos judaizantes, por meio do decreto de Dario, acirrou o conflito entre os que praticavam o culto em Elefantina e às autoridades judaítas de Jerusalém e de Babilônia. O projeto de centralização do culto em Jerusalém e o culto sacrificial tinha Elefantina como um grande obstáculo, porque este deixa “entrever e saborear uma possibilidade de uma religiosidade capaz de dialogar com outras culturas, outras religiosidades, outros povos”²⁸.

Enfim, o culto em Elefantina, por um lado, e a narrativa da sacerdotisa Zípora, por outro lado, parece testemunhar uma espiritualidade praticada por israelitas que conviviam harmonicamente com outras espiritualidades. Diante dessas informações, acerca do poder religioso de Zípora perguntamos:

Mulheres eram sacerdotisas em Cuch, em território israelita poderia ser diferente? Ao longo da história israelita pode-se constatar que as mulheres estrangeiras eram mais emancipadas do que as israelitas, por isto Miriam reclamaria um tratamento semelhante. As práticas religiosas que as mulheres exercem são a circuncisão e o sacerdócio. Muitas dessas práticas vêm via Cuch. Estamos percebendo o conflito entre dois poderes, onde homens aparecem como melhores, mas isto nos leva também a olhar para fora de Israel e ver o javismo relacionado a Cuch. O problema não é a respeito da cor da pele, mas a respeito da liderança, do sacerdócio²⁹.

Neste sentido de uma experiência multirreligiosa e multicultural, Mena López não hesita em afirmar que “o javismo se fortaleceu em Israel ‘por causa de uma mulher cuchita’ (Nm 12.1)”. E suspeita-se “que a religião de Israel num princípio era patrimônio das mulheres, mas estas sacerdotisas foram desprezadas pelo poder dos homens”³⁰.

Latino- Americana (RIBLA), Petrópolis, n. 54, 2006, p. 89.

26 GALAZZI, 2006, p. 85,

27 GALAZZI, 2006, p. 83.

28 GALAZZI, 2006, p. 89.

29 MENA LÓPEZ, 2006, p. 44.

30 MENA LÓPEZ, Maricel. “Hermenêutica negra feminista- De invisível a intérprete e

A memória destas ancestrais nos indica que as mulheres não foram destituídas absolutamente do poder como comumente imaginamos. Sem querer sacralizar a experiência destas mulheres em detrimento de muitas anônimas, sem voz e silenciadas pela tradição, elas são importantes não por serem as mais éticas, mas porque elas nos estão revelando que os nossos referenciais históricos e míticos também fazem parte da tradição bíblica³¹.

Desvenda-se, assim, o rosto da sacerdotisa Zípora como uma de muitas outras mulheres negras que constituíram a vida social, religiosa e política do antigo Israel. Este rosto negro também nos revela um outro rosto divino e misericordioso, que em meio à noite escura nos liberta de nossa violência e nos regenera para uma nova vida; onde a diferença e diversidade é celebrada.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Por séculos a agência colonizadora, com a participação da teologia cristã, por meio da classificação racial reduziu uma porção considerável da humanidade à subumanidade e demonizou sua cultura e sua espiritualidade. Até hoje prevalece o senso comum da incompatibilidade das religiões de matriz africana com a fé cristã. Entretanto, da experiência espiritual de negras e negros com o Cristo da fé, somos habilitados a acolher o outrem em sua diferença irreduzível, visto que somos marcados pela negação sistemática de nossa humanidade. Essa experiência espiritual nos coloca em rota de conversão às nossas raízes espirituais de matriz africana, fazendo surgir muitos movimentos de resistência espiritual da comunidade negra, como o Movimento Negro Evangélico, a Pastoral Afro e a Rede de Mulheres Negras Evangélicas.

A hermenêutica negra feminista surge, neste contexto, quando nós mulheres negras dotadas de poder religioso questionamos o *status quo* da teologia clássica, androcêntrica, eurocêntrica e patriarcal; questionamos toda e qualquer reflexão teológica que segue invisibilizando o outro, negando a sua humanidade e o seu direito de ter direitos.

Em função disso, este exercício hermenêutico se torna um passo indispensável para superar o imaginário sociorreligioso eurocêntrico e assumir que o mundo bíblico é bem mais negro do que vem sendo descrito pela interpretação clássica. E mais, refutando toda forma de subordinação da espiritualidade de matriz africana à religião eurocêntrica, a hermenêutica negra

artífice da sua própria história". *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana (RIBLA)*, Petrópolis, n. 50, 2005, p. 186.

31 MENA LÓPEZ, 2005, p.188.

feminista busca recuperar a espiritualidade de matriz africana como uma fonte que alimenta a fé em uma sociedade plural e mais justa. Neste horizonte, a Bíblia se tornou para nós – a comunidade negra – fonte de alegria e esperança. Afinal, nossa ancestralidade está registrada na Bíblia como nossa história de libertação. E apropriar-se dela é um ato de resistência espiritual e epistêmica.

REFERÊNCIAS

- BACHMANN, Mercedes Garcia. “Una madre abortiva y un padre humillante. La construccion simbolica del “castigo” a Miriam (Numeros 11-12)”, 2009. Disponível: <https://www.thefreelibrary.com/Una+madre+abortiva+y+un+padre+humillante.+La+construccion+simbolica...-a0252450779>. Acesso em: 10 set. 2019.
- CALDEIRA, Cleusa. Hermenêutica negra feminista: um ensaio de interpretação de Cântico dos Cânticos 1.5-6. *Estudos feministas*, v. 21, n. 03, p. 1189-1210, set./dez. 2013. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/S0104-026X2013000300023/26525>. Acesso em: 10 set. 2019.
- CARDOSO, Nancy. “O corpo sob suspeita – Violência sexista no livro de Números”. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana (RIBLA)*, Petrópolis, n.4, p. 7-16, 2002.
- FERNANDES, Leonardo Agostini. “Séfora: a mulher proativa que livra o homem da morte (Ex 4.24-26)”. *Revista de Cultura Teológica*, v. 86, p. 59-84, jul/dez. 2015.
- GALLAZZI, Sandro. “Elefantina: memórias de um ‘outro’ culto”. *Revista de Interpretação Latino- Americana (RIBLA)*, Petrópolis, n. 54, p. 77-92, 2006.
- GRENZER, Matthias; SUZUKI, Francisca Cirlene Cunha. “Voltar, com a família, à sociedade em conflito (Ex 4,18-20)”. *Didaskalia*, Lisboa, v. 46, p. 159-178, 2016.
- MENA LÓPEZ, Maricel. “Raíces afro-asiáticas do mundo bíblico: desafios para a exegese e a hermenêutica latino-americana”. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana (RIBLA)*, Petrópolis, n.54, p. 21-46, 2006.
- MENA LÓPEZ, Maricel. “Sabá e Salomão na tradição judaica, cristã, etíope e islâmica”. *Revista Mandrágora*, São Bernardo dos Campos, n.9, p. 25-40, 2003.
- MENA LÓPEZ, Maricel. “Hermenêutica negra feminista- De invisível a intérprete e artífice da sua própria história”. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana (RIBLA)*, Petrópolis, n. 50, p. 183-196, 2005.
- MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. São Paulo: N-1 edições, 2018.
- NASH, Peter Theodore. “O papel dos africanos negros na história do povo de Deus”. *Estudos Teológicos*, Petrópolis, v. 42, n. 1, p. 05-27, 2002.

SOARES, Sebastião Armando Gamaleira. “Sofonias, filho do negro, profeta dos pobres da terra”. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana (RIBLA)*, Petrópolis, n. 3, p. 21-25, 1989.

TEUBAL, Savina June. “Sara e Agar: Matriarcas e visionárias”. In: BRENNER, Athalia (Org.). *Gênesis a partir de uma leitura de gênero*. São Paulo: Paulinas, 2000, p. 259-275.

ESPIRITUALIDADE E VIOLÊNCIA DOMÉSTICA NO BRASIL

Robert A. Butterfield

INTRODUÇÃO

Este artigo procura demonstrar que há uma forte correlação entre o comportamento do brasileiro e o que ele aprende na sua igreja. Começa-se, então com uma definição: “Espiritualidade” significa viver consciente e intencionalmente em diálogo com Deus. Para pessoas muito ocupadas ou estressadas, tal maneira de viver pode parecer um luxo que não está ao seu alcance. Mas, como todos os humanos são feitos à imagem e semelhança de Deus, nenhuma ação nossa poderia ser mais natural ou mais terapêutica do que falar com Deus. De fato, voltar a falar com Deus já constitui arrependimento e tem o efeito de libertar do fardo de pesar, culpa, rancor, preconceito e sofrimento que se carrega, além de renovar o relacionamento com Ele.

Para os cristãos e cristãs, a Bíblia constitui a principal e imprescindível fonte de conhecimento de Deus. Então, qualquer diálogo com Deus baseia-se inevitavelmente em um ou vários textos bíblicos, mesmo que estes estejam implícitos. Isso porque a Bíblia é o meio pelo qual Deus se revela com mais segurança. Em comparação, epistemologias fora da Bíblia são notoriamente não confiáveis. De fato, um dos melhores serviços que a Bíblia nos presta é o de proteger-nos contra as visões humanas de Deus, por mais sinceramente sentidas que elas sejam, se são diferentes do que sabemos com base em Jesus Cristo, como retratado no Novo Testamento.

1. O PROBLEMA BÁSICO

Como é bem sabido e facilmente comprovado, a taxa de homicídios no Brasil é muito alta, sendo que uma grande porcentagem destes homicídios são feminicídios: mulheres assassinadas por ex-namorados ou ex-maridos.¹ De fato, a violência doméstica tem atingido proporções epidêmicas.² Ao buscar uma

1 CERQUEIRA, Daniel; BUENO, Samira (Coord.) Atlas da violência 2024. Brasília: Ipea; FBSP, 2024. [Online].

2 Para um estudo detalhado deste fenômeno entre evangélicos, cf. VILHENA, Valéria

explicação para esta lamentável situação, deve-se levar em conta o fato de que no Brasil - mais do que em qualquer outro país que conheço – a religião tem um papel significativo ao influenciar a opinião e o comportamento das pessoas. Cabe destacar que a religião popular, isto é, a religião das massas, é fundamentalista, e que o fundamentalismo tem cada vez mais espaço entre grupos cristãos mais tradicionais. Então, para compreender porque muitos homens brasileiros se sentem justificados em cometer violência contra mulheres, deve-se estudar as interpretações fundamentalistas de textos-chave da Bíblia que dizem respeito a:

1. o que significa ser humano;
2. a questão de homens e mulheres que vivem ou trabalham juntos;
3. a dignidade e valor das mulheres.

Os fundamentalistas brasileiros fazem questão de desvalorizar o estudo crítico da Bíblia, preferindo falar com Deus por meio de experiências extáticas. Fazem assim, muito embora Jesus não tenha mostrado o mínimo interesse por tais experiências. O apóstolo Paulo disse que ele preferia falar cinco palavras inteligíveis a dizer dez mil palavras em outras línguas (*glossolalia*).³ Paulo considera que as experiências extáticas não servem para instrução na igreja, a menos que sejam interpretadas.⁴ Mas para isso acontecer, seria preciso relacioná-las racionalmente com a mensagem bíblica, o que os fundamentalistas não fazem. Em todo o caso, é por boas razões que a espiritualidade cristã se baseia no Deus retratado e revelado no texto bíblico: nenhuma experiência extra-bíblica pode substituir um conhecimento esclarecido da Palavra de Deus da forma como ela se encontra na Bíblia.

Uma evidência maior deste fato é a consideração de que todos os evangelhos canônicos se referem aos discípulos de Jesus com a palavra grega que significa estudantes, deixando claro que o trabalho dos discípulos requer o uso da razão. No famoso episódio relatado em Atos 2.1-4, pessoas inspiradas pelo Espírito Santo falam não em línguas incompreensíveis, mas em línguas estrangeiras reconhecíveis que não sabiam. Tal fenômeno é, com certeza, uma dramática demonstração do poder do Espírito Santo. No entanto, no contexto textual da Bíblia inteira, este evento indica que Deus está revertendo a ordem que deu em Gênesis 11.1-9, onde enviou a confusão das línguas. Então, este falar em línguas estrangeiras desconhecidas afirma o desejo de Deus de manter a diversidade radical de sua criação, bem como a ideia de Jesus ter se sacrificado

Cristina, *Uma Igreja sem Voz: análise de gênero da violência doméstica entre as mulheres evangélicas*. São Paulo: Fonte, 2011. p. 25-72.

3 1 Coríntios 14.19.

4 1 Coríntios 14.19.

em benefício de todos os povos e culturas. Aliás, nada neste texto implica que os discípulos deveriam tentar repetir este fenômeno linguístico.

Outro exemplo, no Novo Testamento, de pessoas que falam em línguas reconhecíveis encontra-se em Atos 10.46, onde o Espírito Santo vem sobre aqueles que ouvem a mensagem, inclusive gentios. Isto é, somente aqueles que ouviram e compreenderam a mensagem de maneira racional são capazes de falar estas línguas. O fato de os gentios que ouviram, falarem nestas línguas, destina-se a convencer os discípulos de que os gentios também estão incluídos no plano divino de salvação e que, por essa razão, podem também experimentar o poder do Espírito Santo. Mas nada neste episódio, sugere que o falar em línguas reconhecíveis acompanha necessariamente o derramamento do Espírito Santo ou que os discípulos deveriam tentar falar em tais línguas. De fato, a essência deste episódio é que mesmo o falar em línguas sob o poder do Espírito Santo depende do conhecimento racional da mensagem bíblica.

2. TEXTOS RELEVANTES – ANTIGO TESTAMENTO

Dito isso, não é de surpreender que o ponto de partida da nossa conversa com Deus é um texto bíblico, nomeadamente, Gênesis 1.26-27. Começemos com o erro mais básico dos fundamentalistas, que é o de lerem “homem” no v. 26 como se, se referisse ao varão da espécie humana, ao passo que no texto hebraico a palavra é “adão”, significa a humanidade toda. Este mesmo erro se repete em muitas versões portuguesas da Bíblia, sem mesmo uma nota de rodapé para explicar em que sentido o tradutor utiliza a palavra “homem”. Disso deriva que os fundamentalistas acreditam que o humano autêntico é o varão, opinião que a menção a “homem e mulher” no v. 27, em nada contribui para mudar.

Esta interpretação não percebe elementos cruciais que a análise histórico-crítica pode revelar, nomeadamente: 1- Nas outras culturas do Oriente Médio Antigo somente o rei era considerado como feito à imagem e semelhança de Deus, mas o texto hebraico enfatiza que todos os seres humanos são feitos assim e, portanto, dotados de dignidade divina, de forma a rejeitar a noção de hierarquia social e a promover a inclusão e igualdade de todas pessoas perante a Deus; 2- o texto apresenta homens e mulheres como sendo co-iguais, desta forma protestando contra qualquer forma de misoginia ou inferiorização das mulheres.

A segunda narrativa da criação, em Gênesis 2.4b-3,24, oferece mais uma oportunidade para erros de interpretação. Neste texto, Deus forma “adão” do pó da terra. Esta criatura (literalmente: aquele-feito-de-terra) não se autoconhece, não está consciente de ser humano, menos ainda de ser varão, isto é, até este adão ver Eva e se tornar finalmente, Adão! Assim, Eva constitui o espelho em que o adão descobre sua identidade como Adão humano e varão. No nível mais

básico, a mensagem é de que os seres humanos são seres sociais. De fato, Deus diz isto explicitamente: “Não é bom adão ficar sozinho”. O que aprendemos da grande reação de Adão ao ver Eva no v. 23, é que as criaturas que desejam ser humanas se descobrem através de interações com outras pessoas e que em tais interações as mulheres tem um papel humanizante essencial. Portanto, o ser humano é ser de relações.

O caráter importantíssimo deste papel é reforçado pela maneira como Eva é retratada no texto. Ela não é só ajuda divina (*ezer*), mas também está perfeitamente adaptada ao seu papel. Aqui deparamos-nos com um grande erro de tradução, que tem contribuído para a falta de compreensão dos fundamentalistas. Este erro tem a ver com a frase hebraica *knegdo*, que descreve a maneira como Eva se relaciona com Adão. A maioria das versões de língua portuguesa traduz esta frase como “semelhante a ele”. Mas o verdadeiro sentido da frase é, antes, “oposta a ele”, ou melhor, “complementaria a ele”. Então, a ideia da frase não é que Eva assemelha-se a Adão, mas que ela é diferente dele de tal maneira que ela lhe é imprescindível. Ela o complementa, de modo que, sem ela, ele não seria nem humano nem varão. Uma analogia industrial pode facilitar a nossa compreensão desta ideia: há peças masculinas e peças femininas; as peças femininas se encaixam com as masculinas e as complementam; sem as peças femininas, as peças masculinas não servem para nada.

Para tornar ainda mais claro o significado desta diferença interpretativa em relação à misoginia e violência contra as mulheres, cabe dizer que os homens misóginos, enquanto inferiorizam as mulheres, estão de fato solapando sua própria humanidade e masculinidade, as quais dependem inteiramente do equilíbrio complementar que, segundo a Bíblia, deve existir entre homens e mulheres. Então, em cada ato de misoginia ou violência contra as mulheres há pelo menos duas vítimas: com certeza, as mulheres, mas também os homens, que está se desumanizando e desvirilizando a si mesmos.

Lamentavelmente, a interpretação fundamentalista de Gênesis 2.4b-3,24 assume que, desde o momento em que o Adão aparece, já é humano e varão, e, então, que Eva não passa de sua criada e acasaladora. O que é ainda mais triste, é que esta deturpação do sentido do texto procura confirmar-se no fato de que, depois da desobediência de Adão e Eva, ocorrem certas consequências rigorosas. Especificamente em Gênesis 3.16, Deus lhes diz que devido à desobediência deles, o marido mandará na sua esposa. Mas esta é exatamente a horrível situação que Deus sempre quis evitar, na qual Adão e Eva caíram desajeitadamente.

Em poucas palavras, longe de representar a vontade de Deus quanto à relação homem-mulher, este texto descreve o que é diametralmente oposto à

vontade divina. A ideia de o marido mandar em sua esposa contradiz a visão apresentada em Gênesis 2.18-23, onde a relação homem-mulher se caracteriza por complementariedade, descobrimento mútuo e alegria na construção da relação.

A partir de Gênesis 12, deparamo-nos com mais textos suscetíveis de desentendimento fundamentalista. Temos neste texto a história de Sarai e Abrão. Por exemplo, Sarai é humilhada duas vezes por seu marido ao viajarem para fora do seu país. Nestes dois momentos, Abrão a apresenta como se fosse sua irmã, pois ele tinha medo de que o matassem se dissesse que ela era sua esposa. Desta forma, o rei local convida Sarai a fazer parte de seu harém, o que lhe causa humilhação. Rebeca sofre o mesmo desrespeito com Isaque (Gênesis 26). Mas, longe de ser justificção para um marido insultar sua esposa, estes são exemplos de graves defeitos do caráter de Abrão e Isaque. São também os primeiros exemplos da insistência dos autores bíblicos em expor a roupa suja (mau exemplo) dos israelitas.

As (os) teólogas (os) feministas sabem que a Bíblia Hebraica contém textos em que as mulheres são submetidas aos mais terríveis abusos e violências. Nestes “textos de terror”, na famosa frase de Phyllis Trible (1984), acontecem as coisas mais horríveis.⁵ Em Juízes 11, por exemplo, Jefté sacrifica sua filha, sua única filha, simplesmente por ter prometido a Deus que sacrificaria a primeira pessoa a sair de sua casa, somente se Deus lhe desse a vitória sobre os amoritas. Então, esta violência contra as mulheres, longe de ser glorificada ou mesmo aprovada, apresenta-se como uma triste consequência de uma barganha egoísta e estúpida, ou seja, como o tipo de horror absurdo que acontecia no tempo em que não havia rei em Israel.

Em Juízes 19, um homem que viajava com sua concubina, pernoita na casa de um ancião na cidade de Gibéa quando uma multidão selvagem sitia a casa e exige que o ancião ponha para fora o hóspede para a multidão abusar dele. Com exagerado sentido de hospitalidade, o ancião oferece à multidão sua própria filha virgem e a concubina. Os canalhas agarram a concubina e a estupram coletivamente. Na manhã seguinte, o viajante descobre o cadáver da concubina, leva-o para casa e o corta em doze pedaços, enviando um pedaço a cada uma das doze tribos de Israel para lhes dizer que tal violência não deveria acontecer. Mais uma vez, a violência contra as mulheres é horrível e criminosa, e precisa ser condenada.

Ocorre algo parecido em Gênesis 19, onde dois anjos visitam Ló em Sodoma. Uma multidão raivosa exige que Ló lhe dê os dois “homens” para a multidão abusar deles. Movido por um exagerado sentido de hospitalidade,

5 TRIBLE, Phyllis. *Texts of Terror: Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives*. Philadelphia: Fortress Press, 1984. (Overtures to biblical theology, 13).

Ló oferece aos canalhas, suas duas filhas virgens. Para elas, felizmente, a cidade é destruída antes de Ló cumprir sua promessa, mas a disposição de Ló em cumpri-la é preocupante. O fato de Deus intervir e destruir a cidade justamente no momento propício, talvez seja uma crítica divina à decisão de Ló. Os fundamentalistas poderiam interpretar esta passagem como justificação do sacrifício de mulheres quando quer que seja preciso, mas tal interpretação estaria errada porque os livros de Gênesis e Juízes apresentam tais narrativas para demonstrar que, no período anterior à codificação da lei, aconteceu todo tipo de evento brutal, arbitrário e criminoso.

A razão por tal posicionamento editorial é que os autores pós-exílicos procuram convencer os judeus da necessidade de Israel adotar a lei codificada que estes autores estavam promulgando. Por essa razão, os livros de Gênesis e Juízes têm tantos atos brutais. O próprio fato de a Bíblia Hebraica ter tais textos de terror não deveria ser entendido como aprovação de tal comportamento. Longe disso, estes textos devem ser vistos como evidência dos grosseiros defeitos que os autores pós-exílicos tentavam controlar. Ademais, estes textos revelam a extrema franqueza dos autores bíblicos em demonstrar a misoginia e a violência contra as mulheres.

Há outros textos de terror, sendo um dos mais notáveis a estória da segunda Tamar em 2 Samuel 13.1-22, que foi forçada e estuprada por seu irmão e traída por toda a sua família. Mas estas estórias, assim como todos os textos de terror, pertencem à categoria de “coisas que não deveriam acontecer em Israel”. Porém, muito mais interessante do que as estórias de mulheres abusadas, são os textos que falam de mulheres que conseguem fazer coisas grandes, heroicas e são socialmente protagonistas em suas comunidades. A mera existência de tais textos na Bíblia constitui um poderoso argumento contra a misoginia.

Um destes *role-models* (exemplos) é a primeira Tamar (Gênesis 38), uma jovem viúva. Seu sogro, Judá, tem a responsabilidade legal e religiosa de protegê-la, dando-lhe um de seus outros filhos em casamento, de maneira que o nome de seu marido falecido não desaparecesse e ela fosse sustentada. Mas Judá não cumpriu sua responsabilidade e, se alguém em Israel, sobretudo uma viúva, não era tratado com justiça, o próprio Israel corria o risco de deixar de ser o povo de Deus.

Nesse sentido, a situação de Tamar tem implicações sociais e religiosas importantes. De qualquer forma, Tamar toma a audaciosa decisão de cobrir o rosto, disfarçando-se de prostituta e oferecer os seus serviços a Judá, para obrigá-lo a cumprir seu dever. Tudo corre bem. Ele não reconhece sua nora e depois do ato sexual promete à “prostituta” enviar-lhe uma ovelha em pagamento. Mas ela exige uma caução, ou seja, qualquer amostra da sinceridade dele. De fato, ela exige o selo, o cordão e o cajado dele, que são todos símbolos da autoridade e responsabilidade de Judá. Dias depois, Judá manda um servo ao bairro da

“prostituta’ para entregar-lhe uma ovelha. Depois da tentativa da entrega, o servo volta para casa e diz a Judá que não se conhece nenhuma prostituta naquele lugar. Durante certo tempo nada mais acontece, até que Judá fica sabendo que sua nora Tamar está grávida. Então, quando estava a ponto de castigá-la por adultério, ela anuncia-lhe discretamente, para não envergonhá-lo publicamente, que quem a engravidou foi o mesmo homem a quem pertenciam o selo, o cordão e o cajado. Judá fica humilhado e admite que Tamar sabe melhor do que ele o que significa ser o povo de Deus. Tamar é um *role-model* (exemplo) extraordinário. Ela demonstra um poderosíssimo desejo pela justiça, além de notável engenhosidade, coragem e ousadia.

Outra mulher excepcional é Raabe (Juízes 2). Ela era uma prostituta gentia na cidade de Jericó. Josué, general do exército israelita que estava por invadir a cidade, envia dois espiões para fazer um reconhecimento do lugar. Os espiões entram na cidade e chegam à casa de Raabe, num apartamento na muralha. A notícia da chegada dos espiões chega aos ouvidos do rei de Jericó, que imediatamente vai até Raabe, ordenando-a entregar-lhe os espiões. Audaciosamente, ela mente na cara do rei, dizendo que ela viu os espiões, mas que eles já haviam partido da cidade e que o rei deveria enviar seus homens para procurá-los. Ela, então, esconde os espiões no teto de seu apartamento debaixo de caules de linho. Quando estava segura de que os homens do rei haviam partido da cidade, ela foi se encontrar com os espiões, dizendo-lhes coisas maravilhosas de que nem eles, nem seus comandantes sabiam, isto é, que os habitantes de Jericó tinham medo dos invasores e que o Deus de Israel daria a vitória aos israelitas. Ao negociar, ela faz um acordo com os espiões: em troca da ajuda que ela lhes deu, eles salvariam a vida dela e da sua família quando invadissem a cidade. Depois disso, ela os fez sair da cidade com segurança.

Além de sua audaciosa disposição em mentir para o rei e esconder os espiões, e de sua esperteza em confundir os homens do rei e fazer os espiões sair da cidade com segurança, o que Raabe tem de assombroso é que, a despeito de ser mulher, gentia e prostituta, ela sabe mais sobre Deus do que os espiões ou seus comandantes. Assim, ela faz parte da grande tradição literária judaica segundo a qual uma estrangeira pode, às vezes, ter mais intimidade com Deus do que os próprios israelitas. Este exemplo da tradição serve como poderosa lembrança de que o Deus de Israel é Deus de tudo e de todos e, por isso, a missão de Israel no mundo deve ser radicalmente inclusiva. O fato de os autores bíblicos utilizarem uma prostituta gentia para deixar bem claro este elemento chave de sua teologia, fala eloquentemente da importância das mulheres entre os israelitas. Dispensa-se dizer que a identidade de Raabe como prostituta, gentia e mulher constitui um vigoroso argumento contra a exclusão social, a xenofobia e a misoginia.

Raabe é um *role-model* (exemplo) brilhante, mas o exemplar mais destacado de uma estrangeira que consegue grandes coisas é Rute. O que a torna assim tão admirável é que, além de mulher e estrangeira, é moabita, e os moabitas eram os mais detestados inimigos de Israel⁶, de maneira que Rute representa a tentativa mais audaciosa da Bíblia inteira de superar o preconceito. Assim, a imensa fidelidade de Rute a sua sogra Noemi, sua disposição a trabalhar, perseverar e assumir riscos por Noemi, seu conhecimento do Deus de Israel e dos costumes e crenças dos israelitas, muito embora Rute nunca se converta ao judaísmo, não são somente exemplos desta grande tradição literária na qual uma estrangeira pode, sob o poder do Espírito Santo, saber mais sobre Deus do que muitos israelitas, como também demonstram de modo genial a firme resolução de Deus de vencer todos os obstáculos do preconceito para que os seres humanos aprendam a amar e respeitar-se mutuamente.

O resultado da fidelidade de Rute a Noemi e ao Deus de Israel é que ela se casa com Boaz, um homem bom que resgata o nome e propriedade do falecido marido de Noemi. Protege Noemi e Rute. Rute com Boaz gera um filho, de maneira que Rute passa a ser a bisavó do rei Davi. Rute consta na genealogia de Jesus.⁷ É claro, Rute é o exemplo por excelência da fidelidade, da persistência esperançosa, da intimidade com Deus, da coragem e da disposição a se arriscar pelas outras pessoas. Sua história revela que os acontecimentos mais surpreendentes e mais agradáveis a Deus podem resultar somente se as pessoas deixam de lado seus preconceitos, acolhem o(a) estrangeiro(a) e respeitam a dignidade das pessoas.

Como este texto foi escrito durante o pós-exílio, quando a comunidade judaica era xenófoba e misógina, a personagem Rute pode ser compreendida não só como humilde serva de Deus, mas também como audaciosa reformadora social que tenta despertar Israel de seu preconceito e fazê-lo reassumir o papel radicalmente inclusivo que Deus lhe delegou. O livro de Rute é não só uma história em que o generoso, mas tímido Boaz, é persuadido a ajudar duas viúvas necessitadas, de maneira que todos pudessem viver alegremente, mas também o Evangelho de uma mulher inspirada que abre a maravilhosa possibilidade de um mundo sem preconceito.

Há também a famosa história de Débora, em Juízes 5. Ela é juiz de Israel, isto é, líder político e comandante do exército. Quando Israel é atacado pelo general estrangeiro Sisera, Débora encoraja o tímido general Barak a entrar em guerra contra Sisera, dizendo-lhe ironicamente que Deus dará a vitória a uma mulher - e não a Barak. De fato, as forças de Sisera são derrotadas, Deus dá a vitória a Débora, enquanto Sisera se refugia na tenda de uma mulher chamada

6 Deuteronômio 23.3-6.

7 Veja a genealogia de Jesus – Mateus 1.5.

Jael, cujo marido é amigo de Sisera. Mas sentindo que Deus está do lado dos israelitas, Jael contribui para com a vitória israelita ao bater um pino na cabeça de Sisera enquanto ele se escondia debaixo de um tapete. Assim, as heroínas desta guerra são as mulheres: Débora e a estrangeira, Jael.

As (os) teólogas (os) feministas são a favor de todos estes exemplos de mulheres fortes e corajosas, mas há outro exemplo que não lhes agrada, a descrição da esposa ideal em Provérbios 31.10-31⁸, onde a mulher israelita é vista numa função caseira. Como na história do antigo Israel, mais de 90% (noventa por cento) da população lutava para sobreviver em pequenas fazendas familiares, e a esposa ideal era retratada como uma mulher que, por sua inteligência, trabalho e devoção, ajudava a tornar a fazenda familiar bem sucedida, desta forma salvaguardando sua família. Uma esposa assim valia mais do que joias preciosas.

Cabe destacar que durante quase toda a história de Israel não havia outras possibilidades para as mulheres - e para os homens - senão a de trabalhar como agricultores/as. E dado que a entidade social-chave da sociedade israelita era a propriedade agrícola familiar (agricultura, animais de pequeno porte). A descrição da esposa ideal de Provérbios 31.10-31 tem a importante virtude de reconhecer a mulher por seu caráter e competência. Note que esta não é uma pequena virtude porque, mesmo nas culturas mais favoráveis às mulheres hoje em dia, nem sempre elas são julgadas, simplesmente, pela qualidade de seu caráter. Então, o texto Provérbios 31.10-31 pode ser reconhecido muito mais progressista e pró-mulheres, considerando o contexto social, histórico e cultural de Israel.

3. ALGUMAS REFLEXÕES - TEXTOS DO NOVO TESTAMENTO

No Evangelho de Marcos, nota-se que as pessoas mais importantes na vida de Jesus são as mulheres. Elas são seus verdadeiros discípulos, enquanto os discípulos masculinos não o compreendem, o abandonam e o negam. Além do mais, é uma mulher, a siro-fenícia, que ensina a Jesus que seu ministério não deve ser limitado às ovelhas perdidas da casa de Israel, mas deve incluir os gentios (Marcos 7.24-31). Também mulheres são as primeiras a visitar o seu túmulo

8 Atualmente, este texto é muito utilizado no Brasil, nas igrejas evangélicas, com perfil pentecostal/neo pentecostal fundamentalista, onde contrapõem a mulher virtuosa à mulher soberba. O discurso fundamentalista enaltece a mulher virtuosa, fortalecendo o papel tradicional da mulher que cuida da sua família, dos seus filhos, do seu esposo, voltada para o lar, empreendedora, enquanto que a mulher soberba é aquela que se preocupa consigo mesma, pensa por ela mesma, é autônoma, vai atrás dos seus sonhos. O discurso religioso fundamentalista do texto de Provérbios 31.10-31, portanto, é utilizado contra as mulheres feministas, que buscam a igualdade nas relações familiares, educacionais, sociais e religiosas. Veja mais sobre esta questão: ULRICH, Claudete Beise. Gênero como categoria de análise do fenômeno religioso: perspectivas teológicas feministas para superação das violências. In: BRAGA JÚNIOR, Reginaldo Paranhos; ROSA, Wanderley Pereira da (Org.). *Religião, violências e direitos humanos*. Vitória: UNIDA, 2019. p. 86-89.

e, assim, as primeiras a ouvir a notícia de sua ressurreição. Aparentemente, o Jesus de Marcos entendeu estas passagens da mesma maneira como as temos interpretado, pois ele tinha imenso respeito pelas mulheres.

Aliás, não é difícil demonstrar que as mulheres têm um papel não menos significativo nos outros Evangelhos. Muito embora Jesus fosse grandemente pró-mulher, os fundamentalistas brasileiros citam frequentemente 1 Coríntios 14.34-36 como justificação para a inferiorização da mulher na igreja. Neste texto, Paulo diz que as esposas não deveriam falar na assembleia pública. Cabe lembrar, porém, que em Gálatas 3.28, Paulo afirma que não deveria haver nenhuma distinção social dentro da igreja porque somos todos um corpo em Cristo. Assim, em 1 Coríntios 14.34-36, Paulo se contradiz de forma vergonhosa, capitulando ao sentimento e regulamento greco-romanos, proibindo esposas de se manifestarem ou falar publicamente. Podemos até defender Paulo, afirmando que a comunidade de Corinto era tão caótica que, para impor certa ordem, Paulo teve de se desviar do grande princípio articulado em Gálatas 3.28. Mas, com certeza, Paulo não queria que a afirmação que fez no caso muito peculiar dos coríntios cancelasse o importantíssimo princípio teológico enunciado em Gálatas.

Aliás, o que Paulo diz em 1 Coríntios 14.34-36 é problemático porque Paulo sabia que as mulheres de Corinto tinham um papel crucial no cumprimento da missão da igreja na cidade, de maneira que sua concessão ao sentimento greco-romano teve o efeito lamentável de enfraquecer a missão da comunidade. Podemos inferir que nem todas as opiniões de Paulo são assim tão judiciosas ou destinadas a serem universalizadas. Considerando tudo o que foi dito, podemos afirmar sem medo de contradição que, exceção feita ao disparate de Paulo em 1 Coríntios 14.34-36, tanto a Bíblia Hebraica quanto o Novo Testamento têm uma opinião positiva sobre a mulher.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como a ignorância geral reina entre os brasileiros cristãos/cristãs fundamentalistas quanto ao verdadeiro significado dos textos bíblicos apresentados neste artigo e que a misoginia é endêmica no país, o cuidado pastoral, seja de perpetradores ou vítimas da violência, parece-me bastante problemático. Além da ignorância geral, outros fatores dificultam o problema, por exemplo: 1) há muito tempo as igrejas fundamentalistas e evangélicas ensinam aos seus membros interpretações deturpadas e misóginas; 2) a opinião pública no Brasil existe numa relação incestuosa com os posicionamentos das igrejas fundamentalistas e evangélicas, de modo que para o brasileiro fundamentalista ou evangélico, a misoginia e a violência produzida por ela parecem solidamente

baseadas tanto na cultura quanto na Bíblia. Desta forma, muitos brasileiros aceitam a subordinação da mulher e a violência contra ela como legítimas e – Deus nos proteja! – divinamente ordenadas.

O pastor ou a pastora que pretende transformar esta situação pecaminosa de longa data tem de lutar contra esta ignorância enraizada, utilizando todos os meios disponíveis e, sobretudo, os estudos bíblicos, os sermões, a escola dominical, as reuniões, as discussões e o exemplo pessoal. Na falta de um enorme esforço educacional, o cuidado pastoral com pessoas culpadas ou vítimas de violência contra a mulher não terá muita chance de ser bem sucedido. Tal esforço deve incluir a formação de líderes leigos que proclamarão nos lares, como também em cada canto da sociedade civil, o evangelho, o que a Bíblia ensina sobre a mulher. Como são os homens que causam o problema, o elemento mais importante desta proclamação, talvez seja o fato de a misoginia prejudicar não só as mulheres, mas também os homens. O homem misógino brasileiro, que se glorifica de sua suposta superioridade sobre a mulher, não está consciente de estar prejudicando a si mesmo.

A misoginia e a violência doméstica são parte integrante da cultura e teologia de muitos brasileiros, então não é suficiente que pastores e leigos formem os membros de sua comunidade e tratem bem as mulheres; nós, cristãos, somos chamados a sermos radicais e publicamente anti-misóginos e pró-mulheres, de maneira que o Evangelho chegue aos ouvidos das massas. Isto exige que lutemos juntamente com grupos interessados da sociedade civil, como também com outras igrejas, sinagogas e mesquitas. Até o movimento pró-mulher se tornar visível e enfático na rua e na *mídia* e também disposto a dizer publicamente o nome dos perpetradores, antes de finalmente os perdoar, eles não estarão conscientes de terem pecado e suas vítimas continuarão a se sentirem indefesas. Este é um momento crítico, ou melhor, *kairótico* da história do Brasil, no qual pastores, pastoras e suas comunidades têm de ser ativistas e teólogos/teólogas públicos. As comunidades cristãs têm de correr riscos que não lhe são comuns, porque a violência contra a mulher, além de crime, deturpa a vida humana, contradizendo as mais básicas intenções de Deus reveladas na Bíblia.

REFERÊNCIAS

- BUTTERFIELD, Robert A. *Entendendo a Bíblia Hebraica*. Vitória: Unida, 2018.
- CERQUEIRA, Daniel; BUENO, Samira (Coord.) *Atlas da violência 2024*. Brasília: Ipea; FBSP, 2024. [Online].
- HOLLADAY, William. *Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 1976.

TRIBLE, Phyllis. *Texts of Terror: Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives*. Philadelphia: Fortress Press, 1984. (Overtures to biblical theology, 13).

VILHENA, Valéria Cristina. *Uma igreja sem voz: análise de gênero da violência doméstica entre as mulheres evangélicas*. São Paulo: Fonte, 2011.

ULRICH, Claudete Beise. Gênero como categoria de análise do fenômeno religioso: perspectivas teológicas feministas para superação das violências. In: BRAGA JÚNIOR, Reginaldo Paranhos; ROSA, Wanderley Pereira da (Org.). *Religião, violências e direitos humanos*. Vitória: UNIDA, 2019.

SEXUALIDADE E EROTISMOS NAS TRADIÇÕES PATRIARCAIS DE JUDÁ O ESTRANHO CASO DAS FILHAS DE LÓ (GN 19.30-38)

Carlos Arthur Dreher

INTRODUÇÃO

A página meticulosamente cortada por meu bisavô com uma navalha na antiga Bíblia em alemão, datada de 1883, corresponde aos textos de Gn 19.10 até Gn 21.4. São textos que correspondem às histórias sobre Ló, o sobrinho de Abraão. Com o corte, a narrativa é interrompida no momento em que os hóspedes de Ló o puxam para dentro da casa e fecham a porta. Trata-se do capítulo que relata a destruição de Sodoma e Gomorra (19.24-29), o salvamento de Ló e de suas duas filhas (19.15-23), já que sua mulher se transforma em estátua de sal por desobedecer à ordem de não olhar para trás durante a fuga (19.26). Na sequência, encontra-se a estranha narrativa acerca das relações incestuosas cometidas pelas filhas de Ló com seu pai (19.30-38). O texto que segue corresponde ao cap. 20, que retoma os relatos que compõem o ciclo de Abraão, culminando com o nascimento de Isaque.

Não sei os motivos que levaram meu antepassado a cortar aquela página – a única em toda a Bíblia a sofrer aquele tipo de ação. Há muito, suspeito que se tenha tratado de um ato de censura. Aquela página não podia constar das Sagradas Escrituras. Não, ao menos, aquela perícopes que relatava a abominável atitude das filhas. Certamente não foi apenas meu bisavô quem – como suponho – se chocou assim com aquele breve trecho que parece atentar contra nossos preceitos morais e bons costumes. Talvez também por isso seja tão pouco comum encontrar abordagens a seu respeito.

Contudo, na presente abordagem, pretendo resgatar outros aspectos concernentes a esta narrativa. Interessam-me sexualidade e erotismo nas tradições patriarcais de Judá, que, a julgar pela genealogia de Jesus apresentada por Mateus, foram elementos marcantes na história pregressa do reino do sul.¹

1 Para detalhes da temática, veja meu artigo *Sexualidade e erotismo nas tradições patriarcais de Judá*, In: *Anais do I Congresso Internacional da Faculdades EST*. Religião e Sociedade: desafios contemporâneos. São Leopoldo: Faculdades EST (CD-Room).

Embora as filhas de Ló não sejam ali mencionadas, há que se levar em conta que a primogênita é a mãe de Moabe, portanto, a grande matriarca ancestral de Rute, bisavó de Davi. É, pois, o primeiro elo daquele rol de mulheres, no qual se incluem Tamar, Raabe, Rute e Bate-Seba, todas envolvidas em relatos marcados por sexualidade igualmente suspeita para nossos padrões morais. Dentro de um projeto mais amplo, o estudo dos textos relacionados a estas personagens pretende lançar pistas para uma ética sexual a partir da Bíblia Hebraica.

Restrinjo-me, neste artigo, à narrativa contida em Gn 19.30-38. Busco primeiramente analisá-la em seu contexto. Em seguida, busco verificar se há realmente um ponto de vista negativo em relação às filhas de Ló naquela saga, para depois relacioná-la com os tabus sexuais elencados em Lv 18. Por último, interessam-me uma comparação de nossa narrativa com a saga da maldição de Cam, em Gn 9.20-27 e o desdobramento da história das filhas de Ló em relação a Rute, a moabita.

1. UMA PRIMEIRA APROXIMAÇÃO AO TEXTO DE GN 19.30-38

O texto de Gn 19.30-38 encontra-se bem preservado. Única ressalva a ser feita em relação às traduções é que, no v. 30b, se deve ler “e habitou *na* caverna, e com ele suas duas filhas”.²

Do ponto de vista da forma, Gn 19.30-38 é um relato narrativo expandido, composto por uma informação de itinerário (v. 30) ligada a uma informação genealógica (v. 37-38).³ Tal relato é ampliado através de uma cena na qual se narra como as filhas de Ló chegaram a ter seus filhos (v.31-36). Esta cena se destaca nitidamente da moldura composta pelo relato (v.30 e 36-38).

Não é mais possível reconstruir uma forma mais antiga da passagem. O que se pode dizer é que tenha chegado a sua forma atual ao tempo da sociedade tribal em Israel, quando Israel conhecia os povos vizinhos Amon e Moabe e percebia um parentesco ainda que longínquo com eles. É a esta época que se devem referir as duas menções tipicamente etiológicas “até o dia de hoje” nos versículos 37b e 38b.⁴

Em suma, a passagem pode ser subdividida em três partes: a informação de itinerário (v. 30a), a cena sobre as filhas de Ló (v. 30b-36) e as informações genealógicas em forma de genealogia (v. 37-38).

2 Acompanho a proposta de Claus WESTERMANN, *Genesis*. V. 2, Genesis 12-36. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1981, p. 379, de que se trata de uma caverna determinada (conhecida).

3 Para itinerários e genealogias, cf. Milton SCHWANTES, *A família de Sara e Abraão*. Texto e contexto de Gênesis 12-25. Petrópolis: Vozes; São Leopoldo: Sinodal, 1986, p.32-34. Veja também WESTERMANN, 1981, p. 46-51.

4 Para detalhes de forma e lugar da composição, cf. WESTERMANN, 1981, p. 279-280.

Abaixo apresento o texto conforme a versão de Almeida⁵, destacando essas subdivisões:

30 *E subiu Ló de Zoar, e habitou no monte, ele e suas duas filhas; porque receava permanecer em Zoar;*

e habitou **na** caverna, e com ele as duas filhas.

31 Então a primogênita disse à mais moça: Nosso pai está velho, e não há homem na terra que venha unir-se conosco, segundo o costume de toda a terra;

32 Vem, façamo-lo beber vinho, deitemo-nos com ele e conservemos a descendência de nosso pai.

33 Naquela noite, pois, deram a beber vinho a seu pai, e, entrando a primogênita, se deitou com ele, sem que ele o notasse. nem quando ela se deitou, nem quando se levantou.

34 No dia seguinte, disse a primogênita à mais nova: Deitei-me, ontem à noite, com o meu pai. Demos-lhe de beber vinho também esta noite; entra e deita-te com ele, para que preservemos a descendência de nosso pai.

35 De novo, pois, deram aquela noite a beber vinho a seu pai, e, entrando a mais nova, se deitou com ele, sem que ele o notasse, nem quando ela se deitou, nem quando se levantou.

36 E assim as duas filhas de Ló conceberam do próprio pai.

37 *A primogênita deu à luz um filho e lhe chamou Moabe; é o pai dos moabitas, até ao dia de hoje.*

38 *A mais nova também deu à luz um filho e lhe chamou-lhe Ben-Ami: é o pai dos filhos de Amom, até o dia de hoje.*

2. AS FILHAS DE LÓ – A NARRATIVA

2.1 SITUANDO A NARRATIVA

Não há dúvida de que a narrativa de Gn 19.30b-36 pressupõe o relato anterior de Gn 19. 23-29 e, por extensão, também o de 19.1-22. Estas duas passagens apresentam a catástrofe ocorrida em Sodoma e Gomorra e seus motivos.

19.1-22 nos contam a visita de dois anjos a Ló em Sodoma. De acordo com o costume de hospitalidade, Ló insiste para que os visitantes se hospedem em sua casa e serve-lhes um banquete. Antes de se deitarem, os homens de Sodoma cercam a casa de Ló e exigem que ele lhes entregue os visitantes para que abusem deles. No intuito de proteger seus hóspedes, Ló lhes oferece em troca deles suas duas filhas virgens⁶. Diante da brutal reação da turba ensandecida, os visitantes salvam Ló, puxando-o para dentro da casa e ferindo os homens de Sodoma de cegueira.

5 A BÍBLIA SAGRADA. Antigo e Novo Testamento. 2.ed. revista e atualizada, São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1996.

6 Este estranho e abominável ato de violência sexual contra estrangeiros é também relatado em Jz 19 (v. 22). Na sequência também ocorre que o dono da casa oferece sua filha à turba desenfreada em troca da inviolabilidade de seus hóspedes.

Os homens informam Ló de que a cidade será destruída e lhe propõem a fuga juntamente com toda a sua parentela. Ló ainda procura convencer seus futuros genros, que tomam suas palavras como gracejo e não se dispõem a acompanhar a família em sua fuga.

No amanhecer seguinte, Ló, sua mulher e suas filhas fogem, não sem antes ouvirem a recomendação de não olhar para trás.

19.23-29 relatam a destruição de Sodoma e Gomorra sob uma chuva de fogo e enxofre.⁷ Em meio à fuga, a mulher de Ló olha para trás e é transformada em estátua de sal.

Restam apenas Ló e suas duas filhas. É neste contexto que nossos três personagens encontram-se, agora, na caverna.

2.2 A NARRATIVA

No cenário da caverna, a narrativa se desenvolve em duas cenas, cada qual composta de uma decisão e de sua execução. Na primeira cena, a decisão compreende os v. 31-32; a execução encontra-se no v. 33. Na segunda cena, a decisão se dá no v. 34; a execução, no v. 35. V. 36 conclui a narrativa.

2.2.1 A primeira cena – v. 31-33

A iniciativa é da filha mais velha. Dirige-se à irmã, expondo-lhe a situação trágica em que se encontram: “Nosso pai está velho, e não há homem na terra que venha unir-se conosco, segundo o costume de toda a terra”.

A menção à velhice do pai parece referir-se a que não terá mais tempo hábil para tomar esposa e suscitar descendência.⁸ “Estar velho” pode também significar estar perto da morte (Gn 27.1), ou ao menos encontrar-se além da fase reprodutiva da vida (Gn 18.11ss).⁹

Mais significativa é a segunda constatação da primogênita: “não há homem na terra que venha unir-se conosco, segundo o costume de toda a terra”.

7 Não há como explicar historicamente a destruição de Sodoma e Gomorra. Contudo, vem-me à memória o fato de que, ao visitar a Palestina em uma bolsa-sanduíche de meu mestrado em 1983, presenciei escavações nas cercanias do Lisan, no Mar Morto, que revelavam a existência de duas cidades submersas, supostamente Sodoma e Gomorra. Persegue-me até hoje a pergunta se o relato de Gn 19.23-29 não representa a lembrança imemorial de um abalo sísmico de grandes proporções na região, que teria ocasionado a enorme rachadura que se inicia entre o Líbano e o Antilíbano e desce até o Golfo de Ácaba, formando sucessivamente o Jordão, o Lago Hule, o Mar da Galileia, o Mar Morto e a depressão da Arábia.

8 Assim WESTERMANN, 1981, p. 381s.

9 Assim Irmtraud FISCHER, *Die Erzelter Israel. Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, v. 222, Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1994, p. 37.

Já Hermann Gunkel, em seu comentário de Gênesis, cuja terceira edição é datada de 1910, afirmava que “a saga (das filhas de Ló) parece pressupor que todas as pessoas foram atingidas pela catástrofe, que, portanto, foi originalmente imaginada como semelhante ao dilúvio. A saga está, portanto, aqui em vias de transformar, assim como o dilúvio, uma catástrofe originalmente localizada em uma catástrofe geral”.¹⁰

Assumida esta interpretação, há que dizer que, do ponto de vista de quem narra a saga, a situação é dramática. Na destruição de Sodoma e Gomorra, o mundo acabou! Restam apenas um homem – o pai – e duas mulheres – as filhas – para recomeçar a humanidade!

É neste contexto que a mais velha toma a decisão e a propõe à irmã: “Vem, façamo-lo beber vinho, deitemo-nos com ele e conservemos a descendência de nosso pai”.

Embora soe como incesto, a decisão é, na verdade, heroica. O pai é o único homem sobre a face da terra. Deitar-se com ele, ainda que pareça errado, é o sacrifício necessário em favor da descendência, portanto, em favor da vida.

A pergunta que fica é pela função do vinho. Sem dúvida, não parece tratar-se de afrodisíaco. Seria uma tentativa de aliviar o pai de um sentimento negativo em relação ao incesto? A narrativa não parece condenar a atitude das filhas como imoral. Ela apenas nos informa de que o pai não se apercebe de haver se relacionado sexualmente com as filhas. Sua embriaguez parece apontar mais para a intenção de enganar o pai e de não deixá-lo perceber a situação.¹¹

A decisão é posta em prática pela primeira vez no v. 33. À noite, as filhas dão vinho a seu pai, e a primogênita “entra e se deita” – os dois verbos típicos para a relação sexual - com ele, que nada nota, nem quando ela se deita nem quando se levanta. A última afirmação serve para indicar que a execução do plano foi bem-sucedida.

10 “ ‘Kein Mann ist mehr au Erden’: die Sage scheint vorauszusetzen, dass alle Menschen von de Katastrophe betroffen sind, die also ursprünglich der Sintflut ähnlich gedacht worden ist. Die Sage ist also hier im Begriff, ebenso wie die Sintflutgeschichte, eine ursprünglich locale Katastrophe in eine allgemeine zu verwandeln,” Hermann GUNKEL, *Genesis* übersetzt und erklärt von Hermann Gunkel, 6. ed., Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1963 (reimpressão da 3. ed. de 1910), p. 219. (tradução própria). Assim também WESTERMANN, 1981, p. 382. Veja ainda FISCHER, 1994, p. 37, nota 104.

11 Assim FISCHER, 1994, p. 38. Cf. também WESTERMANN, 1981, p. 382: “Um den verzweifelten Entschluss durchführen zu können, müssen sie den Willen des Vaters, der die Ausführung gefährden könnte, ausschalten. Das können sie, indem sie ihn trunken machen. Hier spielt gewiss hinein, dass Moab ein bekanntes Weinland ist.” – “Para poder por em prática a desesperada decisão, elas precisam eliminar a vontade do pai que poderia por em perigo a sua execução. Elas o conseguem embebedando o pai. Aqui certamente se leva em conta que Moabe é uma conhecida região de vinho.” (tradução própria).

2.2.2 A segunda cena: v. 34-35

A segunda cena decorre de modo idêntico à primeira. Novamente a decisão compete à filha mais velha. Ela assume o ocorrido: “Deitei-me, ontem, à noite, com o meu pai”. Agora propõe à irmã que faça o mesmo.

Novamente há o vinho, novamente há referência a descendência. E novamente, em nova noite, repete-se literalmente, no v. 35, o relatado no v. 33, desta vez tendo a irmã mais nova como protagonista. Há os mesmos verbos, há a mesma descrição em relação ao pai: ele nada nota, nem quando ela se deita nem quando se levanta.

Também nesta segunda noite o plano é bem-sucedido.

2.2.3 A conclusão da narrativa: v. 36

V. 36 conclui a saga das filhas de Ló, constatando que ambas conceberam do próprio pai. Através do ato heroico destas mulheres, o mundo destruído pela catástrofe de Sodoma e Gomorra é reiniciado.

Não há uma palavra sequer de censura. Nada que reprove a atitude daquelas jovens. O relato apenas confirma o sucesso de seu plano.

3. AS INFORMAÇÕES GENEALÓGICAS

Embora não pareçam ter feito parte da saga original, as informações genealógicas que seguem em v. 37 e 38 só podem ter aqui o seu lugar. Informam-nos sobre a origem dos povos vizinhos de Israel, Moabe e Amon.

Os nomes são explicitados a partir da saga.

Moabe é “aquele proveniente do pai”, junção da partícula *min*, equivalente a *a partir de proveniente de*, e *ab*, o substantivo designativo de *pai*. É indicado como filho da primogênita.

Ben-Ami é o nome dado ao filho da irmã mais nova. *Ben* é o substantivo indicativo de *filho*. *Ami* é composto do substantivo *am*, “parente, companheiro de clã” e, por extensão, “povo, parentela, clã, família”, e do sufixo *i*, correspondente à primeira pessoa do singular. O nome Ben-Ami significa, pois, “filho de meu parente” ou “filho de meu clã”.

Vê-se por aí que tais nomes se relacionam muito bem com a saga. Moabe e Amon são filhos do pai, do próprio clã, gerados de uma relação endógena, desde as origens do mundo recriado após a catástrofe.

Fica a pergunta pelo sentido da informação etiológica “até o dia de hoje” (v. 37bβ e 38bβ). Hermann Gunkel considerava a saga como etnologia, ou seja,

a saga de origem dos povos Moabe e Amon.¹² Já Claus Westermann contesta esta afirmação, propondo que a narrativa tenha assumido esta forma apenas mais tarde, com a clara intenção de explicar o parentesco distante entre Israel e os povos vizinhos de Moabe e Amon. Tal parentesco, estabelecido pelo fato de Ló ser sobrinho de Abraão, ainda que distante, seria a razão de entender a saga como etiologia: são nossos parentes “até o dia de hoje”.¹³

4. CONSIDERAÇÕES SOBRE A SAGA DAS FILHAS DE LÓ

Estudada a saga das filhas de Ló em seus detalhes, fazem-se necessárias ainda algumas considerações a respeito dela. Em primeiro lugar, há que discutir a visão negativa a respeito das filhas de Ló, apresentada por Athalya Brenner. A partir da leitura de Brenner, dois outros aspectos precisam ser abordados: a questão das leis sobre o incesto, contidas em Lv 18 e 20, e sua relação com a saga das filhas de Ló; as semelhanças entre nossa saga e a narrativa de Gn 9.20-27, ambas refletindo situações pós-catástrofes. Por último, é necessário atentar para o fato de Rute ser descendente de Moabe e encontrar-se na sequência de nossa narrativa.

4.1 UM PONTO DE VISTA NEGATIVO EM RELAÇÃO ÀS FILHAS DE LÓ?

Athalya Brenner¹⁴ faz uma interessante análise sobre a saga das filhas de Ló. Contudo, ainda que em forma de pergunta, entende que “a história é contada de maneira zombeteira”, como se as filhas fossem vistas como sedutoras “negativas”, e que “o autor/editor da passagem (atual) não as trata com respeito”.¹⁵ Embora apresente possíveis respostas a essas perguntas, a autora parte do pressuposto de que

(...) a premissa básica, da qual as filhas de Ló partem, está errada. O perigo para toda a espécie humana é imaginário e sua suposição de que o futuro da humanidade está em suas mãos é arrogante – e ridículo. Esse estúpido erro de julgamento por parte delas, essa impaciência para esperar e ver como Deus, que antes já havia guiado a fuga delas e do pai, as instruiria, marca-as como mulheres desencaminhadas muito mais do que como heroínas.¹⁶

¹² GUNKEL, 1963 (1010), p. 217.

¹³ Cf. WESTERMANN, 1981, p. 379s e 383.

¹⁴ *A mulher israelita*. Papel social e modelo literário na narrativa bíblica. São Paulo: Paulinas, 2001, p.159-163.

¹⁵ BRENNER, 2001, p. 161.

¹⁶ BRENNER, 2001, p. 161.

Partindo da interpretação proposta por Hermann Gunkel¹⁷, de que a narrativa poderia ser originalmente não israelita, a autora conclui:

Seja como for, quando a lenda etiológica estrangeira foi incorporada no ciclo das narrativas patriarcais hebraicas, seu significado original foi distorcido. Quando tirado do contexto cultural de glorificação dos ancestrais, o desembaraço deu lugar ao conceito cuja origem está no chauvinismo israelita e no patriotismo local. As nações primas de Israel são ridicularizadas e suas mães, apresentadas como loucas incestuosas e Sedutoras “negativas”. Portanto, dois componentes de uma intrincada característica – o erro e o incesto – são enfatizados para transferir características femininas do “positivo” para o ponto “negativo”, da escala da moralidade e julgamento válido.¹⁸

De fato, Gunkel apontava, em sua interpretação da passagem, para Dt 32.32, onde se lê: “Porque a sua vinha é da vinha de Sodoma e dos campos de Gomorra”, entendendo-a como referência negativa à saga das filhas de Ló. Indicava ainda as passagens de Is 16.7ss e Jr 48.11s,32ss como referências ao vinho de Moabe, além de Is 16.6; Jr 48.26s,29s e Ez 25.8 como indicações do deboche e da soberba de Moabe.¹⁹

Não obstante, embora desprezo e repúdio a Moabe, e, por extensão, também a Amon, sejam claramente perceptíveis naquelas passagens, não consigo ver nelas uma referência negativa explícita à saga das filhas de Ló. Tampouco, a meu ver, a própria saga apresenta qualquer avaliação negativa a respeito da atitude das filhas.

Na interpretação de Brenner, a premissa das filhas de Ló está errada. Como vimos acima, a autora entende como “arrogante e ridícula” a suposição de que o futuro da humanidade está em suas mãos. Pensar que o mundo acabou com a destruição de Sodoma e Gomorra é um “erro estúpido”.

Sem dúvida, o mundo não acabou com a destruição de Sodoma e Gomorra. De nosso ponto de vista, hoje, isto está claro. Porém, estava claro? Desastres semelhantes não são incomuns, nem na Bíblia – veja-se o Dilúvio – nem nos mitos de outras culturas – como no mito de Deucalião e Pirra, do desaparecimento de Atlântida, de Gilgamesh, da Terra sem Males, entre outros. Com certeza, em nenhum deles o mundo acabou. Em todos eles, porém, a sensação parece ter sido a mesma: o mundo havia acabado e havia que recomeçar.

A argumentação de Brenner não me convence. Não vejo na saga das filhas de Ló, assim como nos foi transmitida, qualquer traço de arrogância ou de ridicularização da atitude das jovens. Nada há nelas que seja avaliado como negativo. Nada há de sedução. Elas são, de fato, heroínas.

17 GUNKEL, 1963 (1010), p. 217s.

18 BRENNER, 2001, p.163.

19 GUNKEL, 1963 (1010), p. 217.

4.2 AS FILHAS DE LÓ E AS LEIS ACERCA DO INCESTO NO LIVRO DO LEVÍTICO

Não há dúvida de que o ato cometido pelas filhas de Ló pode e deve ser caracterizado como incesto, enquanto “relação sexual entre parentes (consanguíneos ou afins) dentro dos graus em que a lei, a moral ou a religião proíbe ou condena o casamento”²⁰ Contudo, de modo surpreendente, o caso das filhas não é mencionado nas leis acerca do incesto no Livro do Levítico, nem de relação entre o pai e as filhas, nem entre as filhas e o pai.

Num interessante e amplo estudo, Ricardo Lengruber Lobosco²¹ estuda o tema do incesto nas leis de Hamurábi e no Antigo Testamento, com ênfase especial na Lei de Santidade em Lv 18 e 20²². Na parte final de seu livro, o autor estuda amplamente a questão do silêncio sobre o incesto com as filhas²³, chegando à seguinte conclusão:

Seguindo a linha de pensamento de que a condenação às relações ilícitas e o silêncio sobre as filhas servem para deixar entreaberta a possibilidade de relação incestuosa numa situação extrema de falta de opção, é possível aventar a possibilidade de que tais leis tenham nascido como decorrência de interpretação tardia dos relatos patriarcais [...], mas não como represália àquelas práticas ou, simplesmente, como exercício de criação literária. O que se pode propor é que, da mesma maneira que não houve condenação aos Patriarcas – que mantiveram relações com parentas próximas –, H omite a proibição com a filha, pois está seguro que, na ausência de alternativas fora da casa e respeitando as advertências de Ed 10,11, Ne 13,27 e Dt 7,2-6, a opção que resta ao pai é assegurar sua descendência com a própria filha.²⁴

Embora concorde em princípio com a conclusão do autor, parece-me que sua reflexão ignora uma questão fundamental: não se trata, no caso das filhas de Ló, de uma “opção que resta ao pai”. A narrativa afirma com certa insistência que a iniciativa é exclusivamente das filhas! E tudo é feito de tal maneira que Ló nada percebe “nem quando ela se deitou, nem quando se levantou” (v. 33.35).

Ló não tem, conforme o texto, qualquer noção de estar se relacionando ou, depois, de ter-se relacionado sexualmente com suas filhas!

20 HOUAISS. *Dicionário eletrônico Houaiss da língua portuguesa 3.0*. Objetiva: S.L. 2001/2009. CD-ROM, verbete “incesto”.

21 *O incesto nas leis do Levítico*. Análise da Lei de Santidade (Lv 18 e Lv 20) à luz do “Código” de Hamurábi (§§ 154-158) e a questão do silêncio sobre o incesto com a(s) filha(s) no Antigo Testamento. São Leopoldo: Oikos, 2011.

22 Importante para a citação que segue é que Lobosco refere-se, de forma abreviada, à Lei de Santidade (Lv 17-26), utilizando a letra H.

23 LOBOSCO, 2011, p. 185-195.

24 LOBOSCO, 2011, p. 202.

Não se trata, pois, de um ato praticado por uma parte maior em relação à parte menor. É exatamente o inverso: trata-se de um ato praticado pela parte menor em relação à parte maior! Isto ainda é incesto?²⁵

E, diante do fato de que o pai já está velho e, portanto, quase no fim de sua capacidade reprodutiva, e de que “não há homem na terra que venha unir-se conosco, segundo o costume de toda a terra”, as filhas tomam a única atitude possível para perpetuar a espécie, salvar o clã e, quem sabe, toda a humanidade.

4.3 A SAGA DAS FILHAS DE LÓ E A SAGA DA MALDIÇÃO DE CAM

Claus Westermann chama a atenção para a narrativa paralela de Gn 9.18-27.²⁶ Também nesta saga estamos numa situação pós-catástrofe. Ocorreu o dilúvio. O mundo está destruído. Também nesta saga há a menção ao vinho: Noé plantou uma vinha, bebeu o vinho, “embriagou-se e se pôs nu dentro de sua tenda” (v. 21). A tenda equivale aqui à caverna, na qual se encontram Ló e suas filhas.

Contudo, a situação de Noé é diferente da de Ló. Da catástrofe escaparam, além de Noé e seus três filhos, também quatro mulheres: a esposa de Noé e as esposas de seus filhos. Há quatro possibilidades de repovoar o mundo, além do que o clã está preservado.

A saga prossegue, narrando que Cam vê a nudez do pai embriagado e conta o fato, fora da tenda a seus irmãos. Em consequência, é duramente amaldiçoado pelo pai.

Que, porém, terá ocorrido naquela tenda?

Em sua abordagem da passagem, Claus Westermann²⁷ faz um breve relato da pesquisa anterior a ele, elencando uma série de interpretações sobre o fato. De início, chama a atenção para a proposta de Gunkel²⁸, que entende que o fato de Cam ver a nudez de seu pai e contá-lo a seus irmãos já representa um duplo pecado. Cam não deveria ter olhado a nudez do pai e, pelo menos, não deveria ter falado a respeito dela. Na opinião de Gunkel, porém, isto não pode ser tudo o que se pretende contar sobre Cam. Afinal, o caso ainda não é tão sério para

25 É, no mínimo, curioso que, na Lei de Santidade esteja prevista a proibição de “descobrir a nudez de tua nora” (Lv 18,15), e que também não haja censura em relação à atitude tomada por Tamar em relação a seu sogro Judá (Gn 38). Também aí se trata de um ato praticado pela parte menor em relação à parte maior. E também aí, Judá, embora lúcido, não tem consciência de estar se relacionando sexualmente com sua nora. Voltaremos a este assunto quando tratarmos de Gn 38 em outro artigo.

26 WESTERMANN, 1981, p. 380.

27 Claus WESTERMANN, *Genesis*. V 1, Genesis 1-11. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1974, p. 653.

28 Cf. GUNKEL, 1963 (1010), p. 79.

que nele se possa basear a terrível maldição pronunciada por Noé na sequência. Acrescente-se a isso, diz Gunkel, que o v. 24 pressupõe que Cam “fizera” algo ao pai, portanto, não apenas falara a respeito.

Outros autores, embora sem explicitá-lo, falam em “grave pecado” de Cam. Westermann menciona H. Winckler, que teria entendido o ato de Cam como “pederastia”²⁹.

Na atualidade, também Lobosco parece comungar desta interpretação, quando afirma:

O primeiro incidente da Bíblia que suscita a conduta *incestuosa* é a ofensa de Cam contra o pai, Noé (Gn 9,20-27). Cam, vendo a nudez de Noé, fê-lo saber a seus dois irmãos, Sem e Jafé, que, tomando uma capa, puseram-na sobre os próprios ombros e, andando de costas, rostos desviados, cobriram a nudez do pai. Quando Noé descobre que Cam o *conheceu*, aquele amaldiçoa este a uma vida de escravidão a seus irmãos. Qualquer que seja a natureza precisa da ofensa, o legislador usa o incidente para refletir sobre um potencial ofensa sexual de um filho contra seu pai. [...] ³⁰

De fato, há que concordar com Westermann que o texto não diz mais do que Cam “viu a nudez” do pai. Em sua opinião, a afirmação não pretende dizer mais que seu sentido literal.

Em favor desta constatação, fala a diferença dos verbos empregados em Gn 9 e Lv 18. Na primeira passagem, fala-se em “ver a nudez”, na segunda, em “descobri-la”. Não obstante, é preciso concordar com Gunkel que a dureza da maldição de Cam, proferida por Noé, é, de fato, muito desproporcional em relação ao “delito” praticado.

Assim, a meu ver, a interpretação sobre a atitude de Cam permanece aberta.

Não obstante, uma questão se levanta, ao pensarmos em uma comparação entre a saga de Cam e a das filhas: se por tão pouco Cam foi tão duramente amaldiçoado, por que nada há de censura em relação às filhas de Ló na narrativa de Gn 19?

4.4 RUTE, A MOABITA

Talvez a narrativa sobre Rute, a moabita, nos leve um pouco adiante. Numa das mais belas novelas da Bíblia, o Livro de Rute nos conta sobre a fidelidade da jovem viúva moabita, Rute, a Noemi, sua sogra.

É comovente como Rute se atém à sogra, prometendo-lhe fidelidade:

²⁹ O trabalho de Winckler não esteve a meu dispor. Assumo-o a partir de Westermann.

³⁰ LOBOSCO, 2011, p. 187. Grifos meus.

Não me instes para que te deixe e me obrigues a não seguir-te; porque, aonde quer que fores, irei eu e, onde quer que pousares, ali pousarei; o teu povo é o meu povo, o teu Deus é o meu Deus. Onde quer que morreres, morrerei eu e aí serei sepultada; faça-me o SENHOR o que bem lhe aprouver, se outra cousa que não seja a morte me separar de ti.³¹

É igualmente comovente como Rute vai ao campo de Boaz, em Belém, coletar as sobras da colheita, garantindo o sustento seu e de sua sogra (Rt 2), mesmo correndo o risco de ser molestada pelos segadores (2.9). A sobrevivência das viúvas está garantida pelo seu empenho.

Sim, Rute tomará uma atitude inusitada (Rt 3) – a conselho da sogra –, indo à eira, onde Boaz limpava a cevada, para, após o homem haver comido e bebido (terá sido vinho?), estar já “de coração um tanto alegre” e deitar-se ao pé de um monte de cereais, chegar-se de mansinho e lhe “descobrir os pés” – o que deve significar um pouco mais para cima! –, à semelhança das filhas de Ló em relação a seu pai.³²

Boaz, após as devidas tratativas no portão da cidade (Rt 4), tomará Rute por esposa. O filho dessa união se chamará Obede, será dado a Noemi e será conhecido como avô de Davi, rei de Judá e Israel (Rt 4.13-22).

É fundamental lembrar que Rute é *moabita*. Sim, uma estrangeira. Porém, se moabita, descendente da filha primogênita de Ló! Justamente aquela que tomara a decisão de garantir, através do próprio pai – *Mo-ab* –, a descendência do clã, quem sabe, da espécie humana.

Não fossem as filhas de Ló, não haveria Rute, e, sem Rute, não haveria Davi!

Neste sentido, se as filhas de Ló não são expressamente mencionadas na genealogia de Jesus, conforme Mateus (Mt 1.1-17), lá estão, ao menos a primogênita, representadas por Rute (v.5). Haveria como censurá-las?

REFERÊNCIAS

BÍBLIA SAGRADA. Antigo e Novo Testamento. 2.ed. revista e atualizada, São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1996.

BRENNER, *Athalya*. *A mulher israelita*. Papel social e modelo literário na narrativa bíblica. São Paulo: Paulinas, 2001.

DREHER, Carlos A. Sexualidade e erotismo nas tradições patriarcais de Judá, In: *Anais do I Congresso Internacional da Faculdades EST*. Religião e Sociedade: desafios contemporâneos. São Leopoldo: Faculdades EST (CD-ROM), 2012.

FISCHER, Irmtraud Die Erzeltern Israels. *Beihefte zur Zeitschrift für de alttestamentliche Wissenschaft*, v. 222, Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1994

31 Rute 1.16s. A BÍBLIA SAGRADA, 1996.

32 Voltaremos a falar de Rute e de sua atitude inusitada em um próximo artigo.

GUNKEL, Hermann. *Genesis übersetzt und erklärt von Hermann Gunkel*, 6. ed., Berlin: Evangelische Verlaganstalt, 1963 (reimpressão da 3. ed. de 1910).

HOUAISS. *Dicionário eletrônico Houaiss da língua portuguesa 3.0*. Objetiva: S.L. 2001/2009. CD-ROM.

LOBOSCO, Ricardo Lengruber. *O incesto nas leis do Levítico*. Análise da Lei de Santidade (Lv 18 e Lv 20) à luz do “Código” de Hamurábi (§§ 154-158) e a questão do silêncio sobre o incesto com a(s) filha(s) no Antigo Testamento. São Leopoldo: Oikos, 2011.

SCHWANTES, Milton. *A família de Sara e Abraão*. Texto e contexto de Gênesis 12-25. Petrópolis: Vozes; São Leopoldo: Sinodal, 1986.

WESTERMANN, Claus. *Genesis*. V 1, Genesis 1-11. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1974.

WESTERMANN, Claus. *Genesis*. V. 2, Genesis 12-36. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1981.

– SEÇÃO 4 –

**RELIGIÃO, MULHERES,
COMUNIDADES TRADICIONAIS,
EDUCAÇÃO E DIREITOS HUMANOS
NO ESTADO DO ESPÍRITO SANTO**



MATILDE DE OYÁ: HISTÓRIA E MEMÓRIAS DE UMA MÃE DE SANTO NO CANDOMBLÉ EM VITÓRIA/ES¹

Arlette Freitas

INTRODUÇÃO

As religiões afro-brasileiras continuam sofrendo preconceitos, intolerâncias e violências. No entanto, elas têm resistido a perseguições e processos de perseguição e invisibilização. Neste texto, procura-se estudar o papel da liderança e do protagonismo das mulheres no Candomblé, especialmente na capital Vitória, localizada no estado do Espírito Santo. Com base em pesquisas bibliográficas e etnográficas, percebeu-se que na capital Vitória há poucos terreiros de Candomblé. A partir de pesquisas bibliográficas e leituras de dissertações de mestrado, chegou-se à Mãe de Santo Matilde de Oyá. Após contatos telefônicos, foi possível realizar visitas e entrevistas.

O presente artigo, busca, primeiramente apresentar um histórico do Candomblé no Brasil e no Espírito Santo, então pergunta-se pelo papel das mulheres como lideranças nesta tradição religiosa e apresenta-se então, a trajetória e as memórias da Mãe de Santo Matilde de Oyá. Ela exerce uma grande influência no seu terreiro e na localidade onde está inserida. Além do mais, o seu protagonismo empodera as mulheres que participam do terreiro, para assumirem os seus papéis com liderança e a lutarem contra qualquer tipo de preconceito, intolerância e violência.

1. O CANDOMBLÉ NO BRASIL E NO ESPÍRITO SANTO

O Candomblé como religião, foi criado no Brasil através da herança cultural, religiosa e filosófica trazida pelos africanos escravizados e foi

¹ O texto está baseado na minha dissertação de mestrado profissional em Ciências das Religiões *Mulheres do Axé: atuação da Mãe de Santo Matilde de Oyá no Candomblé Ketu em Vitória/ES*, defendida em julho de 2019 na Faculdade Unida de Vitória, orientada pela professora Claudete Beise Ulrich.

desenvolvido, adaptando-se e adequando-se às condições socioambientais locais. Seu principal objetivo é o culto às divindades, que de acordo com a “nação” à qual está vinculada dentro desta religião, podem ser denominados de inquices, orixás e voduns (seres que são a força e o poder da natureza, onde seus respectivos criadores, são também seus administradores).²

Assim como outras religiões denominadas de afro-brasileiras, o Candomblé é uma religião caracterizada principalmente pela transmissão de suas tradições na forma oral, ou seja, não há em seu seio, nenhum texto que tenha um status de uma escritura sagrada. Desta forma, a tradição oral apresenta-se sempre como uma aliada na conservação dos seus ritos, preceitos e regras, corroborando diretamente para a sua estruturação e existência.³ É importante salientar inicialmente, que o Candomblé possui muitos simbolismos e representações, que colaboram para a compreensão do passado e consequentemente ajudam a discernir as “verdades” e “mentiras” que giram em seu entorno, permitindo assim, definir conceitos, uma vez que nesta religião, nada é criado ou inventado, e sim, aprendido e aprimorado através do tempo, da prática, do merecimento e também da vontade de aprender.⁴

Do ponto de vista histórico, o continente africano é considerado o berço das religiões afro-brasileiras, sendo o Brasil, o campo de desenvolvimento destas que neste país, sofreu diferentes influências. Os povos negros foram arrancados de suas terras e escravizados e eram de diferentes regiões da África, “as expressões religiosas que trouxeram também foram representadas de forma diferente”⁵. No território brasileiro, não foi respeitada a origem dos povos africanos e, escravizados, foram distribuídos de forma indiscriminada, o que gerou contato com diferentes povos de distintas tribos africanas e tribos indígenas, além do contato com o catolicismo e outras religiões, “fazendo nascer variadas formas de representação da religiosidade negra.”⁶

No Brasil, o Candomblé se adaptou e floresceu, pois encontrou aqui, uma natureza abundante, com diversidade de elementos necessários para a sua manutenção.⁷ Validando esta premissa, Lody (1987) destaca que o Candomblé

2 MAURICIO, George (Org). *O candomblé bem explicado (Nações Bantu, Iorubá e Fon)*. Rio de Janeiro: Pallas, 2009. p. 29.

3 MAURICIO, 2009, p. 57.

4 MAURICIO, 2009, p. 29.

5 SILVA, Maria Luiza Alves da. *Religiões de matriz africana e racismo: uma análise histórica, política e social do cerceamento de ser negro*. Trabalho de Conclusão do Curso Bacharel em Direito. Belo Horizonte: PUC-Goiás, 2019. p. 36. Disponível em: <http://bib.pucminas.br:8080/pergamumweb/vinculos/000045/000045c5.pdf>. Acesso em 20 nov. 2020.

6 SILVA, 2019, p. 36.

7 EVARISTO, Maria Luiza Igino. O útero pulsante no candomblé: a construção da “afroreligiosidade” brasileira. *Sacrilégens*, Juiz de Fora, v. 9, n.1, p. 35-45, 2012. p. 43.

foi designado originalmente como *Kandombile*, que significa uma espécie de culto e oração, constituindo desta forma, um modelo religioso que agrupa indivíduos cujas respectivas etnias africanas sobreviveram e encontraram aqui um campo fértil para disseminação e consequentemente reinterpretação.⁸

O surgimento e desenvolvimento do Candomblé no Brasil foi um marco histórico, principalmente por se tratar de uma religião de matriz africana, que se estabeleceu culturalmente em um território sob forte influência do catolicismo.⁹ É bem verdade, que assim como o Candomblé as demais religiões de matrizes africanas mesmo tendo em si enraizadas suas tradições africanas¹⁰, ao longo dos períodos históricos, foram se adaptando aos contextos sociais em que estavam inseridas, sendo determinante o estudo destas para a compreensão da história do povo negro no Brasil.¹¹ De acordo com Romba (2015),

A religião constitui-se assim, como elemento unificador dos diversos grupos étnicos, sendo também considerada como elemento preservador das memórias e histórias dos povos afro-brasileiros nas suas elaborações interétnicas para superação dos enormes obstáculos e dos sofrimentos impostos pelo penoso sistema de escravidão. Assim, as memórias das tradições religiosas dos povos negros encontram-se preservadas nas Comunidades-Terreiro espalhados por quase todo território brasileiro (Nogueira, 2013).¹²

Assim, no Brasil, o Candomblé pode ser compreendido e interpretado a partir de sua pluralidade, ou seja, necessita ser entendido no plural: os Candomblés são manifestações religiosas, marcadas pela diversidade da compreensão das diferentes divindades. “A reverência brasileira à Òṣàlá não diz respeito somente à indiscutível influência das culturas africanas no Brasil, mas

Disponível em: <<https://bit.ly/35KUfg6.pdf>>. Acesso em 20 abr. 2019.

8 LODY, Raul. Candomblé. Religião e Resistência Cultural. São Paulo: Ática, 1987. p. 8 *apud* RIBEIRO, Ronilda Iyakemi. *Alma Africana no Brasil* - Os Iorubas. São Paulo: Oduwa, 1996. p. 10.

9 PRANDI, Reginaldo. As religiões negras do Brasil: para uma sociologia dos cultos afro-brasileiros. *Revista da USP*, São Paulo. v. 28, p. 64 - 83, 1996. p. 79-80.

10 PRANDI, 1996. p. 65. Disponível em: O quadro das religiões negras, ou religiões afro-brasileiras, é bastante diversificado. Em seu conjunto, até os anos 30 deste século, as religiões negras poderiam ser incluídas na categoria das religiões étnicas ou de preservação de patrimônios culturais dos antigos escravos negros e seus descendentes, enfim, religiões que mantinham vivas tradições de origem africana. Formaram-se em diferentes áreas do Brasil, com diferentes ritos e nomes locais derivados de tradições africanas diversas: candomblé na Bahia, xangô em Pernambuco e Alagoas, tambor de mina no Maranhão e Pará, batuque no Rio Grande do Sul, macumba no Rio de Janeiro.

11 PRANDI, 1996, p. 81-82.

12 ROMBA, Rui Martins. *O Candomblé no Terreiro de Pilão Branco em São Paulo*: Estudo de Caso sobre o impacto da religião no cotidiano de praticantes Pessoas Trans. Dissertação (mestrado). São Paulo: Universidade Aberta, 2015. p. 13. Disponível em: <<https://bit.ly/2DrGdtL>>. Acesso em 10 abr. 2019.

às diversas percepções acerca desse Òrìṣà – bem como de todas as divindades cultuadas nos Candomblés.”¹³ Os terreiros de Candomblés são marcados por uma opção sociocultural religiosa daqueles/as que cultuam as divindades. Isto significa para os/as praticantes dos Candomblés também posicionar-se criticamente diante de determinados contextos de perseguição, violência e intolerância religiosa. Isto significa estar comprometida/o com a luta contra a realidade política, social, cultural que nega a cultura afro-brasileira, e isto se dá por razões conhecidas historicamente, que foram produzidas pelo sistema colonial escravagista reatualizado no sistema capitalista de produção.¹⁴

O Candomblé capixaba teve forte influência do Candomblé praticado no estado do Rio de Janeiro apresentando em alguns casos, uma mistura com a Umbanda. Entretanto, prevaleceu nos rituais do Candomblé local, suas principais características herdadas dos/as ancestrais: presença de altar sagrado, realização de giras dedicadas aos caboclos, boiadeiros, pretos velhos, ciganos entre outras divindades.¹⁵ Neste estado, muitos terreiros foram construídos baseados na oralidade fundamentados nas relações de parentesco de santo, isto é, muitos vieram de famílias onde os pais, avós e bisavós já realizavam os cultos nos estados do Rio de Janeiro, São Paulo e Bahia e a partir da influência destes, desenvolveram-na em solo capixaba.¹⁶

Conforme Maciel (1992), os membros das religiões afro-brasileiras de sua época definiam o Candomblé como uma seita dividida em nações, que cultuava os orixás, sendo chamado em solo capixaba de Macumba, Pemba e Umbandomblé. O autor realizou toda sua análise, alicerçado no estudo de 40 terreiros espalhados pelo Espírito Santo.¹⁷

Foi através da forte influência de sacerdotes de outros estados no Espírito Santo, que nasceram os primeiros iniciados de Candomblé na região da Grande Vitória. Em seus estudos Maciel (1992), destaca alguns nomes importantes e pioneiros no âmbito do Candomblé capixaba, são eles: Iyadolumim (Cenira Ferreira Castelo), Oyá Tolá (Maria do Cabral), Diaguerembê (Rogério de Iansã),

13 GAIA, Ronan da Silva Parreira; SCORSOLINI-COMIN Fábio. Candomblé Ketu e o sincretismo religioso no Brasil: perspectivas sobre as representações de Oṣàlá na diáspora. Memorandum, Belo Horizonte, 37, p. 1-21, 2020, p. 2. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/memorandum/article/view/16346>. Acesso em 10 jan. 2020.

14 SIQUEIRA, Maria de Lourdes. *Agô, Agô, Lonan*. Belo Horizonte: Magna, 1998, p. 34.

15 RIBEIRO, Iljorvanio Silva. *Entre o Òrun e o Àiyé: Relação Candomblé e Política na Região Metropolitana da Grande Vitória* – ES. Dissertação (mestrado). Vitória: Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais-UFES. 2016, p. 61.

16 BATISTA, Milena Xibile. *Angola, jeje e ketu: memórias e identidades em casas e nações de candomblé na Região Metropolitana da Grande Vitória (ES)*. Dissertação (mestrado). Vitória: Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, UFES, 2014, p. 72.

17 MACIEL, Cleber da Silva. *Candomblé e Umbanda no Espírito Santo - Práticas Culturais Religiosas Afro-Capixabas*. DEC/ UFES: Vitória, 1992, p. 113.

Alá Jhe By, Fomo de Oxóssi (Fia), Roberto do Obaluaê, Ganzuarê, entre outros. Muitos já faleceram e atualmente suas casas são dirigidas pelos herdeiros do axé.¹⁸

Segundo o levantamento realizado pela pesquisa desenvolvida por Milena Xibile Batista para o seu trabalho de dissertação de mestrado sobre as memórias e identidades em casas e nações de Candomblé na Região Metropolitana da Grande Vitória (2014), atualmente existem cerca de 86 casas de Candomblé na região mencionada, sendo sua distribuição nos seguintes municípios: Serra - 28; Vila Velha - 25; Cariacica - 19; Vitória - 4; Viana - 4 e Guarapari - 5. De acordo com a autora, houve um crescimento significativo do Candomblé desde 1992, período de publicação dos estudos do professor Cleber Maciel. Assim, destaca-se que a maioria dos terreiros, atualmente, é de nação Ketu, diferentemente da década passada, onde a nação Angola tinha mais adeptos.¹⁹

2. O PAPEL DAS MULHERES NO CANDOMBLÉ

Muitos/as pesquisadores/as destacam a forte relação do Candomblé com o gênero feminino, uma vez que esta é uma das poucas religiões onde a mulher exerce um papel de liderança e referência frente a comunidade religiosa a qual está ligada. Entre estes autores (as), Ruth Landes se destaca como uma das pioneiras a escrever sobre esta temática de forma específica, em sua obra intitulada *Cidade das mulheres* (1967), onde apresenta, a partir de sua vivência como etnóloga vinda dos Estados Unidos, que residiu um tempo na Bahia, o Candomblé como uma religião com uma presença feminina marcante, não somente de adeptas, mas também de lideranças.

Para Dias (1984), a escravidão como um regime forçado de trabalho por natureza, se caracterizou como uma “ruptura e desenraizamento cultural”, uma vez que, desenvolveu-se como um sistema conflitante com as tradições familiares, culturais, étnicas e religiosas, herdadas dos antepassados. Desta forma, quando se dialoga a temática em questão com os estudos de gênero relacionados a este mesmo período histórico, observa-se que a mulher negra, diferentemente do homem negro, sempre teve que lutar para sobreviver e resistir a todo sistema de opressão oriundo do processo de escravidão. Assim, a religião se destacou como uma das variadas e diversificadas formas de resistência à escravidão, sendo as mulheres, protagonistas neste processo.²⁰

Para esta mesma autora, em um texto sobre a história das mulheres no Brasil, uma das formas encontradas pelas escravas para o enfrentamento das

18 MACIEL, 1992, p. 97.

19 BATISTA, 2014, p. 85.

20 DIAS, Maria Odila Leite da Silva. *Quotidiano e Poder: em São Paulo no século XIX*. São Paulo: Brasiliense, 1984. p. 159.

dificuldades de sobrevivência diante daquele contexto estereotipado, foi o uso da religião e da magia, uma vez que, o acesso das escravas a este “mundo espiritual”, se dava por meio dos costumes secretos herdados da África, através do serviço agrário desenvolvido, tal como o colhimento das plantas, folhas e raízes. Além disso, estas mulheres exerceram papel preponderante na vida comunitária, como por exemplo, o trabalho desenvolvido pelas escravas mais velhas, que atuavam como feitiçeiras e curandeiras da comunidade através do uso das ervas tanto para estes fins quanto para invocação das divindades.²¹ A autora também destaca que estas mulheres

[...]que distribuíam entre as demais escravas os obi, os ‘trabalhos’ a serem feitos para agradar os deuses e garantir sua intervenção contra a violência dos capatazes, impedir os estupros, fornecer alimentos para os filhos pequenos e preservar sua saúde. Alguns acolhiam as mais jovens como afilhadas e as iniciavam no culto aos deuses, com promessas, amuletos, intermediando todo tipo de proteção sobrenatural.²²

Sendo a sociedade brasileira constituída a partir do modelo da sociedade portuguesa, foi herdado o sistema patriarcal onde a família é chefiada por um homem, conhecido como patriarca, e ao seu redor desenvolve-se todo o corpo social. Neste contexto, o papel da mulher era resumido em submeter-se ao seu esposo, e dedicar-se a função de procriação e criação dos filhos, principalmente repassando para eles os valores morais e éticos, ou seja, as regras gerais que conduzem a sociedade, devendo estes, obedecer sempre e não questionar o que lhes era designado, mas sempre em posição inferior a liderança do senhor da casa. Este modelo no contexto brasileiro, serviu de base para toda a sociedade.²³

Será que no espaço religioso, no caso do Candomblé, a mulher terá um papel diferente? De acordo com Oliveira (2008), no Candomblé Ketu, o sujeito faz parte do todo, assim, eles são escolhidos de acordo com as suas respectivas linhagens e se organizam em sociedades matrilineares, onde a mulher legitima o governo, realizando desta forma, a inclusão de gênero.²⁴ Destaca-se que o Candomblé Ketu não nega a existência de tensão entre os homens e as mulheres, uma vez que se reconhece tal tensão também entre os orixás quando estes eram vivos na terra, tanto que existem atividades que podem ser realizadas somente

21 DIAS, Maria Odila Leite da Silva. *Escravas: Resistir e Sobreviver*. In: *Nova história das mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2012, p. 369.

22 DIAS, 2012, p. 370.

23 PRIORE, Mary del. *Histórias e conversas de mulher*. São Paulo: Planeta, 2013. p. 20.

24 OLIVEIRA, Kiusam Regina de. *Candomblé e Educação: estratégias para o empoderamento da mulher negra*. Tese (doutorado). São Paulo: Programa de Pós-Graduação em Educação da Faculdade de Educação, USP, 2008. p. 37. Disponível em: https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/48/48134/tde-16062008-161253/publico/Kiusam_Regina_de_Oliveira_tese.pdf. Acesso em 20 nov. 2020.

por homens e outras somente por mulheres, fato justificado pelo legado deixado pelos orixás.²⁵ Segundo Cury; Carneiro (1990),

A mulher que quotidianamente, no mundo ocidental, vive em conflito com o social, porque relegada a um plano inferior da existência em sociedade, encontra-se nos ritos do candomblé a forma de ritualizar este conflito. Assim, se cozinhar é uma tarefa menor, sem valorização social, assim como as atividades domésticas em geral, no candomblé tais tarefas possuem um valor inestimável. A realização das referidas tarefas é um privilégio que não cabe a todos. Essa valorização redimensiona o papel da mulher tanto no plano místico do candomblé, quanto no plano social.²⁶

Vale destacar que a valorização da mulher dentro do Candomblé Ketu não implica necessariamente na desvalorização do homem ou de pessoas com orientações sexuais diferentes, mas sim, mesmo diante de tensões nas relações de gênero, há a busca constante pelo respeito e aceitação da diversidade, uma vez que existe a complementaridade das funções e não o predomínio de um gênero sobre o outro.

3. MÃE DE SANTO (IALORIXÁ) MATILDE DE OYÁ: história e trajetória²⁷

Mãe Matilde é natural de Baixo Gandú/ES, filha de mãe lavadeira e pai quebrador de pedra, Matilde de Fátima Ferreira conhecida no Candomblé como Mãe Matilde de Oyá, nasceu no ano de 1960, e vivia em uma casa simples e humilde, mas cercada de muito amor. Devido as dificuldades financeiras, seus pais decidiram se mudar para o Morro do Cruzamento em Vitória/ES, quando ela estava com 6 anos de idade, em busca de uma melhor qualidade de vida para a família.²⁸

Ao longo da infância não teve uma educação religiosa, mas parte da família era católica. Estudou somente até o 5º ano do Ensino Fundamental, pois teve que trabalhar para ajudar a família em casa. Quando tinha 7 anos de idade, diariamente descia para a parte de baixo do morro onde residia, para buscar água no poço devido à ausência de água encanada nas residências, pois naquela época o bairro estava iniciando o processo de urbanização.

25 OLIVEIRA, 2008, p. 34.

26 CURY, Cristiane Abdon; CARNEIRO, Sueli. O Poder Feminino no Culto aos Orixás. *Revista de Cultura Vozes*, Petrópolis, n. 2, p. 157-179, 1990. Disponível em: <<https://bit.ly/35EkoNe>>. Acesso em 19 fev. 2019.

27 FREITAS, Arlette. *Mulheres do Axé: Atuação da Mãe de Santo Matilde de Oyá no Candomblé Ketu em Vitória-ES*. Dissertação de Mestrado Profissional em Ciências das Religiões. Vitória: Faculdade Unida de Vitória, 2019. p.47-75.

28 Dados coletados de entrevista com Mãe Matilde de Oyá, realizada pela autora em junho/2019.

Em uma madrugada, viu pela primeira vez sua mãe Iansã (Oyá)²⁹ com os olhos arregalados e a boca aberta colocando “coisas” para fora. Na época, de acordo com o seu relato, não sabia o que aquela visão significava, mas quando viu aquela cena ficou assustada e saiu correndo, e depois daquele dia nunca mais saiu para fazer qualquer coisa de madrugada por medo de se deparar novamente com aquela imagem tão marcante para ela, pois acreditava que era o diabo que havia se transformado e aparecido.

Os anos se passaram e nada mais aconteceu em relação as referidas visões, até que em um determinado período, na passagem dos seus 13 para 14 anos ela “virou” (termo usado por ela em referência a incorporação do orixá) na Maria Padilha³⁰, e segundo ela, não sabia do que se tratava. Na época, seu pai disse que ela iria virar uma espécie de prostituta e que aquilo era coisa do demônio. Diante desta situação e por ter engravidado ainda na adolescência, Matilde se casou com 15 anos e mudou-se de casa. Nos anos que sucederam, por diversas vezes os orixás a “pegavam” dentro de sua residência e em várias ocasiões ela passou mal chegando a ficar inconsciente. Em outras, incorporava diferentes orixás, ficando em certos momentos três dias seguidos à disposição da entidade. Na época, alguns evangélicos que presenciaram a situação, oraram por ela para expulsar o que eles chamavam de demônios, que supostamente ela incorporava.

Com cerca de vinte e poucos anos, ela se separou do seu primeiro marido e começou a se relacionar com uma outra pessoa, natural da Bahia. Em determinada ocasião, ambos viajaram para o estado mencionado e no percurso da viagem, Matilde incorporou uma entidade, que de acordo com seu relato, os indivíduos presentes tiveram que amarrá-la no ônibus, pois ela estava fora de si, assim foi levada para um terreiro por conhecidos de seu marido e lá ficou desacordada por três dias e tomou alguns passes.³¹

Ao retornar para Vitória/ES, continuou tendo as mesmas experiências, mas com o tempo elas foram ficando mais intensas. Em determinado período, Matilde incorporou o Caboclo Flexeiro, e desde então, os guias foram determinando sua vida por completo, posteriormente ela entrou para o Candomblé.

29 No âmbito das religiões de matriz africana, Iansã, Yansã ou Oyá é a Orixá dos fenômenos climáticos. Ela é a força dos ventos, o poder da natureza, e aquela que surge quando o céu se precipita em água e ventania. É a garra, a independência e a força feminina. BLOG IQUILIBRIO. *Tudo Sobre Iansã Ou Oyá, Orixá do Direcionamento*. Disponível em: <<https://bit.ly/2Owcy2s>>. Acesso em 20 maio 2019.

30 Maria Padilha é a pomba-gira mais procurada nos terreiros. É uma entidade espiritual que se manifesta e incorpora em um médium. Com fama de feiticeira, seu charme e seus encantos chamam a atenção de homens e mulheres na busca por atrair seu grande amor. JUNTOS NO CANDOMBLÉ. *Maria Padilha - Pomba Gira*. Disponível em: <<https://bit.ly/2OwiKHX>>. Acesso em 18 maio 2019.

31 São as movimentações das Vibrações Cósmicas, que circundam a tudo e a todos no Universo. UMBANDA-CANDOMBLÉ. *Passes*. Disponível em: <<https://bit.ly/2q0BUfH>>. Acesso em 17 maio 2019.

Mãe Matilde teve sua iniciação no Candomblé de Nação Angola, em 10 de outubro de 1986, passou pela Nação Fon e hoje está na Nação Ketu. Na genealogia, foi iniciada pelo Pai Umbarranje de Xangô, de Caçaroca, Cariacica/ES, seu Pai criador foi Jadison Carvalho, mais conhecido como Pai Inssumbo, do Bairro da Liberdade em Cariacica/ES, e hoje é Filha de Santo do Pai Julio Campos, mais conhecido como Larrante do Ogum, com casa em Rocha Miranda/RJ.

Atualmente, além de Ialorixá (Mãe de Santo), Mãe Matilde de Oyá acumula as funções de esposa, mãe de quatro filhos e revendedora de roupas, que segundo ela, representa uma renda extra, já que recebe um ínfimo valor nos atendimentos que realiza. Por isso foi necessário abrir-se para outras experiências religiosas, com características de cultos afro-brasileiros, como o Candomblé.

Possui múltipla pertença religiosa, uma vez que, segundo seu relato, transita pelo Candomblé (onde fez sua iniciação) e Umbanda (que atualmente lhe traz um retorno maior de visibilidade e procura, além do aspecto financeiro). Em sua fala, a todo momento quando questionada especificamente sobre o Candomblé, destaca-se a mistura que ela faz chegando muitas vezes a trocar Umbanda por Candomblé e vice-versa.

Como uma eximia liderança feminina, Mãe Matilde de Oyá se evidencia pelo zelo, comprometimento e preocupação, tanto com as questões religiosas, como também as questões sociais de sua comunidade. Os participantes de suas cerimônias religiosas são extremamente gratos pela dedicação e empatia dela para com todos, uma vez que ela não transita pelo mundo do preconceito, pelo contrário, dá voz e acolhe aqueles que foram rejeitados em suas respectivas famílias, como é o caso de alguns homossexuais que já a procuraram e a procuram, por não terem outras opções ou já terem sido rechaçados quando solicitaram ajuda de outros. Sabendo do cuidado de Mãe Matilde de Oyá, estas pessoas sentem-se seguras para compartilhar suas histórias de dor e sofrimento e buscar alternativas para superá-las e assim, seguir em frente.

Os desafios enfrentados pela Ialorixá e por outras lideranças desta religião são múltiplos, no caso de Mãe Matilde, desde a discriminação pelo fato de ser uma liderança feminina e negra, por acolher minorias, atuar em um sistema de crenças sem visibilidade religiosa e que encontra barreiras tanto governamentais quanto sociais, para o seu amplo desenvolvimento e conseqüentemente sobrevivência, o que faz com que, o trabalho de conscientização realizado por ela, seja mais intenso junto a sua comunidade de santo, com o intuito de fortalecer a luta por igualdade e respeito em uma sociedade extremamente machista, patriarcal e preconceituosa.

Oyá, também chamada de Iansã, faz parte da vida de Matilde desde muito cedo, onde ela teve o primeiro contato quando tinha apenas sete anos de

idade. Dos orixás cultuados no Brasil, Oyá é um dos mais populares. Trata-se de uma deusa africana que começou a ser cultuada inicialmente pelos iorubas de forma micro em seus domínios, crescendo de forma acelerada, transferindo-se para as diversas etnias do mundo iorubano, destacando-se na África em diversas cidades, como: Oyo, Kossô, Irá, Ifé, Ketu, regiões que hoje compreendem uma parte da Nigéria e do atual Benin.³²

Assim, Oyá caracteriza-se por ser o orixá dos grandes movimentos e das diferentes formas, que representam seu domínio sobre os distintos elementos da natureza, sendo sua essência a liberdade e a constante transformação, transitando entre estes elementos naturais de forma rápida. Sobre este orixá, Passos (2004), destaca:

Oyá-Iansã, em suas feições de arrebatamento, inconformismo, coragem, atrevimento, cavalga com seus mistérios por todos os elementos que comandam a natureza. Como carne humana é Oyá, como carne animal é um búfalo sobre a terra e entre as folhas, como mulher lotada de sensualidade, é um rio, é água; transformando-se em tempestade é vento e chuva, depois como fogo, é raio e relâmpago.³³

Neste sentido, Oyá atua numa espécie de corporificação feminina, possuindo uma dupla personalidade, ao mesmo tempo que é doce e está sempre disposta a ajudar, é bastante inflexível e rígida em determinadas opiniões. Além disso, tem o controle de suas finanças, cuidando desta forma do seu sustento e de sua família, protetora dos mercados e das feiras sempre assegurando proteção a qualquer liderança feminina. Um ser solitário, com características e hábitos de sua sexualidade sem qualquer tipo de repressão, sempre em busca de prazer.

A característica de Oyá relacionada a sexualidade, é revelada em Mãe Matilde através do relato de seus relacionamentos que não foram contínuos devido a sua personalidade, de uma mulher em busca do prazer constante, independente da forma que seja. Percebe-se que em todos os relacionamentos, a forma como ela fez referência aos seus antigos parceiros, remonta a ideia de objetos amorosos utilizados para um fim. Uma vez alcançado este fim, eles eram descartados, tal qual a personalidade de Oyá.

Esta narrativa, reflete a percepção de que Mãe Matilde ao sentir que seus parceiros tentavam dominá-la, ou até mesmo inferiorizá-la, ela rompia a relação por sempre ter sido uma mulher que apresenta os traços de Oyá personificados

32 GREINER, Christine; BIAO, Armino (Orgs.). Etnocenologia, textos selecionados. In: BIAO, Armino. *Etnocenologia*, uma introdução, p. 15- 22. São Paulo: Annablume, 1999. p. 13.

33 PASSOS, Marlon Marcos Vieira. *Oiá-Bethânia: amálgama de mitos*. Uma análise sócioantropológica da trajetória artística de Maria Bethânia sob a influência de elementos míticos do orixá Oiá-Iansã. Monografia (graduação). Salvador: Faculdade de Comunicação, Universidade Federal da Bahia, 2004. p. 35.

em si, através de sua autonomia feminina empoderada que batalha pela disputa do poder contra o sexo oposto, evitando assim o controle social do ser masculino em relação ao feminino. Outra característica identitária de Oyá, que se reflete na personalidade de Mãe Matilde, é o fato de Oyá ser conhecida como a senhora mãe dos nove filhos, similar a liderança estudada, que abre as portas de seu terreiro e de seu lar para acolher a todos que buscam ajuda, e quando querem, tornam-se seus Filhos e Filhas de Santo.³⁴

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir da pesquisa realizada, destaca-se que o reconhecimento do papel de liderança da mulher negra no Candomblé como Mãe de Santo, ou seja, a liderança máxima do terreiro foi uma conquista diante de uma cultura de inferiorização da mulher, caracterizado pela lógica machista imposta pelo homem branco e pela sociedade sexista e racista.

Foi a atuação da mulher negra na sustentação dos terreiros de Candomblé que, ao longo dos anos manteve o culto aos inquices, voduns e orixás preservados até a atualidade. Seu trabalho de resistência diante do racismo, preconceito e discriminação que perdura até os dias atuais em relação as religiões afro-brasileiras, fez com que os terreiros se transformassem em verdadeiras famílias, onde a figura feminina é o principal mecanismo de junção entre aqueles/as que são adeptos/as e frequentadores/as do Candomblé.

Mãe Matilde de Oyá busca através da influência na vida de suas Filhas de Santo, servir de exemplo para que estas desenvolvam em suas respectivas realidades de vida, suas funções de forma consciente e crítica. Sendo mulheres, esposas, mães, filhas, avós, tias, profissionais, entre outras, empoderadas e preparadas para o enfrentamento diário de uma realidade que ela mesma descreve como “dura e cruel, onde a mulher para sobreviver precisa se impor para ser ouvida e vista muito mais que os homens”.³⁵

O papel de liderança do qual Mãe Matilde de Oyá é protagonista é fundamental para a manutenção da memória e da tradição religiosa afro-brasileira. As Mães de Santo são grandes lideranças, em suas comunidades, contra a invisibilização da cultura negra. Elas também estão na linha de frente no enfrentamento ao racismo estrutural e institucional, que se manifesta, por exemplo, na intolerância religiosa. Além disso, os altos níveis de violência urbana presentes na capital Vitória, especialmente, em relação à população negra, podem ser superados através da propagação da valorização da cultura

34 PASSOS, 2008, p. 27.

35 FREITAS, 2019, p. 73.

e da prática religiosa afro-brasileira, o Candomblé. Neste sentido, através da liderança e do protagonismo de lideranças como Mãe Matilde de Oyá, a cultura afro-brasileira resiste e mantém viva a memória da importância da comunidade e da pluralidade dos Candomblés. Portanto, a Mãe de Santo Matilde de Oyá exerce um papel que vai além do religioso, ela é uma grande referência na comunidade/no contexto onde está inserida.

REFERÊNCIAS

- BATISTA, Milena Xibile. *Angola, jeje e ketu: memórias e identidades em casas e nações de candomblé na Região Metropolitana da Grande Vitória (ES)*. Dissertação (mestrado). Vitória: Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais, Universidade do Espírito Santo, 2014.
- BLOG IQUILIBRIO. *Tudo Sobre Iansã Ou Oyá, Orixá do Direcionamento*. Disponível em: <<https://bit.ly/2Owcy2s>>. Acesso em 20 maio 2019.
- CURY, Cristiane Abdon; CARNEIRO, Sueli. O Poder Feminino no Culto aos Orixás. *Revista de Cultura Vozes*, Petrópolis, n. 2, p. 157-179, 1990. Disponível em: <<https://bit.ly/35EkoNe>>. Acesso em 19 fev. 2019.
- DIAS, Maria Odila Leite da Silva. *Quotidiano e Poder: em São Paulo no século XIX*. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- DIAS, Maria Odila Leite da Silva. *Escravas: Resistir e Sobreviver*. In: *Nova história das mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2012.
- EVARISTO, Maria Luiza Igino. O útero pulsante no candomblé: a construção da “afroreligiosidade” brasileira. *Sacrilegens - Revista dos Alunos do Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião – UFJF*. Juiz de Fora, v. 9, n.1, p. 35-55, 2012. Disponível em: <<https://bit.ly/35KUfg6.pdf>>. Acesso em 20 abr. 2019.
- FREITAS, Arlette. *Mulheres do Axé: Atuação da Mãe de Santo Matilde de Oyá no Candomblé Ketu em Vitória-ES*. Dissertação de Mestrado Profissional em Ciências das Religiões. Vitória: Faculdade Unida de Vitória, 2019.
- GAIA, Ronan da Silva Parreira; SCORSOLINI-COMIN Fábio. Candomblé Ketu e o sincretismo religioso no Brasil: perspectivas sobre as representações de Ošalá na diáspora. *Memorandum*, Belo Horizonte, 37, p. 1-21, 2020. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/memorandum/article/view/16346>. Acesso em 10 jan. 2020.
- GREINER, Christine; BIÃO, Armindo (Orgs.). *Etnocenologia, textos selecionados*. In: BIÃO, Armindo. *Etnocenologia, uma introdução*. São Paulo: Annablume, 1999.
- JUNTOS NO CANDOMBLÉ. *Maria Padilha - Pomba Gira*. Disponível em: <<https://bit.ly/2OwiKHX>>. Acesso em 18 maio 2019.
- LODY, Raul. Candomblé. *Religião e Resistência Cultural*. São Paulo: Ática, 1987. *apud* RIBEIRO, Ronilda Iyakemi. *Alma Africana no Brasil - Os Iorubas*. São Paulo: Oduduwa, 1996.

MACIEL, Cleber da Silva. *Candomblé e Umbanda no Espírito Santo* - Práticas Culturais Religiosas Afro-Capixabas. DEC/ UFES: Vitória, 1992.

MAURICIO, George (Org). *O candomblé bem explicado (Nações Bantu, Iorubá e Fon)*. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

OLIVEIRA, Kiusam Regina de. *Candomblé e Educação: estratégias para o empoderamento da mulher negra*. Tese (doutorado). São Paulo: Programa de Pós-Graduação em Educação da Faculdade de Educação, USP, 2008. Disponível em: https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/48/48134/tde-16062008-161253/publico/Kiusam_Regina_de_Oliveira_tese.pdf. Acesso em 20 nov. 2020.

PASSOS, Marlon Marcos Vieira. *Oiá-Bethânia: amálgama de mitos*. Uma análise sócioantropológica da trajetória artística de Maria Bethânia sob a influência de elementos míticos do orixá Oiá-Iansã. Monografia (graduação). Salvador: Faculdade de Comunicação, Universidade Federal da Bahia, 2004.

PRANDI, Reginaldo. As religiões negras do Brasil: para uma sociologia dos cultos afro-brasileiros. *Revista da USP*, São Paulo. v. 28, p. 64 - 83, 1996.

PRIORE, Mary del. *Histórias e conversas de mulher*. São Paulo: Planeta, 2013.

RIBEIRO, Iljorvanio Silva. *Entre o Òrun e o Àiyé: Relação Candomblé e Política na Região Metropolitana da Grande Vitória – ES*. Dissertação (mestrado). Vitória: Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais-UFES, 2016.

RIBEIRO, Ronilda Iyakemi. *Alma Africana no Brasil - Os Iorubas*. São Paulo: Oduduwa, 1996.

ROMBA, Rui Martins. *O Candomblé no Terreiro de Pilão Branco em São Paulo: Estudo de Caso sobre o impacto da religião no cotidiano de praticantes Pessoas Trans*. Dissertação (mestrado). São Paulo: Universidade Aberta, 2015. p. 13. Disponível em: <<https://bit.ly/2DrGDtL>>. Acesso em 10 abr. 2019.

SILVA, Maria Luiza Alves da. *Religiões de matriz africana e racismo: uma análise histórica, política e social do cerceamento de ser negro*. Trabalho de Conclusão do Curso Bacharel em Direito. Belo Horizonte: PUC-Goiás, 2019. p. 36. Disponível em: <http://bib.pucminas.br:8080/pergamumweb/vinculos/000045/000045c5.pdf>. Acesso em 20 nov. 2020.

SIQUEIRA, Maria de Lourdes. *Agô, Agô, Lonan*. Belo Horizonte: Magna, 1998.

UMBANDA-CANDOMBLÉ. *Passes*. Disponível em: <<https://bit.ly/2q0BUfH>>. Acesso em 17 maio 2019.

GWATÁ PORÃ, O BELO CAMINHAR GUARANI: CONDUZIDO PELA LIDERANÇA FEMININA ESPIRITUAL TĀTĀTXI YWA RETÉ

Augusto Cândido Andrade de Barcellos

INTRODUÇÃO

Presentes no estado do Espírito Santo desde meados desde 1967¹, os *Nhādewa*, subgrupo da etnia indígena Guarani, uma das mais representativas das Américas, se fixaram nessa região do Brasil, após caminharem ao longo de duas décadas orientados pela liderança feminina espiritual *Tātātxi Ywa Reté*, que guiou seu povo até o local onde reconheceu, nas terras do município de Aracruz, o lugar adequado ao modo de vida de seu grupo.² Ao se estabelecerem na região, concluíram um longo ciclo migratório iniciado ainda no sul do país, de onde partiram ainda na primeira metade do século passado.

Tal processo de migração destaca-se pelo traço marcante do modo de vida Guarani onde diferentes aspectos históricos se configuram enquanto condicionantes dos deslocamentos empreendidos por esses indivíduos. Contudo, em todos esses deslocamentos, verificam-se orientações definidas a partir do profetismo, prática que assim como o próprio caminhar, caracteriza os Guarani. De modo especial, para essa etnia, caminhar é sinônimo de resistir. Resistir em ser Guarani entre diversos “outros”. Resistir para, conforme preceituado pela Constituição Brasileira de 1988, ter o reconhecimento de seus direitos enquanto povos originários, mas, sobretudo resistir para viver de acordo com “as belas palavras”.

Ao olhar do pesquisador *juruá*³ que se propuser a tentar entender as caminhadas, elemento componente da “espiritualidade” desses indígenas, como estruturante da identidade Guarani, emergirão questionamentos como

1 TEAO, Kalna Mareto. História e deslocamentos dos Guarani Mbya do Paraguai ao Espírito Santo (1940-1973). *Dimensões*, Universidade Federal do Espírito Santo, v. 35, , p. 321-346, jul.-dez. 2015. P. 335-340.

2 TEAO, Kalna Mareto. *Território e identidade dos Guarani Mbya do Espírito Santo*. Tese Doutorado em História. Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2015. p. 153.

3 *Juruá* ou *Djuruá* significa “boca com cabelo” e que é usado para designar os indivíduos não indígenas.

“Caminhar de onde? Por que e para quê? E, especialmente, para onde?” A busca por respostas necessariamente impõe a abordagem dessas questões à luz da história desse povo, da trama que forma o tecido de sua organização política, de sua filosofia, de seus movimentos espaciais e, singularmente, de seu profetismo e de sua espiritualidade.⁴

1. O SENTIDO DOS PASSOS

Os passos da caminhada Guarani antecedem o impacto decorrente do projeto expansionista europeu iniciado no século XV. Contudo, desde então, eles têm que lidar com todas as consequências desse contato, seja no que se refere aos aspectos mais subjetivos de sua cultura, seja no que diz respeito a delicadas questões como a violenta diminuição demográfica, a expropriação de seus lugares sagrados, os violentos conflitos fundiários e seu impacto sobre as formas de educação Guarani. Não obstante, mesmo cinco séculos após a ocupação europeia, eles continuam a caminhar. Caminham com seus rituais, com seus grafismos, com seus artefatos, com seus valores, com seu canto-reza (*porahei*), com suas (cosmo)políticas. Caminham desde quando as únicas fronteiras que havia eram o mar grande. Caminham com sua fé. Fé em sua história, fé em que podem, mesmo nesta terra imperfeita, virem a ser Guarani perfeitos e, assim, se encantarem. Fé em seus Deuses que lhes apontam o caminho correto - o jeito de ser Guarani - rumo a uma “Terra sem Males”. Logo, nas múltiplas ações que compõe a identidade Guarani, a crença de uma constante ligação entre elementos do mundo material e imaterial atuando simultaneamente, é um fator constante. Sobre isso, Clastres (1990) destaca que,

A substância da sociedade guarani é seu mundo religioso. Se o seu ancoradouro nesse mundo se perder, então a sociedade se desmoronará. A relação dos guarani com seus deuses é o que os mantém como Eu coletivo, o que os reúne em uma comunidade de crentes. Essa comunidade não sobreviveria um só instante à perda da crença. Os índios sabem disso.⁵

A migração dos Guarani para o estado do Espírito Santo se vê intimamente ligada à busca que esse contingente empreende em relação ao seu idílio: a Terra sem Mal. Trata-se de uma crença religiosa anterior à chegada europeia à América e que, mesmo hoje, após 530 anos, permanece enquanto estrutura mitopolítica dessa sociedade. Para eles, vivemos na *ywy vai*, nossa habitação terrena,

4 É imprescindível que atentemos, desde esta etapa inicial, para a limitação de se empregar termos oriundos da perspectiva ocidental ao se tentar elucidar fenômenos, acepções e conceitos do modo de vida Guarani.

5 CLASTRES, Pierre. *A Fala Sagrada: Mitos e cantos sagrados dos índios Guarani*. Campinas, Papirus, 1990. p. 11.

que é um local de imperfeições, de destruição, de adoecimentos e de morte. Em oposição a essa instância da existência, há uma outra denominada Terra sem Mal ou *Ywy marã ëy*, onde há fartura de alimentos, de caça, de proventos etc., uma espécie de paraíso. Tal espaço pode vir a ser alcançado por meio do movimento migratório denominado *o gwatá porã* ou “a bela caminhada”, a qual é empreendida por caminhos próximos ao mar, buscando-se espaços de Mata Atlântica em que lhes seja possível estar em uma terra adequada, a *tekoa*. Ali eles devem viver em harmonia com a natureza, com as deidades nela presentes, com os animais e com as plantas de acordo com o seu sistema/modo de ser denominado *Nhãdereko*. A obediência ao *Nhãdereko* e a vivência harmoniosa com os membros da comunidade são condicionantes para que *o gwatá porã* Guarani resulte no alcance da *Ywy marã ëy*.

Cumpramos verificar que mesmo o próprio movimento do deslocar-se é um elemento fundante dentro da cultura Guarani, posto que são esses deslocamentos que formam o “território” desse povo⁶. Não obstante, devemos notar também que o próprio conceito de território Guarani diverge da concepção não indígena uma vez que ultrapassa a esfera física, os limites geográficos, mas opera dentro de perspectivas e elementos peculiares à cultura Guarani. Contudo, é fundamental observar que *o gwatá porã* não se dá ao bel prazer das lideranças, ou seja, a caminhada e suas direções não ocorrem a partir de uma escolha pessoal, segundo as intenções dos líderes “religiosos” Guarani, mas, sim, em função das orientações que, dentro de seu peculiar processo de profetismo, lhes seriam transmitidas por suas deidades através de sonhos. Em um sentido amplo, o belo caminhar pode ser entendido como uma metáfora de se viver guiado por sonhos e revelações.

Os deslocamentos empreendidos pelos Guarani tratam de questões muito maiores do que uma movimentação geográfica. Eles operam na direção de uma vivência complexa que maneja uma nova concepção de territorialidade (para além da instância física), a qual possibilita a compreensão de diferentes entendimentos de mundo, de práticas simbólicas constitutivas de seu *ethos*. Assim, quanto à ideia de território Guarani, as questões correlatas à sua mobilidade espacial decorrem de uma noção, de um aspecto de sua mobilidade interna, que ocorre dentro da própria cultura desse grupo étnico (matrimônios, visitas, disputas, questões religiosas etc.), e da externa, quando se dá em virtude de conflitos fundiários advindos do contato com grupos de seu entorno. Teao (2015) salienta que os Guarani foram forçados a buscar novos territórios, devido à situação histórica

6 Uma vez que *Nhãderu* não construiu as fronteiras, nem dividiu a terra em países, os Guarani não reconhecem tais delimitações territoriais, nem mesmo a segmentação de que este Guarani é paraguaio, argentino, brasileiro etc. Para eles, todos são simplesmente Guarani.

de pressão interétnica a que foram submetidos nos aldeamentos jesuíticos [...] durante a Guerra do Paraguai e demais processos de conflitos fundiários na contemporaneidade, suas regiões originais foram diminuindo⁷.

Nesse sentido, importa perceber que o grupo radicado no Espírito Santo, referencia sua procedência aos territórios de Argentina e Paraguai. Eles creditam à sua matriarca, *Tatãtxi Ywa Reté*, o recebimento da orientação profética (revelação) que deu origem aos deslocamentos do grupo cujos descendentes *Nhãdewa* formam hoje as aldeias Guarani localizadas em Aracruz/ES. A esse respeito, Barcéllos (2014) observa que,

Após a expulsão dos jesuítas do Brasil, em 1761, muitos indígenas que não foram escravizados ou mortos retornaram para os locais de onde provinham; outros se dirigiram aos centros urbanos da América Espanhola. Também houve aqueles que iniciaram deslocamentos entre a América Espanhola e Portuguesa. Os indígenas de Aracruz descendem de indivíduos que se deslocavam no sul do continente. De acordo com nossos colaboradores, eles procederam de Ywy mbyte (centro da terra), quando seus avós se dirigiram para Misiones, na Argentina, permanecendo por sete anos nas ruínas de Santa Maria. Ao fim deste período, agora sob a liderança de Tatãtxi Rete, avó de nossos interlocutores, os Nhãdewa receberam nova profecia que indicava que eles deveriam continuar a caminhar em direção ao sul do Brasil.⁸

No Espírito Santo, a presença Guarani *Nhãdewa* inicia-se com a chegada do grupo de famílias guiadas até o estado pela liderança religiosa de *Tatãtxi Ywa Reté*. Teao; Loureiro (2010) sintetizam a trajetória desse grupo:

A família de Tatãtxi era composta por lideranças espirituais que já haviam se deslocado de Pindovy, no Paraguai, em direção à Argentina, na região de Santa Maria, e por lá permaneceram por um período de aproximadamente seis a sete anos. Por volta de 1940, após a morte de um parente, o grupo decidiu mudar-se para o Rio Grande do Sul, passando por Porto Xavier e São Miguel. De lá, partiram para São Paulo, na aldeia de Rio Branco, onde permaneceram por cinco anos, seguiram para a aldeia de Itariri, Rio Comprido, rio Silveira e Ubatuba. Formaram a aldeia de Boa Vista, ainda em São Paulo. Percorreram Parati-Mirim, no Rio de Janeiro, até chegar ao Espírito Santo, em 1967.⁹

7 TEAO, Kalna Mareto. História e deslocamentos dos Guarani Mbya do Paraguai ao Espírito Santo (1940-1973). *Dimensões*, Universidade Federal do Espírito Santo, v. 35, jul.-dez. 2015, p. 321-346.

8 BARCÉLLOS, Glaudertone Andrade. *Nhãde Reko*: Um estudo sobre elementos da espiritualidade Guarani Nhãdewa. Dissertação de Mestrado em Ciência das Religiões). Vitória: Faculdade Unida de Vitória, 2014. p. 31.

9 TEAO, Kalna Mareto; LOUREIRO, Klítia. *História dos Índios do Espírito Santo*. 2. ed. Vitória: Ed. do Autor, 2010. p. 97.

A caminhada que terminaria com a chegada desse povo o estado teve início em 1947¹⁰, quando Miguel Venites, cacique e líder religioso Guarani, à época marido *Tatãtxi*, partiu com um grupo desses indígenas do Sul do país em busca da Terra Sem Males. Sentindo-se ameaçados pelos exploradores da erva-mate que avançavam sobre seus territórios, os Guarani passaram a se deslocar em direção ao litoral Atlântico. Orientados por seu líder, que lhes revelou a eminência do fim do mundo, a família de *Tatãtxi* se uniria a outros dois clãs deixando o posto indígena de Guarita. A primeira localidade litorânea que procuraram foi Pelotas, ainda no Rio Grande do Sul. Dali, sempre rentes ao mar, iniciaram a longa e penosa marcha em direção ao norte do Brasil. Para sobreviver, eles vendiam artesanato confeccionado com ramos, adornos e objetos de danças religiosas. Em São Paulo, a marcha foi interrompida por representantes do SPI (serviço de Proteção ao Índio) que recolheram os três clãs para a localidade de Tairi. Ali eles ficaram por mais de 10 anos submetidos a uma realidade distante daquela projetada pelas revelações do líder do grupo. Sobre esse período, Teao; Loureiro (2010) destacam ainda o quão desfavoráveis foram as condições vivenciadas pelos Guarani,

os Mbya eram submetidos a duros trabalhos agrícolas, em rotinas exaustivas e sem remuneração, obtendo apenas poucos recursos para sua sobrevivência. Sentindo-se explorados, e percebendo que trabalhavam em terras alheias e impróprias ao seu modo de vida, desejavam ansiosamente novas terras em que pudessem exercer o seu modo de ser.¹¹

Dessa forma, em São Paulo esses Guarani não exerciam plenamente seu modo de ser, realidade que significava que o grupo vivia em desconformidade com seus preceitos religiosos. Aliados a brusca alteração do modo de vida ao qual foram submetidos a partir da exploração de sua mão de obra, somaram-se outros fatores externos como o alcoolismo, brigas, disputas políticas e relacionamentos com brancos; tais condições evidenciaram a fragilidade da permanência em espaços geográficos não propícios ao modo de ser Guarani. Inconformado com a interrupção compulsória de sua marcha religiosa e observando os muitos obstáculos e instabilidades vivenciadas pelos seus liderados, Miguel Venites concluiu que restava-lhes, mais uma vez, retomarem a caminhada rente ao litoral. Nessa nova partida, contudo, apenas seu próprio núcleo familiar o acompanhou. Os demais haviam se distanciado das referências espirituais dos Guarani e optaram por ficar definitivamente em *Tairi*. Das 48 pessoas que totalizavam o grupo, apenas 20 optaram pela retomada do *gwatã*¹². Já idoso e doente, Venites não resistiu sequer

10 MEDEIROS, Rogério. *Espírito Santo – maldição ecológica*. Rio de Janeiro: ASB Arte, 1983. p. 87.

11 TEAO; LOUREIRO 2010, p. 100.

12 MEDEIROS, Rogério, 1983 p. 88.

ao início da nova jornada e faleceu quando o grupo se aproximava do litoral, na localidade de Silveira. Antes disso, pressentindo seu fim, pediu a esposa que prosseguisse na busca pela Terra sem Males.

Tatãtxi assumiu logo a liderança do grupo e prosseguiu. Para Ciccarone (2001), o *gwatá* e as narrativas sobre a migração têm a função de reordenar os Guarani, bem como a de providenciar o acordo social dos *Nhãdewa*. Ainda segundo esta autora,

O xamanismo é a instituição reguladora da ordem e paradigma da fabricação da pessoa, representando o eixo de articulação simbólica das dimensões extraordinária e ordinária da existência da sociedade e do sujeito, sendo seu papel determinante tanto na condução dos processos migratórios quanto na orientação da vida social.¹³

Após deixar São Paulo, já sob a orientação de *Tatãtxi*, o grupo marchou até Parati, estado do Rio Janeiro, onde permaneceram por aproximados seis anos. A justificativa apresentada para o prolongamento dessa segunda escala foi a resistência do segundo marido de *Tatãtxi*, também Guarani, em abandonar Parati por achar que ali os índios viviam relativamente felizes. Ele acredita que mais adiante, invariavelmente eles seriam enviados para outra reserva indígena e entendia que todas elas eram semelhantes à de Peruíbe, onde os índios viviam muito mal, entregues aos vícios da civilização. Seus argumentos, no entanto, não foram suficientes para demover *Tatãtxi*, que reiniciou a marcha; essa opção lhe custaria o final de seu segundo casamento, uma vez que *Kwaray* preferiu ficar em Parati.

Prosseguindo após o período fixado no Rio de Janeiro, o grupo levaria mais alguns anos até chegar ao Espírito Santo. Um grupo se instalou em Caieiras Velhas, município de Aracruz, e outro grupo se fixou em Guarapari. Em Aracruz, tiveram a primeira ideia de que se encontravam próximos à Terra Sem Males, em razão de particularidades da topografia da enseada de Santa Cruz percebidas quando de sua travessia para Caieiras Velhas. Reforçava, mais tarde, essa impressão, o fato de viverem seus melhores dias, mais adiante, quando encontraram os donos do lugar, índios Tupnikins que viviam felizes em suas terras, pescando, caçando, embora dois terços de seus territórios já tivessem sido tomados por posseiros.

No entanto, esse período de rara alegria junto aos Tupnikins duraria pouco tempo uma vez que, paralelamente a chegada dos Guarani a Aracruz, instalava-se também no referido município um grande empreendimento industrial, a Aracruz Celulose. Financiado pelo regime militar, a implantação

13 CICCARONE, Celeste. *Drama e Sensibilidade: migração, xamanismo e mulheres Mbya Guarani*. 2001. Tese Doutorado em Ciências Sociais. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2001. p. 196.

dessa fábrica de celulose era apresentada como sinônimo de progresso e modernidade, estratégia que visava deixar para trás a ideia de um estado agrário. Tal projeto era, no entanto, incompatível com a presença de povos indígenas, historicamente estereotipados como símbolo de um passado de atraso para o país. Consequentemente, a chegada da grande indústria de papel na região marcou o início de uma etapa de intensas disputas entre os índios e a empresa pela posse da terra. Renitentes, os Guarani permaneceram na região até 1970 quando, depois de finalmente expulsos, andaram por mais de dois anos pelo litoral capixaba.

Também no início da referida década, em 1973, o então prefeito de Guarapari, Hugo Borges, prometeu terras aos Guarani ali instalados que, em troca, deveriam se transformar em uma atração turística para a cidade. A repercussão de âmbito nacional desse episódio, ao mesmo tempo em que expôs a situação vexatória à qual estavam sendo explorados os índios, também refutou a ideia de inexistência de indígenas no estado, condição até então, negada. Tal episódio suscitou a visita do então chefe da ajudância Minas/Bahia da Funai, Itatuitim Ruas, ao Espírito Santo. Essa vinda, por sua vez, fez com que os Guarani fossem transferidos para a Fazenda Carmésia, em Minas Gerais¹⁴. Sobre essa transferência compulsória dos Guarani, que coincide com a fixação de uma grande empresa que faria uso de terras indígenas para o cultivo de eucaliptos, sobre essas circunstâncias, analisando novamente esse fato correlato aos Guarani, Teao; Loureiro (2010) mencionam que

Os Guarani foram levados por Itatuitim Ruas, então chefe da ajudância Minas Gerais/Bahia, justamente no período em que a Aracruz Celulose devastou a pouca quantidade de matas nativas que existiam na região de Aracruz. O Estado e a empresa manipulavam juntamente com os meios de comunicação da época a questão da identidade étnica dos Tupinkim e Guarani, como forma de expropriá-los do processo de luta pela terra [...] aos Guarani eram atribuídas as denominações de estrangeiros e paraguaios, não originários do Estado, índios que vieram buscar de emprego na Aracruz Celulose.¹⁵

Em Minas Gerais, os Guarani ficaram entre os anos de 1973 e 1978. Isolados dos demais grupos nativos que lá estavam,¹⁶ e insatisfeitos com a realidade então vivenciada, os *Nhãdewa* queixavam-se do frio intenso da região, das condições adversas para o plantio oferecidas por aquela terra, dos trabalhos forçados aos quais eram submetidos, da fome e da forma de tratamento a eles

¹⁴ Durante o regime militar, essa localidade funcionava como presídio para índios considerados perigosos.

¹⁵ TEO; LOUREIRO 2010, p. 105.

¹⁶ Além dos Guarani, o reformatório recebia também índios Pataxós, Krenak, Tupinikim, Pancararu, Karajá, Machakali.

dispensado. Apesar dessas adversidades, o grupo manteve-se coeso e, após várias tentativas de fuga, sob a liderança de *Tatãtxi*, conseguiram retornar, mais uma vez, sua caminhada rumo ao Espírito Santo.

Nesse contexto, destaca-se que o *gwatá* tem uma condição ontológica, na medida em que o êxito da caminhada não consiste “apenas” em se atingir determinados destinos e em ter a posse dos mesmos, mas também no fato desses deslocamentos promover um aperfeiçoamento da pessoa Guarani, pois, ao se deslocar, o indivíduo caminha rumo à imortalidade do espírito, à perfeição (*aguydje*), à superação de sua condição humana. O *gwatá* oportuniza o fortalecimento espiritual e a purificação resgatando, dessa forma, referências eventualmente distorcidas quando os Guarani se encontram sob condições adversas. Além disso, ele possibilita também a superação de problemas naturais e sobrenaturais na vida daqueles que se colocam a caminhar. Aqueles que perseveram nesse pleito conseguirão também crescimento espiritual, uma vez que, assim, agradecerão ao seu *Nhe’e* (uma das porções telúricas que compõem a pessoa Guarani) e às deidades (*nhe’erukwery*) que enviam as palavras-nome a este mundo, que originarão novos seres humanos. Logo, a posse da terra é uma necessidade ancestral para que essa coletividade consiga exercer plenamente seu modo de vida e reflete, para os mesmos, a possibilidade de um lugar propício, com condições adequadas para continuar a se aperfeiçoar, onde seu modo de ser e sua religiosidade possam ser exercidos. Contudo, enquanto lutam por essa realização, os Guarani, como tantos outros povos grupos pré-colombianos, são desqualificados enquanto sujeitos e protagonistas da história. Frequentemente apresentados como aculturados, os Guarani são, muitas vezes, tidos como estrangeiros, afirmação que desconsidera o *gwatá porã* e o caráter migratório desse grupo enquanto inerente à esfera espiritual, e por extensão ao seu modo de vida. Esses conflitos são mencionados desde a saída do grupo de *Tatãtxi* das terras do Rio Grande do Sul, persistindo nas passagens pelo Rio de Janeiro e Minas Gerais e, ainda, nas duas vezes em que esse grupo se instalou no Espírito Santo.

Nessa busca pelos espaços apropriados para viverem o *Nhãde Reko*, o “nosso sistema”, eles acabam sendo forçados a, de alguma maneira, ter que lidar com diversas instabilidades do mundo material (dificuldades essas que são evidenciadas pelos dramas sociais) e do mundo imaterial, que são experienciadas nas relações com os entes imateriais (as deidades e os espíritos-donos das coisas). A título de exemplificação dessas relações, as quais se dão tanto nas caminhadas quanto no estabelecimento das *tekoas*, podemos destacar a figura do *xondaro*¹⁷, indivíduo Guarani cuja função social é essencialmente cuidar da proteção da tribo. Há diferentes tipos de *xondaro*, como *xondaro okeja*,

17 PACIORNIK, Vitor Flynn. *Xondaro*. São Paulo: Elefante, 2016. p. 18.

que é aquele responsável por cuidar da porta da *opyou* e o *xondaro pyrague* cujas funções se assemelham a de um mensageiro. Há também o *xondaro porã*, que deve ser um assessor das lideranças e deve se relacionar de modo adequado com toda a comunidade. Dentre outros, existe aquele a quem cabe tratar das contendas internas e externas à comunidade: o *xondaro vai*, cujas atribuições lhe demandam cuidados especiais tanto na sua produção corporal quanto nos ensinamentos por ele recebidos, como, por exemplo, o emprego de remédios tradicionais (*moã*), da mata, que têm por propósito incutir no corpo do *xondaro vai*, por meio das afecções, características correlatas a potências agressivas, que são úteis a sua função. Também cabe aqui um destacamento à figura do *xeramõy*. Trata-se do indivíduo Guarani que medeia as relações entre diferentes planos, a fim de alcançar benfazejas para os *Nhãdewa*, ora no campo natural, ora no sobrenatural. Eles intervêm a fim de proteger os Guarani por meio do contato com a esfera extra-humana, nos diferentes planos cósmicos, seja em relação aos deuses ou em relação aos espíritos-donos dos elementos da Natureza. Nesses movimentos de aproximação e de distanciamento, forma-se uma estrutura de relações de identidades e alteridades, na qual os xamãs (*xeramõy*) são os grandes operadores das reciprocidades que se estabelecem. Para isso, eles se valem de uma preparação corpórea e espiritual, e seu trabalho, orientado por sonhos e revelações, também abarca o uso de objetos rituais, plantas tradicionais ou partes de animais em uma relação de afecção. São os *xeramõy* que estabelecem relações de parentesco, durante todas as caminhadas, com entes materiais e imateriais. O *gwatá porã*, o belo caminhar se faz, portanto, um marcador discursivo operado pela instância religiosa que, à luz das orientações xamânicas, organiza o estar neste mundo imperfeito (*tekoaxy*) ao mesmo tempo em que funciona, nas palavras de Ciccarone (2001), como “memória do futuro” para esses indivíduos, na medida em que os lembra continuamente de que seu destino está no devir, na busca pela Terra sem Mal. Este idílio somente é alcançado quando este povo consegue estabelecer uma relação de reciprocidade com a natureza, em um espaço que é buscado ao leste, próximo ao mar, onde, como dito, eles têm condições de viver o *Nhãde Reko*, ou seja, de acordo com seus paradigmas culturais que organizam sua vida em sociedade, sua relação com o meio ambiente por meio da observância de seus preceitos religiosos e que, como mencionado anteriormente por Ciccarone (2001), formam a pessoa Guarani.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em 1979, novamente os Guarani chegam ao Espírito Santo. Como na primeira vinda, essa segunda chegada a região que lhes parecia adequada ao seu modo de vida, também lhes reservava surpresas, dessa vez menos agradáveis. De volta ao município de Aracruz, eles encontraram as áreas de Mata Atlântica devastadas pelo autodenominado, progresso. Essa outra realidade é mencionada no depoimento de João Carvalho, à época cacique da aldeia de Boa Esperança, que em depoimento para Ciccarone (2001) em que mencionou: “Quando voltamos da Fazenda Guarani, já estavam começando a derrubar a madeira, a mata com trator. Nós ficamos lutando e tinha uns oito tratores maiores que esse daí que puxavam correntes para derrubar mata”¹⁸. Ainda assim, o grupo de *Tatãtxi* decide permanecer em Caieiras Velhas. Assim, conseguiram uma casa velha com o amigo Josenil Gonçalves, o “alagoano” barqueiro que sempre os defendeu. Valendo-se mais uma vez do artesanato, sobreviveram parcamente até *Tatãtxi* intuir que a Terra sem Males estava próximo a Caieiras Velhas, na floresta cercada pelo mar e pelos eucaliptais da Aracruz Celulose. Acatando novas determinações de sua liderança, os índios mais velhos do grupo promoveram a ocupação de territórios dentro dessa mata. Assim, conforme exalta Medeiros (1983), “Foi então que finalmente *Tatãtxi* conversou com Deus e deu por encerrada a sua missão de conduzir seus índios à terra prometida”¹⁹. Ela, *Tatãtxi Ywa Reté*, a grande guia liderança espiritual, conduziu o seu povo à Terra sem Males.

REFERÊNCIAS

- BARCELLOS, Glaudertone Andrade. *Nhãde Reko*: Um estudo sobre elementos da espiritualidade Guarani Nhãdewa. Dissertação em Ciência das Religiões. Vitória: Faculdade Unida de Vitória, 2014. Disponível em: <http://bdtd.faculdadeunida.com.br:8080/jspui/handle/prefix/230>. Acesso em: 30 set. 2020.
- BARCELLOS, Augusto Cândido Andrade de. *Gwatá: Etno-História, profetismo e migração guarani*. Dissertação Mestrado em Ciências das Religiões. Faculdade Unida de Vitória, 2018. Disponível em: <http://bdtd.faculdadeunida.com.br:8080/jspui/handle/prefix/259>. Acesso em: 30 set. 2020.
- CICCARONE, Celeste. *Drama e Sensibilidade: migração, xamanismo e mulheres Mbya Guarani*. 2001. Tese Doutorado em Ciências Sociais. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2001.
- CLASTRES, Pierre. *A Fala Sagrada: Mitos e cantos sagrados dos índios Guarani*. Campinas, Papirus, 1990.

¹⁸ Depoimento de João carvalho *apud* CICCARONE, 2001, p. 314.

¹⁹ MEDEIROS, 1983, p. 90.

MEDEIROS, Rogério. *Espírito Santo – maldição ecológica*. Rio de Janeiro: ASB Arte, 1983.

PACIORNIK, Vitor Flynn. *Xondaro*. São Paulo: Elefante, 2016.

TEAO, Kalna Mareto. *Território e identidade dos Guarani Mbya do Espírito Santo*. Tese Doutorado em História. Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2015.

TEAO, Kalna Mareto; LOUREIRO, Klítia. *História dos Índios do Espírito Santo*. 2.ed. Vitória: Ed. do Autor, 2010.

TEAO, Kalna Mareto. História e deslocamentos dos Guarani Mbya do Paraguai ao Espírito Santo (1940-1973). *Dimensões*, Universidade Federal do Espírito Santo, v. 35, jul.-dez. 2015, p. 321-346.

PROCESSOS DE EXCLUSÃO E DE INCLUSÃO DO POVO TRADICIONAL POMERANO NAS POLÍTICAS PÚBLICAS: DIREITOS HUMANOS

Ismael Tressmann

Josiane Arnholz Plaster

INTRODUÇÃO

Esta investigação objetiva descrever e analisar os processos de exclusão e inclusão do povo tradicional pomerano nas políticas públicas, bem como fazer referências a leis que ampararam ou amparam tais processos. O caminho da exclusão e da inclusão do povo pomerano nas políticas públicas está relacionado às características históricas sociais, econômicas e culturais de cada época.

Os/as pomeranos/as são um povo camponês, rico em tradições orais, cuja língua materna pertence à família germânica e subfamília baixo-saxônica. Provenientes da antiga Pomerânia, Reino da Prússia, chegaram aos estados do Rio Grande do Sul, Santa Catarina e Espírito Santo, Brasil, a partir de meados do século XIX. Em decorrência da imigração interna, há comunidades pomeranas oriundas do Estado do Espírito em Minas Gerais e Rondônia. A estimativa populacional é de 300 mil indivíduos no Brasil, sendo que o Espírito Santo abriga cerca de 150 mil pessoas. Os territórios compreendem vilas, núcleos rurais e pequenos complexos urbanos.

O povo tradicional pomerano experienciou, ao longo de sua história, inúmeras situações de exclusão e de inclusão por parte de políticas públicas. Desde a sua chegada ao Brasil, em particular, apesar de ter passado por processos de exclusão por mais de um século, o povo pomerano resistiu ao transmitir a sua língua materna às novas gerações e afirmar sua identidade étnica e cultural, organizar mutirões, associações e construir escolas comunitárias e templos para cultivar a sua fé religiosa, que geralmente, é a de tradição luterana.

PROCESSOS DE EXCLUSÃO NAS POLÍTICAS PÚBLICAS NA EUROPA E NO BRASIL

Os processos de exclusão nas políticas públicas são um fator enfrentado há tempos não apenas no Brasil, mas em todo o mundo. Observe-se que a exclusão não é apenas um problema de cunho social, mas atinge outras esferas, como a cultural, a linguística, a cidadã, a econômica, que dão ensejo a um círculo vicioso que priva ou exclui os grupos sociais de determinados direitos da pessoa humana.

Na antiga Pomerânia, os/as camponeses/as pomeranos/as eram diaristas ou meeiros/as, trabalhadores/as do campo, e a maioria não possuía a própria terra. Na Europa do século 19, foram determinantes para a imigração ao Brasil fatores econômicos, sociais e administrativos, os quais colocaram os povos europeus frente à alternativa de abandonar sua terra de origem em busca de uma vida mais digna. Entre diferentes motivos, estavam as mudanças no desenvolvimento econômico, findando os resquícios do feudalismo e iniciando o capitalismo.

Estas transformações geravam fome, sendo agravadas pelas sucessivas más colheitas - especialmente devido à “praga da batata-inglesa” que assolou os cultivos na Pomerânia e nos Países-Baixos -, o fracionamento demasiado da propriedade, a escassez e os altos preços das terras, acrescidos da propaganda sobre a campanha de emigração, que retratava o Brasil como um país paradisíaco, bem como as notícias favoráveis enviadas à Pomerânia por parentes já fixados em terras brasileiras.

Somando-se à difícil situação que atravessavam os camponeses pomeranos na Europa, o Império Brasileiro tinha interesse na vida de imigrantes europeus, com o objetivo de sanar o problema dos chamados “espaços vazios” (que na verdade eram habitados por povos indígenas) e também para suprir a denominada mão de obra escassa em decorrência da abolição do tráfico escravista, desde 1850, depois a chamada Abolição da Escravatura (1888). Havia, também, a política do branqueamento da ‘raça’, sustentada por teses racialistas, bem como a pretensão de substituir o trabalho escravo por trabalhadores/as livres.¹ Observamos, no entanto, que havia braços suficientes para a lavoura, mas o governo imperial e as elites não queriam empregar mão de obra afrodescendente por considerarem-na inapta para tal e, por isso, buscaram imigrantes pobres na Europa.

1 SEYFERTH, Giralda. Colonização, Imigração e questão racial no Brasil. *Revista USP*, (53), p. 117-149, 2002. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/33192/35930>. Acesso em: 01 de março de 2022.

OS POMERANOS NA COLÔNIA DE SANTA LEOPOLDINA

O primeiro fluxo de pomeranos para o Espírito Santo se deu em 28 de junho de 1859. O grupo era composto por 27 famílias, totalizando 117 passageiros, todos camponeses e luteranos². Depois de viajarem da antiga Pomerânia até o porto internacional de Hamburgo, partiram a bordo do veleiro Eleonore em fins de abril de 1859. Após dois meses de viagem, chegaram no porto do Rio de Janeiro, capital do Império Brasileiro, onde estava sediada a Associação Central de Colonizadores, responsável pelos contratos e transporte dos imigrantes. Após breve escala naquela cidade, embarcaram no navio São Matheus e, finalmente, em 28 de junho, aportaram em Vitória.

Da capital, subiram o rio Santa Maria da Vitória em canoas até Porto do Cachoeiro (atual cidade de Santa Leopoldina), sede da colônia de Santa Leopoldina, cujo trajeto era de 70km. Daquela localidade partiram a pé e/ ou em lombo de burros para as suas propriedades rurais, localizadas dentro da mata virgem. Ocuparam, portanto, a região montanhosa do centro do estado, denominada de *Kulland*, Terra Fria.

Durante meio século, Santa Leopoldina foi o maior empório comercial e centro tropeiro capixaba. As canoas levavam produtos agrícolas, principalmente café, e traziam de Vitória gêneros alimentícios como sal e farinha de trigo e outros artigos. O porto fluvial foi sendo desativado a partir de 1924, com a estrada ligando o município à grande Vitória.

Na Constituição brasileira de 1850 (Lei de Terras. Lei nº 601, de 18 de setembro de 1850), regulamentou-se que os imigrantes (chamados de “colonos”) poderiam adquirir terra somente mediante compra. Em 2 de abril de 1855, por meio de uma lei, o Governo Imperial Brasileiro criou a Associação Central de Colonização (ACC). Composta por acionistas nacionais e estrangeiros, a ACC tinha por objetivo importar imigrantes por mar ao Brasil. Uma de suas operações era comprar terras devolutas, distribuindo-as aos colonos por meio de arrendamento, aforamento ou venda em prazo determinado por cada lote de 250 mil braças quadrados.

Por outro lado, nas cidades portuárias da Europa, o Brasil passou a ser conhecido como “terra da fartura”, informação advinda da propaganda feita pela ACC. A divulgação a favor da emigração ao Brasil era feita por escritórios especializados e de recrutamento, agências de emigração e companhias, como a

2 Dados fornecidos pelo Arquivo Público do Estado do Espírito Santo, 2009. ESPÍRITO SANTO. ARQUIVO PÚBLICO ESTADUAL. *Imigração pomerana para o Espírito Santo completa 159 anos*. Disponível em: <<https://ape.es.gov.br/Not%C3%ADcia/imigracao-pomerana-para-o-espírito-santo-completa159-anos>>. Acesso em: 21 jan. 2020.

jornais. Os escritórios de emigração³ faziam o contato com as famílias interessadas em vir ao Brasil. Chamamos a atenção para o primeiro parágrafo de um panfleto, divulgado na época, no qual lemos: “Lá chegados, a companhia *cederá* a cada um 100.000 braças quadradas de terra já cultivada, como assim morada, lugares para animais e outras pertinências, *instrumentos de agricultura* e *gado* de toda a qualidade” (destaques nossos).⁴

No entanto, ao contrário das promessas feitas pela ACC, os pomeranos e demais imigrantes europeus adquiriram seus lotes de terra mediante compra. Os lotes, inclusive, eram denominados de “prazos”, pois a propriedade rural era comprada a crédito, com pagamento futuro, que se dava em prestações. Se o colono não conseguisse quitar as dívidas até a data estabelecida, o governo recobrava a terra. Situação similar ocorreu com os imigrantes zelandeses e outros europeus em geral, conforme descrevem Roos e Eshuis, reportando-se à Constituição brasileira de 1850:

Para as famílias vindas da Europa, essa lei torna a compra de terras logo ao chegar praticamente impossível. Eles têm que primeiro produzir algo nessas terras ou procurar trabalho em outro lugar. Antes do fim do segundo ano, eles devem começar os pagamentos a serem feitos em três prestações, devendo estar quitados dentro de seis anos. Quando os colonos não conseguem pagar as prestações, o governo retoma as terras.⁵

E os autores resumem a situação dos imigrantes ao chegarem na colônia da seguinte forma: “As bonitas promessas e belos contratos não passam de um monte de mentiras e trapanças. As terras devem ser pagas, são péssimas e cheias de pedras”.⁶

Assim, além de terem sido enganados na divisão das terras, a má qualidade do solo era outro problema que os camponeses da colônia de Santa Leopoldina tiveram que enfrentar. A esse respeito, escreveu Tschudi:

O solo é em grande parte arenoso e quartzoso; a terra vegetal não tem, em média, mais do que duas a três polegadas de profundidade e nem mesmo se compõe de humus puro, mas de uma teia cerrada de finas raízes filamentosas misturada ao humus ... O milho cresce pouco e dá espigas pequenas; a mandioca também é pequena, mesmo no segundo ano, e frequentemente fica preta sob a terra. Em vão plantam feijão: ele não cresce e, o que é pior, os cafeeiros plantados morrem ao fim de dois ou

3 As pessoas que trabalhavam nesta área, são conhecidas por (e)imigrantistas, isto é, propagandistas da (e)imigração. ROOS, Ton; ESHUIS, Margje. *Os capixabas holandeses. Uma história holandesa no Brasil*. Koninklijke BDU Uitgevers e Coleção Canaã do Arquivo Público do Estado do Espírito Santo, 2008.

4 ROOS e ESHUIS, 2008, p. 15.

5 ROOS e ESHUIS, 2008, p. 50.

6 ROOS e ESHUIS, 2008, p. 60.

três anos. Os colonos perdem assim a esperança de conseguir um melhor futuro por meio dessa importante cultura... Para cúmulo da desgraça, as grandes formigas que sempre acompanham a cultura começam a devastar as colheitas já tão magras.⁷

Os primeiros colonos também não dispunham de animais de carga, como bois, burros e mulas, para realizar os trabalhos pesados na floresta e na lavoura⁸. Para cada família de colonos são designados cerca de 30 hectares (62.500 braças quadradas). A demarcação das propriedades rurais na colônia, no entanto, deixava muito a desejar. Por falta de técnicos competentes e instrumentos adequados houve erros nas medições dos lotes, em prejuízo para os colonos. Havia lotes medindo entre 3 e 5 hectares apenas, o que fez com que alguns colonos se recusassem a assumir as propriedades que lhes eram conferidas⁹. Deste modo, o lote que cada família podia adquirir tornava-se insuficiente para a reprodução do campesinato ali formado a partir da segunda geração.

Ernst Wagemann¹⁰ também atesta que a terra de encosta é pedregosa e de baixa fertilidade, ao contrário da terra baixa, e de difícil manuseio. Por essa razão, já no início da colonização, os lavradores buscam outros trabalhos para sobreviver.

PROPRAGANDA ENGANOSA

As companhias de viagem divulgavam propaganda enganosa em relação à viagem e aos assentamentos nas colônias criadas pelo Império Brasileiro: prometeram que as famílias de imigrantes receberiam terras, sementes, moradia. Mas estas não foram cumpridas os “prazos”, deveriam ser quitados num período de quatro anos.

Durante a viagem ao Brasil, havia superlotação nos navios, e a alimentação e higiene eram precárias, gerando grande incidência de óbitos. Ao chegarem na Colônia de Santa Leopoldina, encontraram apenas mata virgem, ausência de estradas, tendo que morar em barracas improvisadas ou debaixo de catanas da árvore gameleira-branca. Ali muitas mães deram à luz a seus filhos e filhas.¹¹

7 VON TSCHUDI, J.J. *Reisen durch Süd-Amerika*. F. A. Brockhaus. Leipzig. pp. 1-81, 1866, p. 32.

8 A respeito da propaganda para atrair emigrantes ao Brasil, feita na Europa, Tschudi observa: “As pessoas deveriam ser indenizadas pela propaganda escandalosamente enganosa e pela maneira injusta com que foram recebidas”. TSCHUDI, 1866, p. 29.

9 RÖLKE. Helmar Reinhard. *Descobrendo Raízes: aspectos geográficos, históricos e culturais da Pomerânia*. Vitória: UFES. Secretaria de Produção e difusão cultural, 1996, p. 91.

10 WAGEMANN, Ernst. *A colonização alemã no Espírito Santo*. Rio de Janeiro: IBGE 1949 [1915], p. 25.

11 TRESSMANN, Ismael. *Da sala de estar à sala de baile: estudo etnolinguístico de comunidades camponesas pomeranas do Estado do Espírito Santo*. Tese (Doutorado em Linguística). Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2005. p. 157.

Não havia assistência médica, sendo comuns mortes por picada de cobras, pela febre-amarela, sarampo, desnutrição, ancilostomíase e por ocasião do parto.¹²

Há um provérbio, constantemente referido pelos/as pomeranos/as quando relatam as dificuldades que cada geração atravessou até a atualidade. Ele expressa os obstáculos enfrentados na reprodução da condição étnica e social. O ditado reza:

For dai airste, de dood;

For dai twaite, dai nood;

For dai driure, dat brood.

Aos primeiros, a morte.

Aos segundos, a miséria;

Aos últimos, o pão.

A CONSTRUÇÃO DO MONOLINGUISMO E A NEGAÇÃO DA CULTURA DO OUTRO MEDIANTE LEIS DE EXCLUSÃO

O Brasil tem uma tradição de políticas de aniquilamento dos patrimônios linguístico e cultural nacional. Este processo iniciou-se em 1753, com a política anti-indígena do Marquês de Pombal, que expulsou os jesuítas em 1759, e atingiu o seu ápice na chamada “Campanha de Nacionalização do Ensino” do Estado Novo do presidente Vargas, especialmente entre os anos de 1938 e 1945. Pombal investiu contra as línguas indígenas, em especial a Língua Geral; já o governo de Getúlio Vargas atacou as línguas de imigração, com consequências também para as línguas indígenas.

Os Decretos-Leis 406/1938¹³ e nº 3010/1938 dispunham sobre a entrada de imigrantes estrangeiros no Brasil, e o Decreto-Lei nº 1545/1939¹⁴ deliberou sobre a adaptação de brasileiros descendentes de imigrantes em território nacional. Conforme o Art. 1º do Decreto-Lei nº 1545/1939, a adaptação deveria acontecer por meio “do ensino e pelo uso da língua nacional, pelo cultivo da história do Brasil, pela incorporação de associações de caráter patriótico e por todos os meios que possam contribuir para a formação de uma consciência comum”. A interdição de línguas consideradas estrangeiras foi estendida também aos espaços públicos e durante as cerimônias religiosas.

12 Sobre as dificuldades das mulheres pomeranas na hora do parto consulte o livro: SILLER, Rosali Rauta; PLASTER, Josiane Arnholz; ULRICH, Claudete Beise; FOERSTE, Gerda Margit Schütz; FOERSTE, Erineu; TRESSMANN, Ismael. *Mulheres pomeranas: vozes silenciadas*. São Carlos: Pedro & João, 2019.

13 BRASIL. Regulamenta o decreto-lei n. 406, de 4 de maio de 1938, que dispõe sobre a entrada de estrangeiros no território nacional. Decreto nº 3.010, de 20 de agosto de 1938. <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1930-1939/decreto-3010-20-agosto-1938-348850-publicacaooriginal-1-pe.html>. Acesso em: 12 de fevereiro de 2020.

14 BRASIL. Dispõe sobre a adaptação ao meio nacional dos brasileiros descendentes de estrangeiros. Decreto-lei nº 1.545, de 25 de agosto de 1939. <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/declei/1930-1939/decreto-lei-1545-25-agosto-1939-411654-publicacaooriginal-1-pe.html>. Acesso em: 12 de fevereiro de 2020.

No rol de proibições que se impuseram às comunidades de imigrantes¹⁵, estava a de ensinar uma língua estrangeira a crianças menores de 14 anos (Decreto-Lei 406/1938), fase em que adquirimos a língua materna. O governo Vargas também determinou a criação de escolas rurais nas comunidades formadas por imigrantes, com professores/as brasileiros/as e sob a direção de brasileiros/as e com o ensino ministrado somente em Português.

Em abril de 1938, as escolas comunitárias do Espírito Santo, bem como todas as escolas alemãs em território nacional, foram fechadas pelo governo federal, em consequência da sua política de nacionalização e de assimilação forçada. Neste período, o Alemão, e por extensão, o Pomerano, o Hunsrückisch, o Westfaliano, etc., foram proibidos de serem falados igualmente nas igrejas e nas repartições públicas. Houve perseguição a membros das igrejas luteranas e católicas de fala alemã, destruição de objetos das casas e das placas tumulares dos cemitérios. Vários pastores luteranos foram detidos (internados) na capital estadual e proibidos de exercer as suas atividades religiosas. A escola então tornou-se pública e o ensino passou a ser ministrado em Português, como língua única.

Em vários outros momentos da história brasileira, deste modo, podemos identificar dispositivos de construção do monolinguismo e da cultura única e a violência desencadeada contra cidadãos/ãs brasileiros/as por causa das línguas que falavam e de suas práticas culturais. A política de estado do Brasil sempre foi a política da língua única.

No período da Ditadura Militar Brasileira (1964-1985), prosseguiu-se com a proibição da língua pomerana nos espaços escolares. Um exemplo de desrespeito aos direitos linguísticos de cidadãos/ãs ocorreu em 1981, no município de Santa Leopoldina (do qual Santa Maria de Jetibá emancipou-se em 1988). No interior do município aconteceu um homicídio e um casal de pomeranos foi convocado pelo juiz de Santa Leopoldina para testemunhar sobre o crime. No dia do depoimento, o casal foi encarcerado no presídio local, por ordem judicial, pelo fato de não saber se expressar bem em Português. O ocorrido teve repercussão nacional, recebendo protestos de professores/as de várias universidades do País, de cidadãos/ãs desta e da Região Sul.

Há vários relatos de professoras que atuaram nas décadas de 1980 e 1990, as quais sustentam que eram orientadas pela direção dos estabelecimentos escolares a coibir as crianças pomeranas de falar a sua língua materna na sala de aula, sob a justificativa de que a função da escola é alfabetizar e a falar somente o Português.

No entanto, apesar de os processos de exclusão terem por objetivo a integração nacional e o apagamento das diferenças culturais e linguísticas,

15 TRESSMANN, 2005, p.99.

resultando conflitos em situações de contato entre o universo camponês pomerano e o urbano, este povo tradicional mostrou resistência ao persistir falando sua língua materna há gerações, e transformar a escola e outros ambientes em espaços políticos de afirmação da identidade étnica, de aquisição de novos conhecimentos, de oportunidades e de inserção social.

PROCESSOS DE INCLUSÃO POR MEIO DAS POLÍTICAS PÚBLICAS DE INCLUSÃO /AFIRMATIVAS

No Brasil, especialmente a partir do final da década de 1980, os povos e comunidades minorizadas viveram importantes processos de luta política que levaram o Estado nacional ao reconhecimento de direitos relacionados à preservação de suas culturas, línguas e dos seus conhecimentos tradicionais.

Essa mudança é respaldada por uma legislação que permite aos povos tradicionais desenvolverem propostas educacionais que valorizem suas línguas, suas práticas culturais e seus lugares de pertencimento étnico, ao mesmo tempo em que lhes abrem para novas formas de inserção na sociedade nacional com ênfase em uma cidadania que respeite e integre as diferenças, o/a outro/a.

Inspirando-se no movimento indígena, cujos povos têm direitos originários aos seus territórios tradicionais, cultura e a uma educação diferenciada, surgiram no Espírito Santo iniciativas por parte do movimento pomerano que propunham o reconhecimento e a manutenção da língua pomerana e suas práticas sociais, amparadas por pesquisas científicas nas áreas de Etnolinguística e em Educação. O estopim deste movimento foi a criação do Programa de Educação Escolar Pomerana (Proepo), implementado em 2005 em vários municípios capixabas, o qual confere valor e legitimidade à língua dos/as alunos/as e de suas comunidades, seus modos de ser e de expressar, reforçando a identidade sociocultural dos/as pomeranos/as. A ortografia da língua nativa baseia-se no Dicionário Enciclopédico Pomerano-Português¹⁶, e na reforma ortográfica elaborada pelo autor em 2014.

A fim de que o Pomerano fosse ensinado nas escolas, constatou-se a importância de se formar professores/as nativos/as para atuarem na educação escolar, sendo eles/elas os/as principais sujeitos-autores/as de uma educação pomerana, formulada, pensada e refletida pelos próprios mestres e mestras. Deste modo, em Santa Maria de Jetibá são realizados duas vezes ao mês cursos de formação, ministrado por etnolinguista, em que os/as professores/as se familiarizam com a escrita pomerana, estudam sua gramática descritiva bem como temas da sociologia e da antropologia social, e planejam atividades de ensino. Com a disciplina de Língua Pomerana nas escolas, as crianças passaram

16 TRESSMANN, Ismael. *Pomerisch-Portugijisch Wöörbauk - Dicionário Enciclopédico Pomerano-Português*. 1ª ed. Vitória: Sodrê, 2006.

a ter a oportunidade de se manifestar na sua língua materna no cotidiano escolar, além de oportunizar o aprendizado deste idioma aos/às não falantes.

O direito de os pomeranos/as falarem a própria língua e de serem reconhecidos como um povo de cultura diferenciada das demais tradições dos cidadãos e cidadãs brasileiras, encontram respaldo legal nos seguintes documentos:

1. A Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDBEN - Lei nº 9.394/96)¹⁷, que em seu artigo 26 diz: “Os currículos do ensino fundamental e médio devem ter uma base nacional comum, a ser complementada, em cada sistema de ensino e estabelecimento escolar, por uma parte diversificada, exigida pelas características regionais e locais da sociedade, da cultura, da economia e da clientela”; e que no § 4, lemos: “O ensino da História do Brasil levará em conta as contribuições das diferentes culturas e etnias para a formação do povo brasileiro, especialmente das matrizes indígenas, africana e europeia”; e que no artigo 28 lemos a respeito da educação para a população rural, onde os sistemas de ensino promoverão as adaptações necessárias à sua adequação às peculiaridades da vida rural. Neste sentido o município de Santa Maria de Jetibá-ES, essencialmente rural e de base agrícola, adapta o currículo e os conteúdos para essa adequação local. O mesmo que se refere ao artigo 26, § 4, não pode deixar de reconhecer e estudar as culturas dos povos que compõem a população local.

2. No preâmbulo da Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948¹⁸ afirma a “fé nos direitos humanos fundamentais, na dignidade e no valor da pessoa humana e na igualdade de direitos de homens e mulheres” e que no seu segundo artigo estabelece que “todo o mundo tem todos os direitos e todas as liberdades” sem distinção de “raça, cor, sexo, língua, religião, opinião política, origem nacional ou social, posição econômica, nascimento ou qualquer outra condição”.

3. A Declaração Universal dos Direitos Coletivos dos Povos, proposta em Barcelona, em maio de 1990, demonstra que todos os povos têm direito a expressar e desenvolver sua cultura, sua língua e suas normas de organização e, para fazê-lo, têm direito de se munir das próprias estruturas políticas, educativas, de comunicação e de administração pública, em contextos diferentes.

4. A Declaração Universal dos Direitos Linguísticos (1996)¹⁹ permite corrigir os desequilíbrios linguísticos de forma que se assegurem o respeito e o pleno desenvolvimento de todas as línguas, e que estabeleça os princípios

17 BRASIL. *Lei de Diretrizes e bases da Educação Nacional*. Lei Federal n.º 9.394, 1996. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/19394.htm>. Acesso em: 29 jul 2019.

18 DECLARAÇÃO UNIVERSAL DOS DIREITOS HUMANOS. Disponível em: <https://www.ohchr.org/EN/UDHR/Pages/Language.aspx?LangID=por>. Acesso em: 29 jul 2019.

19 DECLARAÇÃO UNIVERSAL DOS DIREITOS LINGUÍSTICOS Disponível em: <http://www.penclubportugues.org/comites/declaracao-universal-dos-direitos-linguisticos/>. Acesso em: 29 jan. 2020.

de uma paz linguística planetária justa e equitativa, como um fator chave da convivência social.

No artigo 3º, ponto 1, lemos: “Essa Declaração considera como direitos individuais inalienáveis que dever ser exercidos em todas as situações os seguintes: O direito a ser reconhecido como membro de uma comunidade linguística; O direito ao uso da língua em privado e em público; O direito ao uso do próprio nome. E ainda, o ponto 2, reza: “O direito ao ensino da própria língua e da própria cultura; O direito a dispor de serviços culturais; O direito a uma presença equitativa da língua e da cultura nos meios de comunicação; o direito a serem atendidos na sua língua nos organismos oficiais e nas relações socioeconômicas”.

5. O Decreto Federal nº 6.040, de 07/02/2007²⁰, reconhece os pomeranos como integrantes das comunidades tradicionais brasileiras, pois desenvolveram modos de vida próprios e distintos dos demais, ocasionando ao mesmo tempo riqueza sociocultural e invisibilidade perante a sociedade e políticas públicas de modo geral.

6. O Decreto Estadual nº 3248-R de 11 de março de 2013²¹ reconhece os/as pomeranos/as como Povo Tradicional no Espírito Santo, sendo um dos grupos formadores da sociedade capixaba.

7. Cooficialização²² da língua materna - O Pomerano é língua oficial ao lado do Português em vários municípios brasileiros. Em Santa Maria de Jetibá-ES, a lei de cooficialização da língua pomerana obriga o município, entre outras, a “incentivar e apoiar o aprendizado e o uso da língua pomerana, nas escolas e nos meios de comunicação”.

Mediante a cooficialização, o Pomerano tem o status de língua reconhecida oficialmente com todos os direitos de uma língua oficial. Esta lei reforça a importância da intervenção de políticas públicas para garantir sua sobrevivência e vitalidade. Cooficializar o Pomerano ao lado do Português em nível municipal possibilita ao poder público e à sociedade civil o reconhecimento do bilinguismo constituinte do município e sua promoção sistemática por meio do sistema educacional e das políticas culturais.

20 BRASIL. *Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais*. Decreto Nº 6.040, de 7 de dezembro de 2007. Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm. Acesso em: 29 jul 2019.

21 ESTADO DO ESPÍRITO SANTO. Governador de Estado. *Decreto Estadual nº. 3.248-R*, de 11 de março de 2013. Cria a Comissão Estadual do Espírito Santo de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (CEDSPCT-ES). Diário Oficial do ES, Vitória-ES, p. 11-12, 12 mar. 2013.

22 Lei nº 1136/2009, que dispõe sobre a cooficialização da língua pomerana no município de Santa Maria de Jetibá-ES. SANTA MARIA DE JETIBÁ-ES. Prefeitura Municipal. *Lei nº. 1136/2009*. Disponível em: <https://leismunicipais.com.br/a/es/s/santa-maria-de-jetiba/lei-ordinaria/2009/114/1136/lei-ordinaria>. Acesso em: 29 jan. 2020.

8. Em Santa Maria de Jetibá, a Lei Municipal nº 1376/2011²³, dispõe sobre o ensino na língua pomerana nas escolas públicas municipais por meio do Programa de Educação Escolar Pomerana.

9. A Lei nº 9.258/2009²⁴ institui 28 de junho no calendário oficial do Estado do Espírito Santo como o Dia Estadual do/a Imigrante Pomerano/a.

10. A Ementa Constitucional (PEC) nº 11/2009²⁵ inclui as línguas pomerana e alemã como patrimônio do Estado do Espírito Santo.

11. O Dia Internacional da Língua Materna é comemorado em 21 de fevereiro e foi proclamado pela UNESCO em 17 de novembro de 1999²⁶. Originou-se com o Dia do Movimento da Língua, que é comemorado em Bangladesh (anteriormente Paquistão Oriental) desde 1952. O dia é comemorado anualmente pelos estados membros da UNESCO e em suas matrizes para promover o multilinguismo e a diversidade linguística e cultural.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os pomeranos/as compartilham um conjunto de fenômenos básicos que são comuns às sociedades tradicionais do Brasil, mas que, ao mesmo tempo, os diferenciam das comunidades não pomeranas. Têm formas próprias de ensino e aprendizagem, baseadas na transmissão oral do saber coletivo e dos saberes de cada indivíduo.

Vários são os processos de exclusão, mas também de inclusão dos povos tradicionais do Brasil nas políticas públicas. Destacamos a valorização da cultura e da língua pomerana, especialmente a partir da proposição da ortografia pomerana, do ensino deste idioma em escolas públicas e a cooficialização desta língua tradicional em vários municípios do Brasil. No âmbito escolar, a formação dos professores/as e a valorização da língua materna e das suas práticas culturais tornam-se urgentes para a real inclusão dos/das educandos/as na escola e na sociedade.

23 SANTA MARIA DE JETIBÁ-ES. Prefeitura Municipal. *Decreto nr. 1.376/2011*. Disponível em <https://leismunicipais.com.br/prefeitura/es/santa-maria-de-jetiba/categorias/educacao?p=4>. Acesso em: 29 jan. 2020.

24 ESTADO DO ESPÍRITO SANTO. Governador de Estado. *Lei Estadual nr. 9258/2009*, de 26 de junho de 2009. Institui o Dia do Imigrante Pomerano. Disponível em: <http://www3.al.es.gov.br/Arquivo/Documents/legislacao/html/LEI92582009.html>. Acesso em: 20 jan. 2020.

25 ASSEMBLEIA LEGISLATIVA DO ESTADO DO ESPÍRITO SANTO. Governador de Estado. *PEC nr. 11/2009*, inclui as línguas pomerana e alemã como patrimônio cultural do Espírito Santo. Disponível em: <https://www.al.es.gov.br/Noticia/2012/01/21092/pecs-aprovadas-aprimoraram-e-atualizaram-a-constituicao.html>. Acesso em: 29 jul 2019.

26 UNESCO. *Todas as línguas maternas merecem ser reconhecidas*. Publicado em 20/02/2019. Disponível em: <https://nacoesunidas.org/unesco-todas-as-linguas-maternas-merecem-ser-conhecidas-e-reconhecidas/>. Acesso em: 29 jan. 2020.

No entanto, salientamos que as políticas de inclusão, como a presença do Programa de Educação Escolar Pomerana e a Lei de Cooficialização deste idioma nos municípios, embora sejam importantes para dar destaque positivo e visibilidade a esta língua baixo-saxônica, não garantem, por si, a transmissão geracional do Pomerano e de suas práticas culturais. Outras medidas de valorização devem ser pensadas e postas em prática para garantir a permanência desta língua e cultura nas gerações vindouras.

As políticas de inclusão devem, por meio da educação escolar, por exemplo, incentivar que as mães e pais falem a língua pomerana com seus filhos e filhas desde a primeira infância, e os incentivem a praticá-la também após o ingresso deles e delas na escola.

REFERÊNCIAS

ASSEMBLEIA LEGISLATIVA DO ESTADO DO ESPÍRITO SANTO. Governador de Estado. *PEC nr. 11/2009, inclui as línguas pomerana e alemã como patrimônio cultural do Espírito Santo*. Disponível em: <https://www.al.es.gov.br/Noticia/2012/01/21092/pecs-aprovadas-aprimoraram-e-atualizaram-a-constituicao.html>. Acesso em: 29 jul 2022.

BRASIL. *Dispõe sobre a adaptação ao meio nacional dos brasileiros descendentes de estrangeiros*. Decreto-lei nº 1.545, de 25 de agosto de 1939. <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/declei/1930-1939/decreto-lei-1545-25-agosto-1939-411654-publicacaooriginal-1-pe.html>. Acesso em: 12 de fevereiro de 2020.

BRASIL. *Lei de Diretrizes e bases da Educação Nacional*. Lei Federal nº 9.394, 1996. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/19394.htm>. Acesso em: 29 jul 2019.

BRASIL. *Regulamenta o decreto-lei n. 406, de 4 de maio de 1938, que dispõe sobre a entrada de estrangeiros no território nacional*. Decreto nº 3.010, de 20 de agosto de 1938. <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1930-1939/decreto-3010-20-agosto-1938-348850-publicacaooriginal-1-pe.html>. Acesso em: 12 de fevereiro de 2020.

BRASIL. *Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais*. Decreto Nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007. Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm. Acesso em: 29 jul 2019.

DECLARAÇÃO UNIVERSAL DOS DIREITOS LINGÜÍSTICOS. Disponível em: <http://www.penclubportugues.org/comites/declaracao-universal-dos-direitos-linguisticos/>. Acesso em: 29 jan. 2020.

DECLARAÇÃO UNIVERSAL DOS DIREITOS HUMANOS. Disponível em: <https://www.ohchr.org/EN/UDHR/Pages/Language.aspx?LangID=por>. Acesso em: 29 jul de 2019.

ESTADO DO ESPÍRITO SANTO. ARQUIVO PÚBLICO ESTADUAL.

Imigração pomerana para o Espírito Santo completa 159 anos. Disponível em: <<https://ape.es.gov.br/Not%C3%ADcia/imigracao-pomerana-para-o-espirito-santo-completa159-anos>>. Acesso em: 21 jan. 2020.

ESTADO DO ESPÍRITO SANTO. Governador de Estado. *Lei Estadual nr. 9258/2009*, de 26 de junho de 2009. Institui o Dia do Imigrante Pomerano. Disponível em: <http://www3.al.es.gov.br/Arquivo/Documents/legislacao/html/LEI92582009.html>. Acesso em: 20 jan. 2020.

ESTADO DO ESPÍRITO SANTO. Governador de Estado. *Decreto Estadual nr. 3.248-R*, de 11 de março de 2013. Cria a Comissão Estadual do Espírito Santo de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (CEDSPCT-ES). Diário Oficial do ES, Vitória-ES, p. 11-12, 12 mar. 2013.

RÖLKE, Helmar Reinhard. *Descobrendo Raízes: aspectos geográficos, históricos e culturais da Pomerânia*. Vitória: UFES. Secretaria de Produção e difusão cultural, 1996.

ROOS, Ton; ESHUIS, Margje. *Os capixabas holandeses. Uma história holandesa no Brasil*. Koninklijke BDU Uitgevers e Coleção Canaã do Arquivo Público do Estado do Espírito Santo, 2008.

SANTA MARIA DE JETIBÁ-ES. Prefeitura Municipal. *Lei nr. 1136/2009*. Disponível em: <https://leismunicipais.com.br/a/es/s/santa-maria-de-jetiba/lei-ordinaria/2009/114/1136/lei-ordinaria>. Acesso em: 29 jan. 2020.

SANTA MARIA DE JETIBÁ-ES. Prefeitura Municipal. *Decreto nr. 1.376/2011*. Disponível em <https://leismunicipais.com.br/prefeitura/es/santa-maria-de-jetiba/categorias/educacao?p=4>. Acesso em: 29 jan. 2020.

SEYFERTH, Giralda. Colonização, Imigração e questão racial no Brasil. *Revista USP*, (53), p. 117-149, 2002. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/33192/35930>. Acesso em: 01 de março de 2022.

SILLER, Rosali Rauta; PLASTER, Josiane Arnholz; ULRICH, Claudete Beise; FOERSTE, Gerda Margit Schütz; FOERSTE, Erineu; TRESSMANN, Ismael. *Mulheres pomeranas: vozes silenciadas*. São Carlos: Pedro & João, 2019.

TRESSMANN, Ismael. *Da sala de estar à sala de baile: estudo etnolinguístico de comunidades camponesas pomeranas do Estado do Espírito Santo*. Tese (Doutorado em Linguística) – Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2005.

TRESSMANN, Ismael. *Pomerisch-Portugiesisch Wöörbauk - Dicionário Enciclopédico Pomerano-Português*. 1. ed. Vitória: Sodré, 2006.

VON TSCHUDI, J.J. *Reisen durch Süd-Amerika*. Leipzig: F. A. Brockhaus. p. 1-81, 1866.

WAGEMANN, Ernst. *A colonização alemã no Espírito Santo*. Rio de Janeiro: IBGE, 1949 [1915].

RESISTÊNCIA, EDUCAÇÃO E CULTURAS

Arlete Maria Pinheiro Schubert

Carlos Rodrigues Brandão

INTRODUÇÃO

No presente texto, buscamos expor alguns temas e características que decorreram das práticas e das reflexões provenientes do Movimento de Cultura e Educação Popular, desde os anos sessenta do século XX, no Brasil e na América Latina. Procuramos refletir e confirmar neste texto algumas subversões ocorridas desde essa experiência, tal como: o conceito de *cultura*, herdado dos cientistas sociais europeus e que no Brasil e na América Latina converteu-se em palavra-chave de um projeto político, cultural e educativo de libertação; a transformação metodológica elaborada desde a experiência desse grupo que ousou pensar e embeber-se do próprio contexto e realidade, frutos dos processos colonizadores; sua contribuição para a subversão das realidades instauradas como verdades políticas e conceituais sob a égide de uma epistemologia de contextos que contemplavam, especialmente, o Norte; a concepção de “consciência oprimida” que revelou a interdição das práticas culturais, dos territórios étnicos e dos existentes, mormente quando os diversos segmentos populares se reconhecem como “corpos oprimidos”, colonizados, especialmente a partir da década de noventa, e juntos buscam libertar-se.

Nesse sentido, este texto evidencia alguns aspectos da experiência dos Movimentos de Cultura e Educação Popular e discorre de forma sucinta sobre novas práticas que dela emergiram. São situações que destacam nichos genuínos de potência para as educações próprias, dentre eles, indígenas, quilombolas, camponeses e que revelam uma vocação mais porosa à democracia, aos direitos humanos, sociais, culturais, territoriais e ambientais e com disposições para a solidariedade e a paz.

Os desdobramentos desse movimento de emancipação popular mostraram que os segmentos populares não podem ser reduzidos a uma única categoria de cidadãos e cidadãs, tal como pretendeu o processo histórico colonizador que refletia especialmente os interesses de certos grupos que desejam universalizar valores e padrões de comportamento. Seguindo uma observação bastante freireana, os

Movimentos de Cultura e Educação Popular se reinventaram e aplicaram desde o seu contexto, da sua realidade e com seus próprios sujeitos a principal proposição feita por Paulo Freire (1985): “A única maneira que alguém tem de aplicar, no seu contexto, alguma das proposições que fiz é exatamente refazer-me, quer dizer, não seguir-me.”¹

1. NAVEGAÇÃO DE LONGO CURSO – MOVIMENTOS DE CULTURA E EDUCAÇÃO POPULAR NO BRASIL

Entre os anos sessenta a oitenta do século XX, o Continente latino-americano foi perpassado por uma sequência de inovações que envolveram a filosofia, a teologia, a pedagogia, as ciências sociais, as artes, e tiveram forte influência, entre outras instituições, em segmentos de igrejas e organismos religiosos. Claro que naquele contexto acontecimentos ao Norte e a Leste do Equador provocaram no Continente Latino-Americano impulsos decisivos para que essas inovações tivessem curso. Lembramos, por exemplo, o Concílio Vaticano II, dos anos de 1962 a 1965 e os eventos de Paris, em 1968.² Não menos importante, naquelas décadas, foi a Revolução Cubana, que culminou com a destituição do ditador Fulgêncio Batista, em 1959 e a instauração da primeira sociedade socialista no Continente; bem como as emancipações das ex-colônias africanas, que se estenderam do fim da II Guerra Mundial, em 1945 até 1975, quando da emancipação das Colônias Portuguesas de Moçambique e Angola. Lembramos que durante o seu longo exílio, Paulo Freire trabalhou intensamente em programas de educação em tais ex-colônias.

Ao longo de toda a América Latina sucessivos movimentos e embates se instauraram culminando nas dramáticas ditaduras a que foram submetidos países como o Brasil, a Argentina, o Uruguai e o Chile. Entre os “cristãos-militantes”, o Concílio Vaticano II foi essencial, ele mesmo provavelmente influenciado por ventos que se originaram e se formaram mais ao Sul do Equador. Não esqueçamos que o próprio Concílio Vaticano II, no entanto, encontrou eco de fato na América Latina, após a Segunda e a Terceira Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano realizadas respectivamente em 1968, em Medellín, na Colômbia, e no ano de 1979 em Puebla, no México³.

1 FREIRE, Paulo; Antonio FAUNDEZ. *Por uma pedagogia da pergunta*. São Paulo: Paz e Terra. 1985. p. 41.

2 O Concílio Vaticano II - XXI Concílio Ecumênico - foi convocado pelo papa João XXIII, em 25.12.1961, com a primeira sessão inaugurada em 11.10.1962. Foi encerrado sob o papado de Paulo VI, em 8.12.1965.

3 DUSSEL, Henrique. *História liberatinos: 500 anos de história da igreja na América Latina*. Henrique Dussel (org); [tradução: Rezende Costa]. Edições Paulinas, CEHILA. São Paulo, 1992. p. 22-31.

A partir desse pano de fundo se torna compreensível o impacto da nascente Teologia da Libertação nos setores populares, e o surgimento das Comunidades Eclesiais de Base, em que a Educação Popular, a partir do método que se convencionou chamar de “Método Paulo Freire” teve papel preponderante e decisivo.

Desde o início dos anos sessenta, a experiência de Paulo Freire e sua equipe do serviço de extensão cultural da então, Universidade do Recife, a partir da experiência de alfabetização de adultos em Angicos, no Rio Grande do Norte, despertou o interesse de muitos grupos, especialmente cristãos, que começaram a usá-la e reproduzi-la nos encontros das comunidades Brasil afora, e que logo encontrou receptividade também em vários outros países da América Latina.⁴

Inúmeros grupos cristãos e organizações de tendência progressista procuravam realizar contribuições para uma transformação social por meio de projetos educativos para as classes populares, e o método desenvolvido por Freire e seu grupo, permitia articular práticas e teorias sobre bases e relações múltiplas e complexas. Ressaltemos que a revista “Cristianismo y Sociedad”, de um movimento ecumênico latino-americano, o ISAL (Iglesia y Sociedad en América Latina), em uma edição especial, publicou pela primeira vez, em artigos sequentes e que vieram a se tornar os capítulos do livro *Pedagogia do oprimido*, publicado em 1970 em inglês.⁵

Tal como a Educação Popular, o teatro do oprimido, a investigação-ação-participativa, a política da libertação e outros movimentos e iniciativas insurgentes e emancipadoras, a Teologia da Libertação surgiu entre nós, quando teólogos saíram de seus nichos e se aventuraram a pensar o diferente, o divergente e insurgente, o profano, o popular, o indígena, a mulher, a música, a poesia. Uma teologia, que ao falar dos céus, aprendeu com os dilemas e desafios do ser humano, encarnado e expropriado, a repensar Deus e a sempre misteriosa relação entre ele e o ser humano, a partir do povo.

Seria muito Improvável que uma Teologia da Libertação surgisse desde a América Latina, sem que teólogos de formação cristã não se fizessem também estudiosos de “filosofias profanas” – inclusive a marxista – assim como de ciências sociais e de pedagogias revolucionárias. Desde essa perspectiva, Preiswerk (1987) considera que a busca e a elaboração de uma teologia popular deveriam passar pela recopilação dos testemunhos da vivência da fé do povo,

4 Por exemplo, na Bolívia os trabalhos de Benito Fernandez e Eduardo Gonzales são de primeira importância para detectar a influência de Paulo Freire na Bolívia, tanto no campo da Educação Popular como sobre a obra educativa das igrejas. (Fe y Puenlo, 1987, p. 3).

5 FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. Fac símile digitalizado (Manuscritos). São Paulo: Instituto Paulo Freire, 1968. FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. São Paulo: Paz e Terra, 1974. FREIRE, Paulo. *Pedagogy of the oppressed*. New York: Herder and Herder, 1970.

mas também deveria superar um simples nível de descrição para poder alcançar um sólido marco teológico com uma clara proposta pedagógica.

A nova proposta que surgiu no Brasil no início dos anos sessenta se difundiu pela América Latina, sobretudo, com o nome de Educação Popular. A proposta reflete um corpo de ideias e práticas insurgentes e emancipadoras aberto a vários planos de pensamento e de ação. Seus primeiros documentos, e não poderia ser diferente, ensejaram uma proposta pedagógica alternativa de trabalho político/prático, amoroso e inter/transdisciplinar.⁶

Trata-se, portanto, de uma ação múltipla que convocou a interagirem ciências, artes, pedagogias e outras práticas sociais partindo da cultura, e se realizando através da cultura; especialmente a que se denominou *cultura popular*. Viveu-se uma rica experiência, porque em diferentes regiões da América Latina grupos de pessoas militantes e pesquisadoras se acercaram do tema da dominação cultural, isto é, a cultura latino-americana, pelo viés da dominação e da exclusão.

A criação de Movimentos de Cultura Popular em várias regiões do Brasil foi resultado e implicação direta da proposta da Educação Popular e, lembramos que em 1964 realizou-se em Recife, por iniciativa da equipe coordenada por Paulo Freire, o *Primeiro Encontro Nacional de Movimentos de Cultura Popular*. Boa parte dos documentos originários foi reunida, anos mais tarde, no livro *Cultura Popular, Educação Popular - Memória dos anos 60*, organizado por Osmar Fávero (1983), antigo coordenador do Movimento de Educação de Base.⁷ É oportuno lembrar que a maioria deles não sobreviveu ao golpe militar de 1964 no Brasil, mas a relevância, as contribuições de suas ideias originais, causais, permanece visível em uma diversidade de experiências de Educação Popular seja no Brasil ou na América Latina.⁸ (PREISWERK, 1987;1995).

O trabalho que abriu passagem mais definitiva para esse mar de experiência educativa e popular foi realizado por pessoas provenientes de várias origens sociais *performáticas-poéticos-disciplinares*, como: Paulo Freire, Orlando Fals-Borda, Camilo Torres, Gustavo Gutierrez, Augusto Boal, Henrique da Lima Vaz, Leonardo Boff, Enrique Dussel, Martin Baró, Thiago de Mello,

6 Quem queira conhecer com mais vagar os Movimentos de Cultura Popular dos anos sessenta no Brasil, remetemos a um livro-coletânea, organizado pelo professor Osmar Fávero (1983), um dos educadores populares de mais larga trajetória na América Latina: *Cultura popular, Educação popular - Memória dos anos 60*. Nele estão arrolados os principais documentos pioneiros dos Movimentos de Cultura Popular, uma das origens diretas do que veio a ser a Educação Popular.

7 Podemos encontrar os mais importantes textos e documentos dos “anos sessenta” no livro sugerido do professor FÁVERO, Osmar. (Org). *Cultura popular, Educação popular - Memória dos anos 60*.

8 Conf. O livro de Matthias Preiswerk (1987) resultado de seu minucioso estudo de doutorado sobre Educação Popular e Teologia da Libertação com foco nos Movimentos de Cultura e Educação Popular na Bolívia.

Salvador Allende, Victor Jara, e tantas e tantos outros e outras, que a escreveram e reescreveram, entre a Argentina e o México. Uma ação múltipla, como dissemos, que convocou ciências, artes, pedagogias e outras práticas sociais a interagirem, partindo do imenso mar que são as culturas, se realizando através da cultura, especialmente da *cultura popular*.

De forma inédita na história das ideias e das ações que consideramos de vocação popular, em sua individualidade e através das suas coletividades foram elaborações e propostas que derivaram de uma opção de pessoas que escolheram, de forma colaborativa e dialógica, *sulear* as ações culturais para a liberdade, a partir dessa base comum, a metodologia proposta pelo grupo freireano. Na América Latina, para falar de Educação Popular como prática educativa das igrejas, Paulo Freire é um nome que não pode ser esquecido, segundo Mathias Preiswerk.⁹

Assinalamos uma escolha que conformou um conjunto de ações e reflexões que coexistiram inter/transdisciplinares ligadas por um conjunto de conceitos e palavras içados e posicionados em acordo com as exigências históricas no momento do perigo, como: *insurgente, revolucionário, emancipador, popular, libertador, liberador, participante, engajado, militante, contra-hegemônico, humanizante* e outras mais. No início de seu trabalho, Paulo Freire não falou explicitamente de Educação Popular, mas utilizou-se de expressões tais as que listamos acima, bem como de outras que expressam a educação que vislumbrava.

O pensamento de Paulo Freire “soube adaptar-se e radicalizar-se à medida que as práticas inspiradas em sua teoria se politizavam”¹⁰. Segundo Preiswerk, ele foi capaz de “articular uma prática educativa transformadora com a síntese filosófica de diversas famílias ideológicas”. Ou seja, seu pensamento ofereceu uma possibilidade de debate para aqueles que se encontravam realizando um exercício “prático e educativo transformador com os sujeitos populares a partir de opções e horizontes diferentes”, conforme analisa.

O pensamento de Paulo Freire “soube adaptar-se e radicalizar-se à medida que as práticas inspiradas em sua teoria se politizavam”.¹¹ O autor destaca que ele foi capaz de articular uma prática educativa transformadora com a síntese filosófica de diversas famílias ideológicas. Ou seja, seu pensamento ofereceu uma possibilidade de debate para aqueles que se encontravam realizando “um exercício prático e educativo transformador com os sujeitos populares a partir de opções e horizontes diferentes”¹², conforme analisa.

9 PREISWERK, 1987.

10 PREISWERK, Matthias. *Educación Popular y Teología de la Liberación*. Argentina: CELADEC, 1995. p. 40.

11 PREISWERK, Matthias. *Educación Popular y Teología de la Liberación*. Argentina: CELADEC, 1995. p. 40.

12 PREISWERK, 1995, p.40.

Dessa forma, podemos dizer também que a proposta dos Movimentos de Cultura Popular dos anos sessenta subverteu de uma maneira politicamente motivada a essência de seu sentido original. Cultura Popular deixava, assim, de ser um conceito científico herdado pelos cientistas sociais dos antiquários folcloristas europeus para converter-se na palavra-chave de um projeto político de transformação social que ousou partir das culturas próprias de camponeses, trabalhadores urbanos e outros atores sociais populares e desafiou educadores populares de diversas origens confessionais e sociais avançando a reflexão.

Assim como as velas de um barco, as palavras “foram içadas”¹³ em favor dos ventos dos processos e saberes dos Movimentos de Culturas e Educação Popular, e isso foi decisivo para que palavras velhas e novas fossem transmutadas de conceitos, em palavração, e potência para reorganizações tanto práticas quanto conceituais, a respeito de “popular” e de “cultura”. Dada a importância e o alcance realizado pelo reposicionamento conceitual, *cultura e educação popular* puderam ser pautados em suas re-significações mesmo em tempos atuais, pelas trajetórias dos movimentos sociais, culturais e étnicos contemporâneos.

2. IÇAR VELAS E ENFRENTAR OS VENTOS - ENTRE MOVIMENTOS SOCIAIS E CULTURAIS

No transcurso dos anos oitenta, a partir de uma visão mais antropológica, se desdobrou uma reflexão sobre uma prática da educação mais alargada para uma forma de “militância”, na qual a arma de luta era a “palavra”. Palavra que não se pretendia como pura repetição da alocação alheia, mas, *palavra verdadeira*, capaz de descobrir, elaborar realidades, adequada a renovar e a transformar situações. Por isso, posicionada como “palavração”.

Brandão (1985) analisou que as/os educadoras/es populares deveriam interrogar-se sobre o modo como se articulam os sistemas sociais, familiares e extra familiares, de transferência do conhecimento e as relações entre saber e poder, particularmente no interior dos grupos étnicos subalternizados, situando, portanto, a origem da Educação Popular no contexto dos grupos sociais não diferenciados por divisão de trabalho.¹⁴

Entre críticas e autocríticas sobre o que acontecia no Movimento de Educação Popular, deveria se interrogar sobre o despropósito do volume de estudos sobre a ideologia de determinados grupos sociais populares em oposição

13 BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, Imprensa oficial do estado de São Paulo, 2006. p. 515. [N 9, 6].

14 É difícil saber até onde devemos remontar no tempo para encontrar as origens da Educação Popular. De fato, todo recorte na história já corresponde a uma delimitação de um fenômeno, mas o que fazemos nesse momento é localiza-la dentro de uma perspectiva mais antropológica do que histórica.

à carência de trabalhos a respeito do processo de produção do saber popular. A Educação Popular que nasceu como aliada da Cultura Popular nem sempre se apresentava como conhecedora das representações simbólicas e da consciência dos setores populares. Caberia, então, a interrogar se por trás deste fato, não haveria o signo de uma tendência colonizadora da qual a Educação Popular não havia, ainda, conseguido se desvencilhar.

À época comparava uma compreensão que avaliava a Cultura Popular com graves resquícios de “alienação”, e também como negadora de direitos humanos por ser ela mesma vítima de uma forte imposição de conhecimentos, valores, formas de relacionamentos interpessoais etc. originada de um grupo considerado superior, de forma que essas desigualdades se traduziam na negação de identidades e na expressão da própria experiência no mundo. O/a educador/a popular corria o risco de colocar-se frente ao perigo de avaliar “o universo do saber popular como um lugar carente de lógica e de ordem, parte de uma trama desarticulada de cultura, definindo então sua tarefa como a de descobrir o que existe de autêntico nessa cultura, ou explicá-la com sua própria cultura de educador”, analisa Brandão.¹⁵

Frente a tal questão, a autocrítica que deveriam fazer-se os/as educadores populares/as era também de fundo antropológico. Seria imprescindível que tivessem diante de si algumas questões de fundo para a Educação Popular, para que se interroguem sobre a importância de compreender o modo como a “transferência” de conhecimentos nos sistemas sociais familiares ou extrafamiliares era articulada nesses grupos, e, em particular, as relações entre saber e poder.

O debate instaurado desde o campo antropológico dizia respeito ao que naquele momento, então, era compreendido como certo “desvencilhamento não assumido da realidade do outro”¹⁶ e que admitia, de certa forma, que os sujeitos fossem percebidos como nós desejamos. Deste modo o/a educador/a popular se sentiria livre e autorizado/a “para atuar sobre ele transformando-o segundo sua imagem e o horizonte que, *a priori*, minha consciência elegeu para ele”.¹⁷ Ou seja, a autocrítica deveria considerar nesse mapa de navegação a possibilidade e o risco de continuarmos colonizando, mesmo na língua e na cultura nativa, de modo análogo ao que fizeram os jesuítas com os povos originários.

A Educação Popular como movimento inclusivo, criativo e revolucionário, como se pretendia no Brasil e na América Latina, trouxe a exigência do

15 BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Estructuras sociales de reproduccion del saber popular*. Gajardo (edit.). Teoria e prática da educação popular. OEA-CREFAL-IDRC. Pátzcuo, Michoacán. 1985. p. 145.

16 BRANDÃO, 1985, p 145.

17 BRANDÃO, 1985, p 145.

reposicionamento da própria prática daqueles que produziam suas teorizações, escrevendo e reescrevendo sobre a Educação Popular entre e com os seus praticantes. Esse movimento culminou na criação de novos princípios e suscitou novos horizontes teóricos e metodológicos, vivenciados por meio de propostas praticadas pelos atores sociais que apresentavam seu desejo e expressavam seu papel transgressor e revolucionário por meio de composições conceituais como: *consciência histórica, processo humanizador da história, cultura popular, pedagogia do oprimido, educação libertadora, educação popular, investigação-ação-participativa, sociologia da libertação, teologia da libertação, política da libertação, teatro do oprimido, releitura latino-americana do marxismo, diálogo cristão-marxista, socialismo humanista, etc.*

Entretanto, já se encontravam em vigor certas formulações nos segmentos e organizações não hegemônicas da sociedade civil organizada e que eram comuns a esses grupos, tais como: *feminismo, feminismo libertário, indígenas, organizações indígenas e negras, movimento negro*, para citar alguns. A nosso ver, essas foram algumas questões que permaneceram na liminaridade e como fronteira prática e reflexiva, insuficientemente apreciadas pelos núcleos que refletiam e teorizavam o Movimento de Educação e Cultura Popular. Naquele contexto, os que precariamente chamamos aqui de “não universalizáveis” existiam e não deixaram de se articular (questões indígenas, de gênero, por exemplo). Encontravam-se presente e, no entanto, subsumidos/as no arcabouço teórico dos universalismos que ainda persistiam nas reflexões dos grupos de Educação Popular, não obstante os avanços alcançados.

Independentemente de suas limitações, a experiência do Movimento de Cultura e Educação Popular foi um contexto que nos ajudou a entender e reafirmar o mundo em suas diferenças, o que demandou o reconhecimento da diversidade étnica e cultural que nele habitam e são permanentemente re/elaboradas. Abranger o mundo em suas diferenças, como procurou realizar o Movimento de Cultura e Educação Popular, ensinou que a consciência se manifesta na vida e na prática das classes e dos diferentes grupos e segmentos sociais, antes que na claridade dos discursos. De tal maneira que, “entender a consciência nos termos em que vínhamos fazendo, denota um marcado corte iluminista”, como analisou Marco Raul Mejia.¹⁸

Entretanto, isso ainda não significou uma ruptura, mas antes um aprendizado de que a “consciência de ser oprimido” somente será alcançada por meio de ações coletivas e colaborativas que envolvam grupos sociais e étnicos diferenciados. Uma nova forma de ver-se e posicionar-se frente às situações de opressão guarda profunda relação com a retomada da palavra, o pronunciar a verdadeira palavra, sem o uso do espelho do colonizador/opressor.

18 MEJIA, Marco Raul. *Educación Popular: temas y problemas*. Tarea, Lima, 1988, p. 50.

Em Paulo Freire a palavra sempre teve centralidade especial, pois não há libertação sem a tomada da palavra que implica também a *palavração*. Porque a palavra é criadora e transformadora da vida e não há palavra verdadeira que não seja uma união inquebrantável entre ação e reflexão e, por fim, que não seja práxis. Daí porque dizer que a palavra verdadeira transforma o mundo.¹⁹ Ao participar de um seminário de Educação Cristã e Educação Popular na Bolívia, em 1987, ele diz:

Tenho a convicção de que nossas culturas populares são ricas em palavras, precisamente, na medida em que sua memória é oral [...]. O baile e o canto é exatamente um contexto teórico, e isso é o que os universitários não percebem; aquele é um contexto teórico, aquele corresponde a meu seminário na universidade, o teu seminário na universidade, não o fazes cada dia, mas quando o fazes, o fazes até o fim, para ensinar.²⁰

Retomar a palavra implica também reposicionar os conceitos para ampliar o escopo da reflexão, e isso exige que os conceitos sejam içados ao vento das pautas dos movimentos e das lutas sociais contemporâneas, o que demanda um especial percurso, e não abrir mão de considerar a consciência de um determinado “corpo oprimido”. Esse reposicionamento permite-nos associar, por exemplo, as lutas territoriais indígenas às lutas pela recuperação de um território, que também é um corpo e que não pode deixar de ser pensando como um corpo oprimido no contexto brasileiro e latino americano. Consideramos que são embates onde melhor se pode observar a analogia entre opressores e oprimidos, quando esta relação é extensiva, então, à própria Terra.

No corpo oprimido do território se revelam as interdições de uma consciência oprimida por meio das interdições das práticas culturais dos corpos humanos e não humanos cerceados que estão em seus movimentos, em seus deslocamentos, em suas expressões étnicas. E ali podemos reconhecê-lo como corpo oprimido, colonizado, que busca libertar-se, descolonizar-se por meio de suas culturas próprias, suas lutas e coexistência com outros corpos. Estes também são para Paulo Freire (1972) “Os esfarrapados do mundo”, e com quem, descobrindo-nos neles, com eles sofremos e com eles lutamos.²¹ Uma consciência crítica e questionadora certamente não deixaria de manifestar nesse corpo territorializado o seu desafio de resistir ao sistema de opressão e colonização, através de ações que assumem o corpo território como corpo étnico

19 FREIRE, Paulo. *Pedagogia del oprimido*. Biblioteca Mayor, Gajardo (edit.). Montevideo-Uruguay, 1972. p. 97-98.

20 PREISWERK, Matthias. Fe y Pueblo. *Revista ecumênica de reflexión teológica*. La Paz-Bolívia: CTP, números 16 y 17, octubre de 1987. p. 21-22.

21 FREIRE, Paulo. *Pedagogia del oprimido*. Biblioteca Mayor, Gajardo (edit.). Montevideo-Uruguay, 1972. p. 5.

em coexistência com o nosso corpo.²²

Nesse sentido dizemos que os movimentos territoriais atuais demandam uma relação com sua realidade histórica e ancestral, o que envolve assumir um corpo e um pertencimento étnico, como vêm ocorrendo com os povos indígenas e negros. Elevar esse corpo a uma condição de autonomia e liberdade exige um processo de libertação e superação da consciência oprimida e colonizada, a fim de elaborar uma consciência crítica que supere a sua condição de subalternidade.

Os termos do embate indígena colocados como demandas territoriais, culturais e por dignidade nos ajudam a ponderar sobre a agência que os humanos - os *universalizáveis* - assumiram e exerceram sobre a terra, a partir das conquistas e liberdades que lhes permitiu um entendimento que considera alguns humanos superiores aos outros humanos e aos demais seres de vida.

3. NAVEGAÇÃO DE CABOTAGEM – POLÍTICAS DE RESISTÊNCIAS COLABORATIVAS E CORPOS COLETIVOS

“O passado é o único que se encontra à nossa frente, o futuro está atrás, às nossas costas” (provérbio Aymara). Nesse sentido, os movimentos sociais atuais continuam a atualizar e expandir temas antes esboçados pelos grupos freireanos, e, ao mesmo tempo, os ressignificam. Muitos indícios e sinais nos chamam a olhar o passado onde encontram-se a origem das grandes contradições em nossas sociedades e sinalizam para as injustiças e desigualdades mais contundentes de nosso tempo.

Alguns temas caros aos estudos freireanos permanecem entre nós como bússolas apropriadas para nos manter *suleando*, com reconhecimento e respeito as culturas no Brasil e na América Latina em tempos de mar revolto: a *liberdade* como condição para uma vida democrática; o reconhecimento e originalidade da *cultura e do saber popular*; a *educação* como ato político (como produção e não como transmissão de conhecimentos); e, especialmente, a *recusa ao pensamento único*, em equivalência a reelaboração por Souza Santos; Meneses (2010) em *Epistemologias do Sul*.²³ Podemos dizer também, no sentido proposto por Clastres, citado por Brandão (2019), que Paulo Freire foi um “bom chefe”, ou, um “bom cacique” comparável ao que percorre entre os povos originários e que expressa a ideia de que não compete ao chefe ordenar ou aconselhar com as suas próprias

22 Reflexões sobre “consciência oprimida e corpo e território oprimidos” são desenvolvidas na tese de doutorado da autora deste artigo, a partir de pesquisas sobre as lutas territoriais indígenas do povo Tupinikim, no estado do Espírito Santo. A tese é orientada pelo professor Dr Erineu Foerste e coorientada pelo professor Dr. Carlos Rodrigues Brandão. A pesquisa encontra-se em curso no Programa de Pós Graduação em Educação da Universidade Federal do Espírito Santo, com defesa prevista em 2020.

23 SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (orgs.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2020.

palavras. Antes de tudo cabe ao bom chefe enunciar aos outros as palavras que todos conhecem e que qualquer um pode “dizer”.²⁴

No contexto do nascimento do Movimento de Cultura e Educação Popular, as palavras tal como as velas de um barco foram estendidas, içadas a favor do vento dos processos e saberes dos Movimentos de Culturas e Educação Popular. Essa condição foi decisiva para que as palavras fossem transmutadas em *palavração*, em potência para as reorganizações tanto práticas quanto conceituais a respeito do que é o “popular” e a “cultura”. Dada a importância e o alcance realizado pelo reposicionamento conceitual, *cultura* e *educação popular* puderam ser pautadas e re-significadas, tal qual em tempos atuais, nas trajetórias dos movimentos sociais, culturais e étnicos contemporâneos.

No início dos anos sessenta, o que mais reunia e congregava pessoas em frentes de luta popular não era propriamente a Educação Popular, mas sim a “cultura popular”, pensada naquele tempo como uma ação política emancipadora que se realizava através de uma interação entre diferentes atores culturais provenientes da academia, do meio das artes, de comunidades e movimentos populares. A própria expressão *educação popular* surgiu anos mais tarde quando as propostas de Paulo Freire se espalharam por toda a América Latina, ao final dos anos sessenta e especialmente na década de setenta.²⁵

Nesse sentido, podemos também dizer que a partir dos Movimentos de Cultura Popular foi estabelecida a possibilidade de fazer uma história a “contrapelo”²⁶, o que significou realizar interrupções conceituais e reposicionar as palavras, de modo que fossem positivadas e reconhecidas práticas e memórias dos/das envolvidos/as com o Movimento de Cultura e de Educação Popular no Brasil.

A palavra inautêntica é aquela com quem não se pode transformar a realidade e resulta da dicotomia que se estabelece entre seus elementos constitutivos: “De tal forma que se esgotada a palavra de sua dimensão ativa, se sacrifica também automaticamente a reflexão, transformando-se em palavrrório, em mero verbalismo.”²⁷

24 BRANDÃO, *A quem serve a educação*, 2019. Documento inédito elaborado para o *Tercer Encuentro Internacional de Educación Social*, realizado em Mendoza, Argentina, pela UNCuyo, entre 14 e 15 de março de 2019: “Pierre Clastres faz em *A sociedade contra o estado uma série de retomadas a respeito da “obrigação moral”* geradora da reciprocidade e, portanto, da possibilidade da sociedade, tal como pensada por Marcel Mauss. Clastres revisita a vigência da reciprocidade através da circulação de dons e contra-dons entre pessoas e coletivos de pessoas, para estabelecer uma ideia que parece também oportuna para pensarmos a educação.” (2019a., p. 3).

25 BRANDÃO, *A quem serve a educação*, 2019.

26 Uma referência a noção de História dos oprimidos desenvolvida por BENJAMIN, Walter. Sociologia. São Paulo: Ática, 1985. p. 156.

27 PREISWERK, 1987, p. 24. Documento de trabalho do seminário: Educación cristiana, Educación popular. Apresentação e seleção de trabalhos feita por Matthias Preiswerk na revista Fe y Pueblo.

A partir dos anos oitenta e noventa, os segmentos pouco visibilizados como coletivos no cenário da experiência de educação emergiram em um conjunto de movimentos, ocupando o espaço público. Assim também suas organizações se apresentam constituídas de novos/velhos protagonistas que levantaram suas bandeiras e agendas de lutas e re/significaram/ressignificam palavras e conceitos.

Na questão indígena, por exemplo, tivemos a *Marcha pela Dignidade e pelo Território*, organizada desde o Movimento Indígena Boliviano, em 1990, e seguido pelo Movimento Indígena Equatoriano, com a organização de uma marcha sob o mesmo mote. Em 1994, o Movimento Zapatista, em Chiapas, no México, também eclode com sua bandeira de luta pelo direito à dignidade, à autonomia e ao território. Uma distinção que se observa em relação a esses movimentos atuais aos anos setenta e oitenta, especialmente, é a emergência da diversidade de sujeitos de diferentes origens sociais, culturais e étnicas, dentre outras variantes e vocações.

Algumas características como a busca da construção de uma autonomia política e econômico-produtiva dos movimentos camponeses, por exemplo, permanecem marcantes. Eles fazem sua resistência permanecendo fiéis às criações de alternativas de produção, de economia solidária, de produção orgânica, dentre outras. Ao final, a demanda desse movimento é a construção de sua própria autonomia material e simbólica, não apenas em relação às forças capitalistas e neoliberais do mercado, mas também em relação a um Estado que tenta cercear as liberdades e as alternativas de resistência ao modelo capitalista explorador e excludente.

Em seus últimos escritos, Paulo Freire revisitou os tempos de antes quando a pedagogia-e-educação era pensada como uma dimensão da cultura que propiciou a recuperação da tradição original dos Movimentos de Cultura Popular dos anos sessenta no Brasil. Dessa forma, abriu-se um diálogo com e entre outras modalidades de educação e ação social vivenciados nesse contexto de experiência entre multi-interações e contribuições provenientes de pluri-diversas teorias e propostas. Permitiu também condições para ampliar olhares sobre questões como as ambientais, por exemplo, o que resultou em estratégias originais na pauta dos movimentos territoriais, em simbiose com estas.

Consideramos, por exemplo, o processo de politização da cultura que ao aprofundar-se colocou em destaque a memória, a tradição e a ancestralidade, e porque essas perspectivas entrelaçaram-se em questões camponesas, indígena, quilombola, afrodescendente, por exemplo, foram inseridas na dinâmica das lutas e ganharam espaço como fortes mobilizadoras de identidades étnicas e culturais.²⁸

28 Caracterização do movimento social com base em SOUZA SANTOS; MENESES, 2010.

Até os dias atuais, a construção de uma ideia de justiça e de cidadania continua a desafiar a pauta da Educação Popular da igualdade de gênero e da valorização das diferenças, e se apresenta como forte vetor crítico ao viés colonizante que não foi totalmente superado em importantes debates advindos desses campos.

Uma resistência que sirva a construção da democracia no Brasil, necessariamente não deveria abrir mão de cenários simbólicos como a educação. Entrementes, deveria avançar para outras modalidades de práticas pedagógicas que, embora próximas as que requerem um nicho próprio, como a educação indígena, quilombola, do campo, delas diferem porque sua ação não se dirige a um território geográfico-social e a seus sujeitos claramente definidos (índios, quilombolas, camponeses), e nem a um “campo social” como uma cidade. Uma variante de educação que carregue sentidos menos restritos ao curricular e escolar possível encontramos categorias como: *Educação para a Paz*, *Educação Ambiental*, *Educação e Direitos Humanos* e outras de semelhante abrangência. Algumas dessas categorias já ingressaram na escola, outras permanecem à sua margem, e, no entanto, têm originado movimentos e redes, não raro de abrangência internacional. Lembramos que a coexistência de modalidades de Educação e Cultura Popular com outras práticas criaram redes como o movimento de *educação ambiental popular no Brasil e na América Latina*.²⁹ De igual maneira, pensamos que não é verdadeiro que as “educações próprias”, que em um primeiro momento nos parecem restritas a um nicho étnico-social e geográfico reduzido se encontrem realmente limitadas a si mesmas.³⁰

Com a experiência do Movimento de Cultura e Educação Popular aprendemos que associações e redes colaborativas são potencialmente favoráveis às educações que apresentam uma vocação para os direitos humanos, sociais e culturais, direito ambiental e a paz, para ficarmos apenas em algumas possíveis e desejáveis interações. Ao menos no domínio das práticas pedagógicas, estamos mais aptas/os e abertas/os a descobrir que as teias e redes entre-nós, que saibam criar, consolidar e estender valem mais do que o isolamento, ou cada experiência

29 A partir deste ponto trazemos algumas considerações amparadas no texto de Carlos Rodrigues Brandão no documento: *A quem serve a educação*, escrito para o *Tercer Encuentro Internacional de Educación Social que se realizou em Mendoza, Argentina/ UNCUIYO*, de 14 e 15 de março de 2019.

30 Uma modalidade de educação de (e não para) indígenas que submete às suas culturas a educação proposta trazida pelos brancos. Ver *La Educación Propria – vivências y reflexiones – sistematización del proceso de educación propia en el territorio indígena del Departamento de Caldas*. Atualmente há iniciativas consolidadas entre comunidades de língua Pano na fronteira em Brasil, Bolívia e Peru; as primeiras universidades indígenas de povos dos altiplanos colombianos; ou a “Universidad Campesina” originada de um movimento camponês da Argentina, o MOCASE, são apenas alguns exemplos de iniciativas e alternativas ao mesmo tempo patrimoniais e pioneiras, de povos ou grupos que daqui em diante estaremos cada vez mais convocados a não ignorar.

em seu próprio e único cenário.³¹

Entretanto, devemos estar prontos/as para não abrir mão da autocrítica e reconhecer que a legitimidade e a inteireza de sistemas próprios de construção e partilha de saberes, de sentidos de significados e de valores, de pessoas, povos e culturas até aqui, de uma forma ou de outra - e com as mais variadas intenções e os mais confessáveis e ou inconfessáveis motivos – têm sido tutelados por nós, por nossas agências e por nossas *pedagogias destinadas a*.

Vivemos um afortunado momento da história em que os povos-testemunho cada vez mais se lançam à retomada da sua palavra, de modo que estão cada vez mais assumindo, por conta própria – com a nossa ajuda e apoio, quando somos convocados para tanto - a sua própria educação e que em algumas regiões da América Latina denominou-se “educação própria”. Sim. Para nós será imprescindível convocar todos e todas a tomarem a palavra, porque dizer a palavra, referida ao mundo que se quer transformar implica um encontro de homens e mulheres³² com os demais seres de vida de diferentes origens, para que transformações profundas se realizem.

REFERÊNCIAS

BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, Imprensa oficial do estado de São Paulo, 2006.

BENJAMIN, Walter *Sociologia*. São Paulo: Ática, 1985.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *A quem serve a educação*. Tercer Encuentro Internacional de Educación Social. UNCUIYO, Mendoza, Argentina. 14 e 15 de março de 2019 -. 2019a.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Cultura, saber e poder*. [inédito]. Curso de Maestria in Educación Popular, Universidad de Lujan. 2019b.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Diálogo entre cristãos e marxistas*. 2019c.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Estructuras sociales de reproduction del saber popular*. Gajardo (edit.). Teoria e prática da educação popular. OEA-CREFAL-IDRC. Pátzcuro, Michoacán. 1985.

31 BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *A quem serve a educação*. Tercer Encuentro Internacional de Educación Social. UNCUIYO, Mendoza, Argentina. 14 e 15 de março de 2019. 2019a. p. 14.

32 No escrito de Pedagogia da esperança, Freire (1992) reconhece que Pedagogia do Oprimido apresentava uma linguagem pouco inclusiva: “ao escrever esta Pedagogia da esperança, em que repenso a alma e corpo da Pedagogia do oprimido, solicitarei das casas editoras que *superem a sua linguagem machista*. E não se diga que este é um problema menor porque, na verdade, é um problema maior. Não se diga que, sendo o fundamental a mudança do mundo malvado, sua recriação, no sentido de fazê-lo menos perverso, a discussão em torno da superação da fala machista é de menor importância, sobretudo porque mulher não é classe social”. FREIRE, Paulo. *Pedagogia da Esperança: Um reencontro com a pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992, p. 68. Grifo nosso.

DUSSEL, Henrique. *História liberatinos: 500 anos de história da igreja na América Latina*. Henrique Dussel (org); [tradução: Rezende Costa]. Edições Paulinas, CEHILA. São Paulo, 1992.

FÁVERO, Osmar. (Org) *Cultura popular, Educação popular - Memória dos anos 60*. São Paulo: Paz e Terra, 1983.

FREIRE, Paulo; Antonio FAUNDEZ. *Por uma pedagogia da pergunta*. São Paulo: Paz e Terra. 1985.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia da Esperança: Um reencontro com a pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia del oprimido*. Biblioteca Mayor, Gajardo (edit.). Montevideo-Uruguay, 1972.

FREIRE, Paulo. *Ação cultural para a liberdade e outros escritos*. Ed. Paz e Terra: Rio de Janeiro, 1976.

MEJIA, Marco Raul. *Educación Popular: temas y problemas*. Tarea, lima, 1988.

PREISWERK, Matthias. Fe y Pueblo. *Revista ecumênica de reflexión teológica*. La Paz-Bolívia: CTP, números 16 y 17, octubre de 1987.

PREISWERK, Matthias. *Educación Popular y Teología de la Liberación*. CELADEC. Argentina, 1995.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (orgs.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2020.

A EFETIVAÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS NO ESTADO DO ESPÍRITO SANTO: UM POUCO DA LUTA HISTÓRICA (ENSAIO)

Gilmar Ferreira de Oliveira

Giovanni Livio

Para compreender a luta por direitos humanos no estado do Espírito Santo precisamos recuperar alguns fatos históricos, ainda que recentes. A ditadura militar e civil deixou marcas profundas em homens e mulheres capixabas. Ela sequestrou, torturou, desapareceu e matou vários capixabas, como foi o caso do Advogado Orlando Bonfim Filho desaparecido e que, ainda hoje, a família espera que o Estado Brasileiro entregue seu corpo para poder fazer o seu sepultamento. Muitos outros casos são narrados no Livro “Memoria de uma Guerra Suja” e as “Ditaduras não São Eternas”.¹

Na década de 1970, Ewerton Montenegro Guimarães, advogado e militante dos direitos humanos, escreveu um livro que denunciava existência de “Esquadrões da Morte” atuando em nosso Estado.²

No final da década de 1980 foi criado no Brasil e, com forte atuação na região Norte do ES, a UDR - União Democrática Ruralista, formada por fazendeiros que combatia com violência os movimentos sociais que lutavam pela reforma agrária e, na mesma época, vários militantes dessa luta, vinculados aos sindicatos rurais e à luta pela terra foram barbaramente assassinados. Podemos citar o Purinha e o Léo, como exemplo. No dia 23 de dezembro 1989 foi assassinado, em Vila Velha - ES o Padre Gabriel Felix Roger Maire.³ Nesse mesmo período o ambientalista Canela Verde, Paulo Cesar Vinha, teve sua vida ceifada no areal em Vila Velha.⁴ Ainda

1 GABRECHT, Ana; PEREIRA, Valter Pires; OLIVEIRA, Ueber José de (textos). *Ditaduras não são eternas: memórias da resistência ao golpe de 1964, no Espírito Santo*. In: PEREIRA, Valter Pires; MARVILLA, Miguel (Org). Vitória: Flor&Cultura: Assembléia Legislativa do Estado do Espírito Santo, 2005. [Online]

2 GUIMARÃES, Ewerton Montenegro. *A chancela do crime: a verdadeira história do esquadrão da morte*. Rio de Janeiro: âmbito cultural, 1978.

3 Assassinato do Padre Gabriel completa 30 anos sem esclarecimento. *Século Diário*, 23 dez. 2019. Disponível em: <https://www.seculodiario.com.br/justica/assassinato-do-padre-gabriel-completa-30-anos-sem-esclarecimento>. [Online].

4 SANTOS, João Pedro Barbosa dos. *Conheça a história de Paulo César Vinha, biólogo assassinado em Guarapari*. Portal 27, 01 maio 2021. <https://www.portal27.com.br/conheca-a-historia-de-paulo-cesar-vinha-biologo-assassinado-em-guarapari/>. [Online].

nesse mesmo período foi denunciada a existência de uma organização Chamada OPM - Organização Pena de Morte, que tinha como objetiva matar supostos “bandidos” e era formada por “justiceiros”.

Em 1991 os meninos de rua se organizavam em todo o Brasil e, aqui no Espírito Santo, ficou conhecido o garoto Jean Alves da Cunha, que tinha facilidade de liderança na organização dos garotos, sendo eleito para participar de uma conferência nacional em Brasília e, para tristeza, poucos antes de viajar ele foi brutalmente assassinado a tiros em Vitória.⁵

Nesses anos sombrios outros meninos e meninas de rua foram assassinados em Vitória, sendo então notado que esta realidade se estendia a grande maioria das capitais brasileiras. O congresso nacional decidiu por instalar uma CPI para investigação destes fatos e, vindo ao Espírito Santo, comprovou que estas mortes, de menores, tinham características típicas de atuação de grupos de extermínio.

Pela primeira vez em sua história, o Espírito Santo é contemplado, no ano de 1991 com a visita de um papa, e o Papa Joao Paulo II. Através do Arcebispo dom Silvestre Scandian, o mesmo recebeu um dossiê elaborado pela sociedade civil relatando a dura e apavorante realidade de violência que a população capixaba vivia. Revelações jornalísticas e de autoridades deste período, e devidamente denunciadas no dossiê entregue ao papa, dão conta da infiltração do crime organizado nas estruturas dos poderes constituídos: Legislativo, Executivo e Judiciário.

Ainda no ano de 1991, Nelson Mandela, ex-prisioneiro político, prêmio Nobel da Paz e presidente da África do Sul, visita o Espírito Santo e é recebido por uma multidão no estádio Engenheiro Araripe. Nosso estado, pela primeira vez era governado por um negro, o senhor Albuino Azevedo. Uma frase dita pelo presidente Mandela marcou sua visita: “O povo do Espírito Santo está inteiramente conosco nessa luta pela libertação da África do Sul e com seu apoio não há dúvidas que vamos vencer”.⁶

Outro fato marcante da situação de violência no estado é que, em razão de investigações que estavam ocorrendo contra o crime organizado, em março de 2003 o Juiz Alexandre Martins de Castro Filho, da vara de execuções penais foi brutalmente assassinado em Vila Velha, com o claro intuito de parar as investigações.⁷

5 AISSA, Susi. Justiça garante investigação sobre crime organizado no Espírito Santo. Folha de São Paulo, São Paulo, quinta-feira, 14 de julho de 1994. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/1994/7/14/brasil/29.html>. [Online].

6 A GAZETA. 1991: o ano em que o ES recebeu o papa, Mandela e príncipe Charles. A gazeta, 18 out. 2021. Disponível em: <https://www.agazeta.com.br/capixapedia/1991-o-ano-em-que-o-es-recebeu-o-papa-mandela-e-principe-charles-1021>. [Online].

7 VERLI, Caique. Caso Alexandre Martins: julgamento do juiz Leopoldo é marcado 18 anos após o crime 15 jun. 2021, *TV Gazeta*. Disponível em: <https://g1.globo.com/es/espírito-santo/noticia/2021/06/15/caso-alexandre-martins-julgamento-de-juiz-leopoldo-e-marcado-18-anos-apos-o-crime-no-es.ghml>. [Online].

O PRONASCI (Programa nacional de segurança pública com cidadania) instituído pela lei 11.530 de 2007, pela primeira vez introduziu uma forte tentativa nacional ao combate real da criminalidade presente em todo o país.⁸ Em 16 de dezembro de 2009, o Ministério da Justiça incluiu mais 24 municípios de diversas regiões do país ao Programa Nacional de Segurança Pública com Cidadania – PRONASCI.

Em 2017 uma greve da polícia militar do estado do Espírito Santo fez explodir o índice de assassinatos que, em 22 dias de greve, contabilizou 219 mortes violentas.⁹ É importante destacar, neste cenário, a luta da Comissão de Justiça e Paz da Arquidiocese de Vitória - CJP e dos seus membros, ao longo dos últimos 40 anos.¹⁰ A Comissão de Justiça e Paz é uma instituição nacional, ligada a Igreja Católica Apostólica Roma, uma das mais antigas instituições a tomar parte na luta do povo Brasileiro em favor da democracia e contra o estado de exceção, no período da ditadura militar e civil, lutou contra todos os tipos de opressão contra trabalhadores, presos e marginalizados da sociedade. No ES, a atuação desta instituição destacou-se no enfrentamento que teve aos esquadrões da morte na década de 70 e o enfrentamento ao crime organizado que culminou com a extinção da Scuderie Detetive Le Cocq (nome de fachada utilizado para a organização de grupos de extermínio e fuzilamento. A história desses grupos de extermínio começou nos primeiros anos de ditadura militar instalada depois do golpe de 1964. Esses grupos foram criados para atacar os trabalhadores, suas organizações e seus líderes como forma de sustentar a política do regime.¹¹

Em protesto ao arcebispo, no entanto, por sua clara aliança ao então líder religioso o senador Magno Malta (PR), contra a descriminalização e legalização do aborto no Brasil, o presidente da Comissão de Justiça e Paz, Bruno Toledo, entregou uma carta de demissão ao arcebispo Dom Luiz.¹² Defensor declarado

8 BRASIL Lei nº 11.530, de 24 de outubro de 2007. Institui o Programa Nacional de Segurança Pública com Cidadania - PRONASCI e dá outras providências. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/lei/111530.htm. [Online].

9 G1 – ES. Atlas da Violência: greve da PM fez subir número de mortes violentas no ES em 2017, *G1 – ES*, 06 jun. 2019. Disponível em: 1.globo.com/es/espírito-santo/roda-de-boteco/2019/noticia/2019/06/06/atlas-da-violencia-greve-da-pm-fez-subir-numero-de-mortes-violentas-no-es-em-2017.ghtml. [Online]

10 HERKENHOFF, João Baptista. Comissão Justiça e Paz da Arquidiocese de Vitória completa 40 anos. *Jornal Grande Bahia*, 1 de outubro de 2018. Disponível em: <https://www.jornalgrandebahia.com.br/2018/10/comissao-justica-e-paz-da-arquidiocese-de-vitoria-completa-40-anos-por-joao-baptista-herkenhoff/>. [Online].

11 BITTENCOURT, Matheus Boni. As políticas da insegurança : da Scuderie Detetive Le Cocq às masmorras do novo Espírito Santo. Vitória: Universidade Federal do Espírito Santo, 2014. Disponível em: <https://repositorio.ufes.br/bitstream/10/1132/1/Dissertacao.Matheus%20Boni.pdf>. Acesso em: 25 jun. 2022.

12 Carta de renúncia de Bruno Toledo! Disponível em: <https://wp.adufes.org.br/wp-content/uploads/2018/08/Carta-de-renncia-de-Bruno-Toledo.pdf>. [Online].

da pena de morte e da redução da maioria penal, o ultraconservador senador capixaba Magno Malta foi recebido na Cúria Metropolitana por Dom Luiz Mancilha. Após o encontro, o Arcebispo publicou foto em redes sociais ao lado do político e conclamou os fiéis a fazer boicote de votos à proposta da descriminalização do aborto até a 12ª semana, projeto que está em debate no Supremo Tribunal Federal (STF).¹³

Após a polêmica com o Magno Malta, Dom Luiz Mancilha extinguiu¹⁴, no dia 03 de agosto de 2018, a Comissão de Justiça e Paz (CJP) da Arquidiocese de Vitória.¹⁵ A extinção drástica e unilateral da CJP, formada por um grupo plural e protagonista das lutas democráticas da defesa da vida das mulheres, da negritude, da população LGBT, que são as principais vítimas da violência patriarcal, praticada pelo Estado. Com este ato, o arcebispo interrompeu uma longa história de luta e protagonismo em favor dos mais pobres, excluídos econômica, política e socialmente pelas elites e pelo poder público no ES. Extinguir a CJP foi como extinguir um pedaço da história do povo capixaba, das suas lutas e de seu legado para o futuro.

DIREITOS HUMANOS E LUTA POLITICA MILITANTE

São muitas as concepções de Direitos Humanos, mas se torna necessário fazer a conjugação dos aspectos éticos, jurídico, político, filosófico, poético e militante, para dar um novo sentido orgânico, leve e prazeroso às lutas sociais. Discordamos das pessoas defensoras dos “Humanos Direitos”. Defendemos a Universalidade, Exigibilidade, Judicialidade, Irrenunciabilidade e Imprescritibilidade dos Direitos Humanos como princípios e características. Nos colocamos em oposição à ideia de que existam os Humanos Direitos para os que pagam impostos e estudam e não cometem atos infracionais. Não cumprem medidas de privação de liberdade e não lhes falta o Básico. Para esta concepção, os demais são os ausentes de direitos.

Somos contra, também, àqueles/as que pensam que a atuação do Estado na nossa sociedade se dá com a presença e ação das forças armadas, a exemplo

13 NUNES, Jade. Magno Malta se encontra com arcebispo para discutir aborto. Reunião causou controvérsia no meio católico e resultou em uma renúncia. *Pleno.news*. 03 ago. 2018. Disponível em: <https://pleno.news/brasil/magno-malta-se-encontra-com-arcebispo-para-discutir-aborto.html>. [Online].

14 REDAÇÃO DE A GAZETA. Após polêmica com Magno, arcebispo extingue a Comissão Justiça e Paz. *A Gazeta*. 4 de agosto de 2018. Disponível em: <https://www.agazeta.com.br/es/gv/apos-polemica-com-magno-arcebispo-extingue-a-comissao-justica-e-paz-0818>. [Online].

15 DIRETORIA ADUFES (Associação dos Docentes da UFES). Nota de Repúdio à extinção da Comissão de Justiça e Paz da Arquidiocese de Vitória. Adufes. 7 ago. 2018. Disponível em: <https://wp.adufes.org.br/2018/08/nota-de-repudio-a-extincao-da-comissao-de-justica-e-paz-da-arquidiocese-de-vitoria/>. [Online].

das ondas de ação de “defesa Social” que adotam as práticas repressivas e violadoras dos direitos das pessoas. Destacamos com tristeza alguns aspectos dessa atmosfera conservadora que atinge o mundo e se abate sobre nossas cabeças em nosso estado e país: o fundamentalismo religioso que continua matando pessoas e patrimônios no Brasil; no auto proclamado Estado Islâmico; o Terrorismo na Europa; as Guerras em todos os continentes; a fome que continua matando centena de milhares de crianças em todo mundo; o trafico de pessoas no mundo; o trafico de drogas; o trabalho escravo que submete adultos e crianças as mais terríveis das violências; a violência cometida por agentes do Estado armado; a tragédia do sistema penal brasileiro e mundial que ainda utiliza da tortura física e psicológica, com tratamento cruéis e degradantes que, aliados às más condições físicas, estruturais, superlotação para obtenção de provas, tão presentes no sistema prisional e socioeducativo.

A morosidade, o julgamento dos supostos atos cometidos por adolescentes com o olhar no antigo “Código de menores” e ou no Código Penal adotados pelo sistema de justiça e segurança, conjugados com o excesso de recursos protelatórios, corrobora com o aumento vertiginoso da violência, promove a segregação, o encarceramento em massa de pessoas e ampliam os conflitos no campo que atinge as populações Indígenas, Quilombolas e os/as trabalhadores/as rurais sem terra, que lutam pela terra e dignidade de trabalho sendo que muitos morrem debaixo das lonas, nos acampamentos, aguardando receber um pedaço de terra.

Os direitos humanos são direitos inerentes a todos os seres humanos, independentemente de raça, sexo, nacionalidade, etnia, idioma, religião ou qualquer outra condição. Os direitos humanos incluem o direito à vida e à liberdade, à liberdade de opinião e de expressão, o direito ao trabalho e à educação, entre e muitos outros. Todos merecem estes direitos, sem discriminação. A Declaração Universal dos Direitos Humanos (DUDH) foi adotada em 10 de dezembro de 1948.

Podemos citar algumas pessoas que com sua história e coragem assumiram a luta pelos direitos humanos: Mandela que escrevia cartas da cadeia e conseguiu unir seu país e sensibilizar o mundo contra o Apartheid; a Irmã Dorothy Stang, Missionaria Americana, assassinada defendendo a Amazônia e seu povo; Chico Mendes, o Seringueiro, que em 1975, aos 31 anos, deu início a sua atuação como sindicalista e ativista em defesa da Floresta Amazônica; Marielle Franco, mulher, lésbica, negra, vereadora no Rio de Janeiro, defensora dos direitos Humanos, marcadamente em defesa do povo negro, pobre. A vereadora Marielle lutou de forma contundente, contra o Estado penal, intervenção federal no Rio de Janeiro, contra o extermínio da juventude negra, o encarceramento em massa e a criminalização da pobreza.

No estado do Espírito Santo podemos lembrar cidadãos que assumiram as lutas sociais: Augusto Ruschi, Everton Montenegro, os bispos Dom Luiz Gonzaga Fernandes e Dom João Batista da Motta e Albuquerque; Jean Alves da Cunha, Paulo Cesar Vinha, padre Gabriel Maire e, o ainda vivo e grande jurista, João Batista Herkenhoff, com suas sentenças contundentes em defesa da vida. É em homenagem a todxs essxs referências que nossas lutas devem ocorrer todos os dias pela promoção, proteção, defesa, efetivação, reparação e realização dos Direitos Humanos no solo capixaba.

MAS OS DIREITOS HUMANOS NÃO NASCERAM OU FORAM CRIADOS AGORA

Por volta de 1.700 A.C. surgiu uma das primeiras e mais concretas manifestações do reconhecimento dos direitos humanos: Hamurabi, o então rei da Mesopotâmia, compilou um código escrito de leis. O Código de Hamurabi, talhado em pedra, é um dos conjuntos de leis escritas mais antigos já encontrados, e pode ter sido o primeiro a prever direitos comuns a todos os homens, tais como a vida, a propriedade, a honra, a dignidade, a família e, principalmente, a supremacia das leis em relação aos governantes.

No século XVIII a revolução Francesa e suas as ideias Iluministas de Liberdade, Igualdade e Fraternidade e Inconfidência Mineira marcam as lutas pelos direitos humanos. Após a segunda guerra mundial, a Declaração Universal dos Direitos Humanos foi proclamada pela Assembleia Geral das Nações Unidas em Paris, em 10 de dezembro de 1948.

Na II Conferência Internacional de Direitos Humanos de 1993, ocorrida em Viena, foi definitivamente legitimada a noção de indivisibilidade dos direitos humanos, cujos preceitos devem se aplicar tanto aos direitos civis e políticos quanto aos direitos econômicos, sociais e culturais. A Declaração de Viena também enfatiza os direitos de solidariedade, o direito à paz, o direito ao desenvolvimento e os direitos ambientais. Esta conferência reafirmou como princípios a universalização dos Direitos humanos que garantam sua indivisibilidade, interdependência, transversalidade e intersetorialidade. Além de considerar a democracia um valor supremo define a laicidade do Estado. São valores civilizatórios.

A Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948 em seu preâmbulo destaca o compromisso e a importância da Educação como Direito humano Universal, por isso mesmo, nossas conferências municipais e estaduais devem exigir a erradicação do analfabetismo. O Brasil e o Espírito Santo não podem permitir que pessoas permaneçam na escuridão do analfabetismo, mas para além disso, é necessário arrancar o compromisso com a implementação do

plano estadual de Educação, iniciando o processo de alfabetização já na tenra idade, tendo assim o compromisso de construir uma cultura de valorização dos Direitos humanos.

Proclamar a Declaração Universal dos Direitos da Pessoa Humana como um ideal comum a ser atingido por todos os povos nações, a fim de que todos os indivíduos e todos os órgãos da sociedade, tendo-a constantemente no espírito, se esforcem, pelo ensino e pela educação. Desenvolver o respeito a esses direitos e liberdades e promover, medidas progressivas de ordem nacional e internacional. o reconhecimento e a aplicação universal e efetiva dos Direitos Humanos, tanto entre as populações dos próprios Estados-membros como entre os povos dos territórios colocados sob a sua jurisdição, necessitar ser missão cotidiana.

No estado do Espírito Santo, lutamos pela construção e a implementação do Programa Estadual de Direitos Humanos e do Plano Estadual de Educação em Direitos Humanos, pois se configuram um marco histórico no fortalecimento das lutas sociais além de ser um norteador para a formação de uma sociedade que defenda e assegure os direitos de todos os/as cidadãos e cidadãs. Plano Estadual de Educação em Direitos Humanos possui cinco eixos formadores, para que os direitos humanos sejam ensinados e permaneçam sempre presentes na vida dos cidadãos. Estes dois documentos têm como base as suas respectivas versões nacionais, sendo extraídos os eixos e adaptados à realidade capixaba. São eles:

- I- Educação Básica;
- II- Educação Superior;
- III- Educação não formal ou não escolar;
- IV- Educação dos Profissionais dos Sistemas de Justiça e Segurança e do poder público em geral;
- V- A mídia como parte do campo da educação.

Por sua vez, o Programa Estadual de Direitos Humanos segue outros seis eixos que atribuem ao documento os aspectos necessários à sociedade para o enfrentamento à violação dos Direitos Humanos:

- I - Inteiração Democrática entre Estado e Sociedade Civil;
- II - Desenvolvimento e Direitos Humanos;
- III - Universalização dos Direitos e Combate às Desigualdades;
- IV - Segurança Pública, Acesso à Justiça e Combate à Violência;
- V - Educação, Cultura e Pesquisa em Direitos Humanos;
- VI - Direito à Memória e à Verdade.¹⁶

16 SECRETARIA ESTADUAL DOS DIREITOS HUMANOS. Plano Estadual de Educação em Direitos Humanos e Programa Estadual de Direitos Humanos. Disponível em: <https://sedh.es.gov.br/plano-estadual-de-educacao-em-direitos-humanos-e-programa-estadual-de-direitos-humanos>. [Online].

Para muito além de programas institucionais e ou aumento de aparatos é preciso lembrar sempre que ao Estado cabe promover, prevenir, reparar, e garantir a efetivação e realização dos Direitos Humanos. As políticas de Estado devem ser orientadas pelo respeito aos Direitos Humanos, compreendendo que, a violência, é um fenômeno multicausal, de variadas tipologias cometida também pelo Estado. Neste sentido, somos desafiados/as a enfrentar o encarceramento em massa, o extermínio da juventude e, em especial a juventude negra, a criminalização da pobreza e dos movimentos sociais, a violência e o assassinato das mulheres – feminicídio, entre outras realidades.

O conjunto de propostas contidas nos dois documentos são peças fundamentais para a construção de parâmetros concretos e civilizados para apontarmos um novo horizonte onde as violações percebidas no passado não se reproduzam no presente, para que assim possamos inaugurar uma nova era pautada pelo fomento da cultura da paz e, principalmente, pela compreensão e solidariedade. Estes documentos foram ratificados em audiências públicas e na conferência estadual de direitos humanos com a participação da sociedade civil e dos Órgãos de Estado.

É importante lembrar que o Brasil inteiro se mobilizou exigindo a verdade sobre as graves violações de Direitos Humanos praticados pela Ditadura Militar que vigorou no Brasil de 1964 a 1985. O relatório final produzido pela Comissão Nacional da Verdade trouxe 29 recomendações que passaram a ser recomendações do Estado Brasileiro para todos os Órgãos Estatais e entes Federados que também servirão de Base para a Conferência Nacional e devem ser reafirmadas.

A Sociedade civil se fez, ainda, protagonista, em diversos momentos que marcaram a nossa história recente. Fomos contundentes na luta antimanicomial e em defesa da política de saúde mental; contra as violências e os assassinatos que vitimam a População em Situação de Rua: Mulheres, Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transexuais, Jovens negros/as, trabalhadores/as pobres, contra o trabalho escravo e em defesa dos/as migrantes e refugiados.

No entanto, no início do século XXI, estamos assistindo emergir as contradições estruturais da sociedade brasileira e capixaba que vem revelando práticas ainda mais ortodoxas do antidireitos humanos. Isso demonstra que as lutas pelos Direitos Humanos continuam tendo desafios imensos. A construção de condições efetivas para enfrentá-las, se dará com o acatamento das pautas centrais pelos governos e pelos demais órgãos públicos.

Não podemos ficar refratários e reféns das vozes que ecoam dos esgotos da política nacional, e também capixaba, destilando ódio, preconceito racismo, machismo e a LGBTfobia. Essas mesmas vozes encontram respaldo nos setores

atrasados da mídia sensacionalista que corrobora para o agravamento de manifestações odiosas contra os negros, os pobres, as mulheres, os jovens e a população LGBT.

Assistimos ainda, uma campanha midiática da construção do medo que nos leva a ficar prisioneiros em nossas próprias casas e tem como objetivo tirar os/as militantes dos Direitos Humanos das ruas e das praças. Por vezes assistimos o poder público desativando equipamentos públicos e comunitários, legitimados pelo bombardeio que somos submetidos e que servem aos interesses da indústria do armamento, das armas letais e da indústria bélica.

UM POUCO SOBRE OS DHESCAS - DIREITOS HUMANOS, ECONÔMICOS, SOCIAIS, AMBIENTAIS E CULTURAIS

Dentre os Direitos Econômicos Sociais, culturais e Ambientais é preciso discutir a crise hídrica que assola o País e atinge o todo o estado do Espírito Santo. A luta contra o “Pó Preto” da sociedade capixaba encontra respaldo na Declaração Universal dos Direitos Humanos, uma vez que esta nos desafia a lutar pelo direito ao meio ambiente com a ar puro para respirar e água potável para o nosso uso e consumo.

Por anos as entidades ambientais têm denunciando o “Pó Preto” da Vale e suas consequências para a saúde e na vida dos moradores da Grande Vitória e, no entanto, a resposta é sempre a mesma: “Estamos cumprindo a legislação Ambiental e os Pactos internacionais”. Curiosamente, quando a polícia federal mostrou a máquina de propriedade da vale jogando pó de minério no mar, na praia de Camburi, em Vitória, a empresa diz que “a areia preta que é vista na praia de Camburi é areia Monazítica.”

O rompimento da Barragem do Fundão, em Mariana/MG, pertencente à Samarco, Vale e BHH Biliton não pode ser considerado um acidente, uma vez que 17 vidas foram ceifadas, sendo que duas pessoas continuam desaparecidas (somando 19 pessoas) e milhares de famílias foram atingidas e viram sua história, seus bens, sua identidade serem carregadas pela lama. A bacia hidrográfica e a biodiversidade do Rio doce foi também assassinada. Este é um crime de dimensão Planetária.

Assistimos a grande tragédia da descartabilidade da vida humana, manifesto no vertiginoso aumento do feminicídio, extermínio da juventude e, em especial negra e pobre, e ao aumento da violência e assassinatos cometidos por agente do aparelho de segurança estatal. Essa realidade é fortemente agravada e vinculada a um excludente modelo de socialização das riquezas que exige de todos nós, sociedade e Estado, a construção de um novo paradigma de segurança pública, e fortalecer as políticas de desarmamento – luta que vem sendo travada

pelos Movimentos de Direitos Humanos no Espírito Santo há tempos, sobretudo durante a Campanha Pelo Desarmamento realizada nas vésperas do Referendo de 2005. O fácil acesso as armas no Brasil ainda é uma realidade infeliz que merece maior atenção do Estado e da sociedade como um todo.

É preciso, então, enfrentarmos o fenômeno da violência, construindo mecanismos que possibilitem o surgimento de uma cultura de paz com a total erradicação da Tortura e do Trabalho Escravo, pautada na defesa da vida, no respeito à diversidade e aos direitos humanos. O fortalecimento da luta pelos Direitos Humanos no Brasil e no Espírito Santo passa pela ampliação do compromisso da ação pública estatal com mecanismos fortes de implementação das políticas públicas de Direitos Humanos e da maior presença da sociedade civil na sua elaboração implementação, fiscalização e controle.

Quem participa e luta, decide, conquista, supera, revigora muda e faz a história. A conjugação dos aspectos Éticos, filosóficos, poéticos, históricos culturais políticos e militância faz a gente chegar à conclusão de que a nossa utopia é concreta, transformadora e real.

REFERÊNCIAS

- A GAZETA. 1991: o ano em que o ES recebeu o papa, Mandela e príncipe Charles. *A gazeta*, 18 out. 2021. Disponível em: <https://www.agazeta.com.br/capixapedia/1991-o-ano-em-que-o-es-recebeu-o-papa-mandela-e-principe-charles-1021>. Acesso em: 18 jun. 2022.
- AISSA, Susi. *Justiça garante investigação sobre crime organizado no Espírito Santo*. Folha de São Paulo, São Paulo, quinta-feira, 14 de julho de 1994. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/1994/7/14/brasil/29.html>. Acesso em: 18 jun. 2022.
- ASSASSINATO DO PADRE GABRIEL completa 30 anos sem esclarecimento. *Século Diário*, 23 dez. 2019. Disponível em: <https://www.seculodiario.com.br/justica/assassinato-do-padre-gabriel-completa-30-anos-sem-esclarecimento>. Acesso em: 18 jun. 2021.
- BITTENCOURT, Matheus Boni. *As políticas da insegurança: da Scuderie Detetive Le Cocq às masmorras do novo Espírito Santo*. Vitória: Universidade Federal do Espírito Santo, 2014. Disponível em: <https://repositorio.ufes.br/bitstream/10/1132/1/Dissertacao.Matheus%20Boni.pdf>. Acesso em: 25 jun. 2022.
- BRASIL *Lei nº 11.530, de 24 de outubro de 2007*. Institui o Programa Nacional de Segurança Pública com Cidadania - PRONASCI e dá outras providências. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/lei/11530.htm. Acesso em: 19 jun. 2022.
- CARTA de renúncia de Bruno Toledo! Disponível em: <https://adufes.org.br/wp-content/uploads/2018/08/Carta-de-renncia-de-Bruno-Toledo.pdf> [Online].

CASA DOS DIREITOS. Casa dos Direitos do Espírito Santo “aAdvogado Ewerton Montenegro Guimarães”. Secretaria dos Direitos Humanos (SEDH). Disponível em: <https://sedh.es.gov.br/casa-dos-direitos>. [Online].

DIRETORIA ADUFES (Associação dos Docentes da UFES) . Nota de Repúdio à extinção da Comissão de Justiça e Paz da Arquidiocese de Vitória. Adufes. 7 ago. 2018. Disponível em: <https://wp.adufes.org.br/2018/08/nota-de-repudio-a-extincao-da-comissao-de-justica-e-paz-da-arquidiocese-de-vitoria/>. Acesso em: 15 jun. 2022.

GUIMARÃES, Ewerton Montenegro. *A chancela do crime: a verdadeira história do esquadrão da morte*. Rio de Janeiro: âmbito cultural, 1978.

G1 – ES. *Atlas da Violência: greve da PM fez subir número de mortes violentas no ES em 2017*, G1 – ES, 06 jun. 2019. Disponível em: [1.globo.com/es/espírito-santo/roda-de-boteco/2019/noticia/2019/06/06/atlas-da-violencia-greve-da-pm-fez-subir-numero-de-mortes-violentas-no-es-em-2017.ghtml](https://g1.globo.com/es/espírito-santo/roda-de-boteco/2019/noticia/2019/06/06/atlas-da-violencia-greve-da-pm-fez-subir-numero-de-mortes-violentas-no-es-em-2017.ghtml). Acesso em: 19 jun. 2022.

HERKENHOFF, João Baptista. Comissão Justiça e Paz da Arquidiocese de Vitória completa 40 anos. *Jornal Grande Bahia*, 1 de outubro de 2018. Disponível em: <https://www.jornalgrandebahia.com.br/2018/10/comissao-justica-e-paz-da-arquidiocese-de-vitoria-completa-40-anos-por-joao-baptista-herkenhoff/>. Acesso em: 19 jun. 2022.

NUNES, Jade. Magno Malta se encontra com arcebispo para discutir aborto. Reunião causou controvérsia no meio católico e resultou em uma renúncia. *Pleno.news*. 03 ago. 2018. Disponível em: <https://pleno.news/brasil/magno-malta-se-encontra-com-arcebispo-para-discutir-aborto.html>. Acesso em: 15 jun. 2022.

PEREIRA, Valter Pires; MARVILLA, Miguel (Org). *Ditaduras não são eternas: memórias da resistência ao golpe de 1964, no Espírito Santo*. Ditaduras não são eternas: textos de Ana Gabrecht, Valter Pires Pereira, Ueber José de Oliveira. Vitória: Flor&Cultura: Assembléia Legislativa do Estado do Espírito Santo, 2005.

SANTOS, João Pedro Barbosa dos. *Conheça a história de Paulo César Vinha, biólogo assassinado em Guarapari*. Portal 27, 01 maio 2021. <https://www.portal27.com.br/conheca-a-historia-de-paulo-cesar-vinha-biologo-assassinado-em-guarapari/>. Acesso em: 18 jun. 2022.

SECRETARIA ESTADUAL DOS DIREITOS HUMANOS. Plano Estadual de Educação em Direitos Humanos e Programa Estadual de Direitos Humanos. Disponível em: <https://sedh.es.gov.br/plano-estadual-de-educacao-em-direitos-humanos-e-programa-estadual-de-direitos-humanos>. Acesso em: 22 fev. 2023.

VERLI, Caíque. Caso Alexandre Martins: julgamento do juiz Leopoldo é marcado 18 anos após o crime 15 jun. 2021, *TV Gazeta*. Disponível em: <https://g1.globo.com/es/espírito-santo/noticia/2021/06/15/caso-alexandre-martins-julgamento-de-juiz-leopoldo-e-marcado-18-anos-apos-o-crime-no-es.ghtml>. Acesso em:, 18 jun. 2022.

POSFÁCIO

Sandra Maria Machado

Geisa Hupp Fernandes Lacerda

A obra “(Re)existências em Diálogos Plurais no Grupo de Pesquisa REGEVIDHE em Perspectiva” chega ao fim, mas está longe de se encerrar. Pelo contrário, ela abre caminhos, provoca movimentos de continuidade e convida a novos começos. Entre saberes diversos e a mais necessária das resistências, a Educação. Este livro se inscreve como um gesto de reconstrução de sentidos sob a perspectiva dos Direitos Humanos.

Este posfácio, portanto, não busca dar um ponto final à leitura, mas sim, expandir as reflexões iniciadas ao longo das páginas. É um convite para olhar com atenção os entrelugares onde a dor, a denúncia, a resistência e a criação se entrelaçam, compondo o tecido ético e político da Educação em Direitos Humanos.

As propostas aqui apresentadas, são mais que uma reunião de textos acadêmicos: são registros de vozes insurgentes, de conhecimentos plurais e de corpos que escrevem a experiências históricas, apenas de outros, mas também, em certos pontos, autobiografam suas trajetórias. A partir do chão da Faculdade Unida de Vitória, mas com reverberações que ultrapassam fronteiras locais, o grupo REGEVIDHE propõe uma escrita comprometida com a transformação social, a justiça de gênero e o enfrentamento das violências estruturais – especialmente aquelas naturalizadas sob o véu da religião, da moralidade e da tradição.

Uma das grandes importâncias desta obra é a coragem de escutar o indizível e nomear o inominável. Os textos convocam o/a leitor/a à desconstrução de um imaginário social calcado na banalização da dor feminina e negra. Ao entrelaçar o pensamento de Arendt sobre “a banalidade do mal” com a persistência do estupro como ato socialmente tolerado, a obra denuncia os mecanismos históricos e simbólicos que sustentam a objetificação do corpo da mulher.

Essa abordagem revela um ponto central da epistemologia do REGEVIDHE: a leitura crítica da história, sem condescendências com as estruturas de poder que silenciam, apagam ou tornam patológicas as resistências. É nesse sentido que o livro atualiza o que a filósofa Judith Butler nomeia como “quadros de inteligibilidade”: aquilo que se pode dizer, sentir, reconhecer como sofrimento legítimo – e o que permanece fora do campo do humano reconhecível.

Outro eixo que perpassa a obra é o papel da religião como instrumento de brutalidade ou de libertação. Os textos aqui reunidos não se furtam a tensionar a fé com os direitos humanos, assumindo que o campo religioso é, ele próprio, atravessado por relações de poder, gênero, classe, raça e sexualidade. Assim, o livro desconstrói discursos religiosos que justificam o patriarcado, o racismo e a LGBTQIAP+fobia, ao mesmo tempo que resgata tradições espirituais de cuidado, acolhimento e justiça.

Ao dar visibilidade a experiências plurais – de mulheres negras, lideranças indígenas, pessoas LGBTQIAP+ em territórios periféricos. O REGEVIDHE reafirma que ensinar e aprender não são ações neutras, mas atos políticos comprometidos com a libertação coletiva. É nesse ponto que a obra se alinha a Paulo Freire, não como repetição de fórmulas, mas como atualização do princípio de que “ninguém liberta ninguém, ninguém se liberta sozinho: os seres humanos se libertam em comunhão”.¹ Ao tensionar as relações entre educação, religião e direitos humanos, lança luz sobre a urgência de uma educação interseccional, que compreenda as múltiplas formas de opressão, bem como, as múltiplas formas de resistência.

Essa prática educativa, como propõe bell hooks, deve ser um espaço de eros, de paixão, de aliciação ética e afetiva com os mundos dos sujeitos. Não se trata de educar “sobre” direitos humanos, mas de educar com e a partir dos direitos humanos, reconstruindo-os em diálogo com os contextos vividos.

Outro aspecto central do livro é sua abordagem transversal, que entrelaça teologia, sociologia, filosofia, história, pedagogia e estudos de gênero, sem se submeter às hierarquias tradicionais do saber acadêmico. Propõe o atravessar de fronteiras, do academicismo formal. Trabalha com saberes produzidos a partir da dor, da escuta, da resistência. É possível perceber que não se trata de uma simples discussão sobre marcadores sociais da diferença, mas uma lente que denuncia como o patriarcado, o racismo, a LGBTQIA+fobia e o fundamentalismo religioso, das igrejas autoritárias, que se articulam na produção das violências, e como esses sistemas são tolerados na estrutura social, produzindo e sustentando a necropolítica dos corpos que não se encaixam nos modelos discursivos.

O grupo de pesquisa REGEVIDHE, cuja trajetória se inscreve neste livro, não é apenas um espaço acadêmico de estudo: é, sobretudo, um coletivo de produção de sentido, de articulação entre saber e fazer, entre pensamento e ação. Nasceu em 2015, em plena efervescência de debates sobre laicidade, fundamentalismos, violências de gênero e violações de direitos humanos, e desde então se consolida como uma referência ética, política e pedagógica na

1 FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. 47.^a edição. Rio de Janeiro: Edições Paz e Terra, 2005.

produção de uma teologia pública, crítica, interseccional e comprometida com os/as subalternizados/as.

Neste sentido, o REGEVIDHE se configura como uma resposta à crise civilizatória em curso: uma crise de sentidos, de solidariedade, de empatia, de humanidade. Diante da ascensão de discursos autoritários, do crescimento de ideologias de ódio e da banalidade da violência, o grupo assume o desafio de construir uma pedagogia do cuidado, da escuta e da radicalidade ética.

Ao longo desta obra, evidencia-se o quanto a Educação em Direitos Humanos não pode ser reduzida a uma “temática transversal” ou a um conteúdo de um currículo isolado. Ela é, antes de tudo, uma postura ética e política diante da vida, um modo de estar no mundo e de se relacionar com os outros. Mais do que propor conteúdos, o livro oferece métodos, escutas, releituras, propostas pastorais, poéticas, testemunhos e articulações comunitárias que transformam o modo como se pensa a educação.

Como propôs Paulo Freire, “não há saber mais ou saber menos: há saberes diferentes”. Este posfácio se soma a esse coro. Os saberes que brotam da dor, da luta e da resistência têm a mesma dignidade que os saberes legitimados pelos cânones científicos. O livro que ora se encerra é, ao mesmo tempo, denúncia e anúncio.

Denúncia uma sociedade marcada por estruturas de violência que se reproduzem no cotidiano, no silêncio da igreja, na fala do professor, no julgamento jurídico, na omissão da mídia, no desprezo institucional. É um anúncio de outras possibilidades de mundo, onde o conhecimento esteja a serviço da justiça, da equidade, da escuta e da vida.

A radicalidade desta obra está justamente no modo como entrelaça teoria e prática, política e espiritualidade, denúncia e afeto. Longe de reproduzir dicotomias ou falsas neutralidades, os textos aqui reunidos colocam no centro da reflexão o corpo – corpo feminino, negro, indígena, LGBTQIAP+, pobre, periférico, religioso – como lugar de saber e de direito.

Ao lançar luz sobre temas como a cultura do estupro, a violência religiosa, a exclusão das meninas negras escravizadas, a produção de subjetividades pelo discurso teológico tradicional, a luta por uma espiritualidade libertadora e a insurgência poética de teologias dissidentes, a obra assume o risco do incômodo. E esse incômodo é necessário.

Concluir um livro como este não é encerrar uma leitura: é abrir outras. Outros olhares, outras conversas, outras práticas. Os textos aqui reunidos são sementes. Algumas já florescem em práticas pedagógicas, em projetos de extensão, em militâncias comunitárias. Outras ainda germinarão nos corações e mentes de quem ousar escutá-las com atenção.

Que este livro inspire novas perguntas. Que provoque debates necessários. Que incomode os conformismos. Que fortaleça as alianças entre fé e justiça, entre educação e resistência, entre dor e esperança. Como afirmava Paulo Freire, “a leitura do mundo precede a leitura da palavra”. Que este livro nos ajuda a reler o mundo. E a não desistir de reescrevê-lo de novo, em comunhão, com coragem e com ternura.

AUTORAS E AUTORES

Arlete Maria Pinheiro Schubert

Doutorado e Mestrado em Educação pelo Programa de Pós Graduação da Universidade Federal do Espírito Santo; Graduação em História, especialização em História e Cultura dos Povos Indígenas e em Educação para as Relações étnico-raciais; Professora na Rede de Educação de Vitória e professora formadora da escola da Terra /Secad/Ufes; professora convidada no Programa de Licenciatura Intercultural Indígena/Ufes e no Programa Saberes Indígenas; Professora no Programa de pós graduação em Ciências das Religiões da Faculdade Unida/Vitória. Integra o Grupo de Pesquisa Wayrakuna de indígenas mulheres pesquisadoras/ UNEB; Pesquisadora do grupo de Pesquisa Religião, Gênero e Violência: Educação e Direitos Humanos – REGEVIDHE/CNPq/FUV. Pesquisadora convidada do Neab-Ufes.

Email - arlete@fuv.edu.br

CV: <http://lattes.cnpq.br/3010708242466735>.

Arlette Freitas

Mestra em Ciências das Religiões pela Faculdade Unida de Vitória (2019) Graduada em Serviço Social pela Universidade Federal do Espírito Santo ; Teologia pela Faculdade Unida de Vitória; Letras-Português pelo Instituto Federal do Espírito Santo e em Pedagogia pelo Centro Universitário Cidade Verde; Especialização em Políticas Sociais Integradas pela Faculdade Estácio de Sá de Vitória; Especialização em Novas Tecnologias Educacionais pelo Instituto Superior de Educação Ateneu -ISEAT; Pesquisadora do Grupo de Pesquisa REGEVIDHE/FUV. Atuou professora da Faculdade Batista de Minas Gerais (FBMG) e do Centro Teológico a distância CEFORTE EAD.

E-mail: arlettefreitas.af@gmail.com

CV <http://lattes.cnpq.br/5353035363584052>

Augusto Cândido Andrade De Barcellos

Mestre em Ciências das Religiões Faculdade Unida. Graduado em História pela Universidade Federal de Ouro Preto, pós graduado em História Social das Relações Políticas pela Universidade Federal do Espírito Santo. Atualmente é diretor da EEIEFM Aldeia Caieiras Velha em Aracruz, ES.

Email - augusto7734@hotmail.com

CV: <http://lattes.cnpq.br/7240266846031256>

Carlos Arthur Dreher

Mestre e Doutor em Antigo Testamento pela Faculdades EST, em São Leopoldo, RS. Atuou como professor de Antigo Testamento na Graduação e no Programa de Pós-Graduação na Faculdades EST, no Curso de Teologia do Centro Universitário La Salle - UNILASALLE em Canoas/RS. Professor visitante na Faculdade Unida de Vitória em 2019.

Email - carlos.arthur.dreher@gmail.com

CV - <http://lattes.cnpq.br/0756558505345369>

Carlos Rodrigues Brandão (*em memória*)

Pós-doutor pela Universidade de Perúgia/Itália, Pós-doutor Universidad de Santiago de Compostela/Espanha. Livre-Docência Universidade Estadual de Campinas. Doutorado em Antropologia pela Universidade de São Paulo; Mestrado em Antropologia pela Universidade de Brasília. Graduado em Psicologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Professor na Universidade de Campinas. Vinculado ao GEPEJA, Grupo de Pesquisa de Educação de Jovens e Adultos.

Claudete Beise Ulrich

Pós-doutorado em História pela Universidade Federal de Santa Catarina e Pós-doutorado em Educação pela Universidade Federal do Espírito Santo. Doutorado em Teologia: área de concentração religião e educação pela Faculdades EST. Bacharela em Teologia. Licenciada em Pedagogia, História e Ciências das Religiões. Coordenadora da Licenciatura em Ciências das Religiões na Faculdade Unida de Vitória. Professora na graduação em Teologia, na Licenciatura em Ciências das Religiões e no Programa de Pós-Graduação Mestrado e no Doutorado Profissional em Ciências das Religiões na Faculdade Unida de Vitória. Coordenadora e pesquisadora do grupo de estudo e pesquisa REGEVIDHE/CNPq. Miembra de la Escuela Internacional de Filosofía Intercultural EIFI, Barcelona/España. Membra do FONAPER, da SOTER e da PPL. Presidenta da ANPTECRE (gestão 2024-2026).

Email: claudete@fuv.edu.br

CV: <http://lattes.cnpq.br/9944681145159594>.

Cleusa Caldeira

É professora no Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Campinas- PUCCAMP. Mestrado em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná- PUCPR. Doutorado em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia - FAJE, com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). Pós-doutorado em

Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná- PUCPR, com apoio CAPES, bolsa PNPd. Pós-doutorado em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia FAJE, com apoio CAPES, bolsa PNPd. Atuou, de 2017-2018, como Professora Colaboradora no Programa de Pós-graduação e Teologia da PUCPR, por meio do PNPd/CAPES e; entre 2019 e 2024, como Professora Colaboradora do Programa de Pós-Graduação em Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia por meio do PNPd/CAPES e; de 2021-2022, como professora no Mestrado Profissional em Teologia na Faculdade Sul Americana-FTSA e; em 2023, como professora convidada no Programa de Mestrado em Teologia do Institut de Théologie de la Compagnie de Jesus - ITCJ, Costa do Marfim, com apoio do Catholic Theological Ethics in the World Church e Boston College- EUA; Investigadora vinculada, desde de 2021, no projeto de pesquisa Beyond Global Violence Initiative, coordenado pelo Prof. Dr. Carlos Mendoza-Álvarez, vinculado ao Boston College, EUA e ao; desde 20022, ao Pan-African Catholic Theology and Pastoral Network(PACTPAN), Chicago-EUA, e ao; Programme of the Council for World Mission DARE, coordenado pelo prof. Dr. Graham McGeoch, Inglaterra e; Centre d'Etudes Africaines et de Dialogue Interculturel (CETADI), Costa do Marfim- África. Pesquisadora registrada no Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) nos projetos de pesquisa: 1) Religião, ética e política Religião vinculado ao Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da PUC Campinas, e; Política e Teologia no Espaço Público vinculado ao Programa de Pós-graduação em Teologia da PUC PR; Membro da Sociedade de Teologia e Ciências da Religião(SOTER). Desde 2023, membro Circle of Concerned African Women Theologians (Círculo de Teólogas Africanas Preocupadas) e; coordenadora regional do Capítulo Brasil-América Latina do Circle of Concerned African Women Theologians.

Email - cleucaldeira@gmail.com

CV: <http://lattes.cnpq.br/1352608348575791>

Cristina Grobério Pazó

Professora Adjunta de Direito Civil na Universidade Federal do Sul da Bahia (UFSB) e no Programa de Pós-Graduação em Ciências e Sustentabilidade (PPGCS/UFSB). Vice-coordenadora do curso de Direito da UFSB. Doutora em Direito pela Universidade Gama Filho (UGF), Mestre em Direito pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) e Bacharela em Direito pela Universidade Federal do Espírito Santo (UFES). Advogada. Líder do Grupo de Pesquisa em Direito das Relações Privadas (DIVA/CNPq) e coordenadora do Programa de Extensão Cidadania, Autonomia e Direito (PexCIADI/UFSB). Desenvolve pesquisas nas áreas de Teoria Geral do Direito Privado, Direito

Civil, Responsabilidade Civil, Direito do Consumidor, Direito Agroambiental e Estudos de Gênero.

CV: <http://lattes.cnpq.br/7514281584068465>

Contato: cristina.pazo@gfe.ufsb.edu.br.

Edeson dos Anjos Silva

Pós-doutorando no Programa de Pós-Graduação Profissional em Ciências das Religiões na Faculdade Unida de Vitória (FUV). Doutor em Educação pela Universidade Federal do Espírito Santos (UFES). Mestre em Ciências das Religiões pela Faculdade Unida de Vitória (FUV). Especialista em Docência do Ensino Superior pela Faculdades Integradas Padre Humberto. Especialista em Metodologia de Física e Matemática pela Universidade Cândido Mendes. Especialista em Metodologia de Biologia e Química pela Universidade Única de Ipatinga. Especialista em Filosofia e Sociologia pela mesma Instituição. Especialista em Educação Inclusiva com Ênfase em LIBRAS - Fundação Universitária de Itaperuna. Licenciado em Ciências e Matemática - Faculdades Integradas Padre Humberto (2005). Licenciado em Pedagogia - FAVENI. Licenciado em Ciências das Religiões. Professor da rede pública estadual do Rio de Janeiro (SEEDUC), do Sistema de Ensino Contemporâneo (SEC) e Centro Universitário São José De Itaperuna no Curso de Ciências Contábeis. Membro e Pesquisador dos grupos de pesquisa REGEVIDHE e GEPEI.

CV: <http://lattes.cnpq.br/8369505246135326>

Contato: edeson.anjos@hotmail.com.

Geisa Hupp Fernandes Lacerda

Mestra em Ciências da Religiões da Faculdade Unida de Vitória. Graduada em Pedagogia, Licenciada em Ciências das Religiões, pesquisadora do grupo REGEVIDHE, escritora de livros infanto-juvenil. Palestrante sobre Relações Étnico-Raciais. Membro e participante do Coletivo Literário de Mulheres Negras Flores de Dendê.

CV: <http://lattes.cnpq.br/2969790194866145>

Contato: ge.lacerda@hotmail.com.

Gilmar Ferreira de Oliveira

Militante dos direitos humanos, recebeu vários prêmios em defesa dos Direitos Humanos no Estado do Espírito Santo. Participou da criação do Conselho Estadual de Defesa dos Direitos Humanos (CEDH) em 1995 e foi presidente da entidade nos anos de 2011 a 2014. Participou da criação do conselho municipal dos Direitos da Criança e do Adolescente da Serra. Atuou na campanha nacional

contra a tortura no ES de 2001 a 2004. Participou desde 2001 da mobilização para a Criação do Comitê Estadual para a Prevenção e Erradicação da Tortura no Espírito Santo - CEPET/ES, que foi institucionalizado em 2013 e o presidi por dois anos. Participou dos esforços para a criação do Mecanismo Estadual de Prevenção e Erradicação da Tortura do Espírito Santo – MEPET implementado em 2025. Integrou o comitê nacional de prevenção e erradicação da tortura. Foi dirigente do Movimento Nacional de Direitos Humanos. Foi presidente do Conselho deliberativo do Programa de Proteção a Vítimas e Testemunhas Ameaçadas – PROVITA – ES. Atualmente participa da coordenação arquidiocesana da Pastoral Carcerária e atua na Comissão da Promoção da dignidade Humana (CPDH) da Arquidiocese de Vitória. Participou da fundação da Convenção Americana de Direitos Humanos (CADH). É associado na entidade na qual trabalhou na campanha nacional contra a tortura.

E-mail: gilmar_ferreira13@hotmail.com

Giovanni Livio

Mestre/ Master en Educación pelo Instituto Superior Pedagógico Enrique José Varona, convalidado pela Universidade Federal de Pernambuco. Bacharel em Administração pela Faculdade Espírito-Santense de Administração – FAESA. Filosofia pelo Seminário Católico de Santa Helena (Vitória), pós-graduado em Gestão de Recursos Humanos e Formação Acadêmica para Atuação em Educação a Distância pela Escola Superior Aberta do Brasil – ESAB. Experiência na área de Educação, com ênfase em Administração Educacional, atuando principalmente nos seguintes temas: tendências educacionais, pedagogia, políticas educacionais, administração educacional e administração de recursos humanos.

Email - giovanni1962@hotmail.com

CV: <http://lattes.cnpq.br/9685505377454459>

Graham Gerald McGeoch

Graduado em English Literature And Politics - University of Glasgow, graduação em Teologia pela Universidade Presbiteriana Mackenzie, mestrado em Teologia - University of Edinburgh e doutorado em Teologia e Ciências da Religião - University of Glasgow. Professor da graduação em Teologia e na pós-graduação em Ciências das Religiões na Faculdade Unida de Vitória, atuando principalmente nos seguintes temas Teologia e Ciências das Religiões.

E-mail - graham@fuv.edu.br

CV: <http://lattes.cnpq.br/7296719930305317>

Ismael Tressmann

Pós-doutorado na Europa-Universität Viadrina (Frankfurt - Oder, Alemanha). Possui Mestrado e Doutorado em Linguística e Especialização em Línguas Indígenas Brasileiras pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (Museu Nacional), Bacharelado em Teologia, Licenciatura em Letras pela Escola de Ensino Superior Alternativo (ES). Tem experiência nas áreas de linguística e antropologia, com ênfase em etnolinguística, atuando principalmente nos seguintes temas: documentação linguística, lexicografia, línguas indígenas brasileiras (família Tupi-Mondé), línguas baixo-saxônicas (línguas de imigração), tradições orais pomeranas, artes verbais, educação escolar pomerana e indígena. Email tressmannismael@gmail.com

CV: <http://lattes.cnpq.br/8673563773029686>

Ivone Gebara

Doutora Honoris Causa pelas Faculdades EST. Doutora em Filosofia Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Doutora em Ciências Religiosas Universidade Católica de Lovaina/Bélgica. Irmã Católica pertencente a Congregação das Irmãs de Nossa Senhora Cônegas de Santo Agostinho, filósofa, teóloga feminista. Atuou como professora de teologia e filosofia no Instituto Teológico do Recife (ITER). Viveu e trabalhou em Camaragibe, na Região Metropolitana do Recife, trabalhando, especialmente, com mulheres pobres. Atualmente, ela mora em São Paulo, onde continua a aconselhar muitos grupos dedicados à educação popular a partir de uma perspectiva feminista e ecofeminista. Tem vários livros e artigos publicados sobre feminismo, ecofeminismo e teologia feminista.

E-mail ivonegebara@gmail.com.

Josiane Arnholz Plaster

Doutoranda e Mestra em Educação pelo Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Espírito Santo, da linha de pesquisa Educação e Linguagens - PPGE UFES (2021). Licenciada em Pedagogia pela Faculdade da Região Serrana - Farese (2004). Professora da Educação Básica em Santa Maria de Jetibá ES, com 24 anos de experiência e atuação principalmente nas escolas multisseriadas do campo, educação escolar pomerana e educação infantil. Integra os Grupos de Pesquisa: Imagens, Tecnologias, Infâncias (GPITI/UFES) e Culturas, Parcerias e Educação do Campo (UFES). Membro da Academia de Letras, Artes e Cultura de Santa Maria de Jetibá (ALAC-SMJ). E-mail josianearnholz@gmail.com

CV: <http://lattes.cnpq.br/1056876032486572>.

Nivia Ivette Núñez de la Paz

Pós-doutorado em Teologia Sistemática pela Faculdades EST. Doutorado e Mestrado) em Teologia pela Faculdades EST. Licenciada em Teologia pelo Seminário Evangélico de Teologia, Matanzas, Cuba. Bacharelado em Filosofia pela SINAL - Faculdade de Ciências Humanas e Sociais. Atuou como Professora do Mestrado em Educação e Diretora de Tese da Universidad Internacional Iberoamericana UNIB e da Universidade do Atlantico - UNEATLANTICO. Miembra de la Escuela Internacional de Filosofia Intercultural EIFI, Barcelona/España. É membro do Grupo de Pesquisa Religião, Gênero e Violências: Direitos Humanos e Educação (REGEVIDHE/CNPq) da Faculdade UNIDA de Vitória/Brasil; do Grupo de Pesquisa de Teologia Pública, da Pontifícia Universidade Católica, PUC- Curitiba/Brasil e do Grupo de Pesquisa em História, Cultura e Gênero (GRUPEHCGE) UESPI/ Brasil. Suas Áreas de Pesquisa e atuação são: Filosofia, Teologia, Educação, Feminismo, Violência contra as mulheres, Interculturalidade, Ética e Direitos Humanos.

Email - nivianpaz@gmail.com

CV: <http://lattes.cnpq.br/3269216996688630>

Priscilla Gomes da Costa

Graduada em Teologia pela Faculdade Unida de Vitóris. Poetisa, dramaturga, escritora. Pesquisadora do Grupo de Estudo e Pesquisa REGEVIDHE/CNPq. E-mail: pfanticheli@gmail.com.

CV: <http://lattes.cnpq.br/2838043017837343>.

Reuber Côgo Daltio

Mestrado Profissional em Ciências das Religiões na Faculdade Unida de Vitória. Licenciatura Plena em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Bacharelado em Teologia pelo Instituto de Filosofia e Teologia da Arquidiocese de Vitória - ES (IFTAV)). Pós-graduado em Educação Inclusiva pela Faculdade de Educação de Vitória. Pesquisador do Grupo de Estudo e Pesquisa REGEVIDHE/CNPq.

E-mail - reubercd@hotmail.com

CV: <http://lattes.cnpq.br/1876727230710463>

Robert A. Butterfield

Doutor em Teologia pela Lutheran School of Theology at Chicago, IL (USA). Ex-professor de estudos bíblicos na Loyola University e outras faculdades de nível superior. Professor visitante na Faculdade Unida de Vitória, nos meses setembro e outubro de 2018. Realizou palestra no Grupo de Pesquisa REGEVIDHE/CNPq no dia 10 de outubro de 2018.

Email - keikoandbob@yahoo.com

Sandra Maria Machado

Doutora e Mestra em Educação pela Universidade Federal do Espírito Santo, UFES. Graduada em Pedagogia, Bacharel e Licenciada em Ciências Biológicas, Graduanda em Ciências Jurídicas–Direito, ES, pesquisadora do grupo REGEVIDHE.

Contato: smmachado01@gmail.com

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-4827-4516>

Silvana dos Santos

Doutoranda em História Social pela Universidade Salgado de Oliveira/NITERÓI-RJ. Mestre em História das Relações Políticas pela Universidade Severino Sombra-RJ. Pesquisadora, Consultora, Palestrante e Professora Universitária, tendo lecionado diferentes disciplinas nos cursos de humanas, exatas e biomédicas. Atuo na formação de professores, acompanhamento em Trabalhos de Campo e Visitas Técnicas. Minha formação acadêmica privilegia os campos da História Oral, Regional, História da África, Relações Étnico-raciais, Direitos Humanos, e Cidadania, com ênfase nos chamados “temas periféricos”: Infância, Família, Sexualidade, Gênero, Meio Ambiente e Comunidades tradicionais indígenas e quilombolas. No período de julho de 2019 a janeiro de 2021 atuou como Gerente de Políticas Públicas para a População Negra no Município de Vitória/ES, formulando e propondo políticas e programas de combate ao racismo estrutural. Após este período, tem atuado na iniciativa privada como Coordenadora de Responsabilidade Social, Analista Socioambiental e Gerente Técnica em processos de reparação e mitigação de danos decorrentes da implementação de projetos industriais, em especial os ligados a área portuária e de mineração, estando envolvida nos processos de pactuação das comunidades localizadas na região da Foz do Rio Doce/ES, impactadas pelo rompimento das barragens de Fundão e Mariana.

E-mail: silvanasantus@yahoo.com.br

CV: <https://lattes.cnpq.br/4408985310660204>.

Vinícius Silva de Oliveira

Mestrado em Ciências das Religiões pelo Programa de Pós-graduação em Ciências das Religiões da Faculdade Unida Unida de Vitória (Faculdade Unida de Vitória - FUV), pós-graduado na especialização em Ensino Religioso (Faculdade Unida de Vitória - FUV), Bacharel em Teologia (Faculdade Unida de Vitória - FUV) e Bacharel em Medicina Veterinária (Universidade Federal do Vale do São Francisco - UNIVASF). Integrante e pesquisador do grupo de pesquisa Religião, Gênero e Violências: Direitos Humanos (REGEVIDHE/FUV) e da Cátedra

Unida de Teologia Pública e Estudos da Religião. Principais objetos de pesquisa: relações de gênero-sociedade-religião, novas espiritualidades contemporâneas, relação tecnologia-religião: o pós-humanismo como fenômeno religioso.

E-mail: vinicius_oliveira013@hotmail.com

CV: <http://lattes.cnpq.br/9767203925025306>

ÍNDICE REMISSIVO

A

Afro 13, 113, 114, 115, 116, 117, 121, 125, 153, 154, 155, 156, 161, 163, 164, 165
Arendt 10, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 217

B

Banalidade do mal 10, 18, 29, 31, 32, 33, 34, 35, 217
Bíblia 5, 12, 69, 89, 91, 114, 115, 116, 118, 120, 125, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 134, 136, 137, 139, 140, 146, 149
Bíblia Hebraica 131, 132, 136, 137, 140

C

Candomblé 13, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 163, 164, 165
Comunidade 17, 20, 24, 51, 62, 70, 72, 104, 118, 119, 122, 123, 124, 125, 134, 136, 137, 157, 158, 161, 164, 167, 168, 174, 186
Conhecimento 5, 7, 10, 31, 46, 52, 58, 72, 73, 76, 79, 87, 94, 95, 96, 109, 127, 128, 129, 134, 195, 219
Consciência 17, 22, 23, 25, 26, 27, 29, 30, 33, 37, 46, 58, 72, 90, 113, 114, 123, 148, 182, 190, 196, 197, 198, 199
Corpo 11, 17, 22, 27, 32, 33, 48, 49, 51, 52, 53, 55, 56, 58, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 96, 119, 125, 136, 158, 174, 193, 198, 199, 203, 205, 217, 219
Corpos 5, 8, 48, 51, 80, 82, 84, 85, 90, 92, 96, 97, 98, 101, 114, 190, 198, 217, 218
Crianças 10, 20, 27, 35, 38, 43, 44, 45, 61, 65, 66, 68, 69, 71, 82, 183, 184, 209
Cristã 8, 19, 28, 45, 53, 57, 63, 64, 68, 70, 71, 90, 96, 99, 101, 103, 110, 115, 117, 121, 124, 125, 128, 192
Cultura 10, 17, 18, 22, 23, 25, 27, 32, 33, 39, 48, 53, 57, 58, 115, 120, 124, 137, 156, 163, 164, 167, 168, 181, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 190, 193, 194, 195, 196, 197, 199, 200, 201, 211, 212, 214, 219
Culturais 14, 51, 90, 91, 97, 115, 155, 157, 174, 177, 181, 183, 184, 186, 187, 188, 189, 190, 194, 195, 198, 199, 200, 201, 202, 210, 213, 214
Cultura Popular 193, 195, 196, 197, 200, 201, 202

D

Declaração Universal dos Direitos Humanos 185, 209, 210, 213
Direitos 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 13, 14, 20, 21, 23, 33, 35, 55, 56, 65, 69, 101, 103, 107, 122, 124, 135, 138, 152, 166, 178, 183, 184, 185, 186, 188, 190, 196, 202, 205, 208, 209, 210, 211, 212, 214, 215, 218, 224
Direitos Humanos 5, 7, 8, 9, 14, 15, 70, 89, 94, 185, 202, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 217, 219, 221, 224, 225, 227, 228

E

Educação 5, 7, 9, 14, 29, 34, 44, 46, 50, 58, 59, 63, 64, 69, 74, 98, 158, 165, 184, 185, 187, 188, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 202, 204, 210, 211, 215, 217, 219, 221, 222, 224, 225, 226, 227, 228

- Educação Popular 14, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 200, 202
- Emancipação 23, 41, 43, 190, 191
- Escravidão 36, 39, 40, 41, 43, 149, 155, 157
- Espaços 7, 11, 42, 44, 48, 80, 82, 84, 85, 86, 92, 102, 107, 168, 170, 173, 178, 182, 183, 184
- Espiritualidade 5, 6, 8, 15, 72, 104, 114, 122, 123, 124, 125, 128, 166, 167, 169, 175, 219
- Estudos de Gênero 62, 63, 69, 70, 224
- Estupro 10, 17, 18, 22, 23, 25, 26, 32, 33, 35, 57, 217, 219
- Exclusão 13, 17, 25, 48, 69, 89, 98, 114, 119, 133, 177, 178, 183, 187, 193, 219
- F
- Família 7, 19, 20, 21, 22, 25, 26, 30, 52, 62, 63, 64, 66, 67, 68, 70, 71, 72, 76, 81, 83, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 106, 107, 118, 120, 122, 125, 132, 133, 135, 140, 142, 144, 151, 158, 159, 162, 169, 170, 177, 181, 205, 210, 226
- Feminina 11, 13, 18, 19, 22, 25, 27, 33, 34, 55, 56, 91, 157, 160, 161, 162, 163, 166, 217
- Feminismo 5, 11, 23, 48, 51, 53, 57, 58, 59, 62, 63, 70, 81, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 105, 197, 226
- Feminismos 10, 11, 78, 90, 92
- Feminista 10, 11, 12, 17, 23, 25, 28, 45, 55, 56, 57, 78, 79, 80, 81, 86, 87, 90, 91, 105, 113, 114, 117, 118, 119, 121, 123, 124, 125, 226
- Feministas 6, 8, 11, 15, 17, 18, 48, 49, 55, 59, 62, 63, 65, 75, 85, 87, 88, 95, 117, 118, 119, 125, 131, 135, 138
- Filhas 13, 20, 111, 132, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 163, 181, 188
- Filhos 19, 20, 22, 23, 30, 43, 55, 65, 66, 70, 111, 120, 122, 132, 135, 140, 141, 144, 148, 158, 161, 163, 181, 188
- Formação 5, 10, 19, 20, 39, 41, 43, 44, 86, 89, 101, 122, 137, 182, 184, 185, 187, 192, 211, 228
- G
- Gênero 5, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 15, 16, 19, 29, 34, 43, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 55, 56, 57, 62, 63, 64, 65, 66, 68, 69, 73, 74, 75, 76, 86, 87, 88, 94, 95, 96, 97, 100, 103, 104, 105, 107, 118, 121, 126, 128, 138, 157, 158, 159, 197, 202, 217, 218, 229
- H
- Homem 11, 12, 18, 19, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 30, 31, 47, 49, 52, 53, 55, 57, 66, 67, 68, 70, 72, 86, 105, 120, 122, 125, 129, 130, 131, 133, 134, 137, 141, 142, 143, 148, 150, 157, 158, 159, 163
- I
- Identidade 13, 18, 19, 50, 51, 57, 62, 68, 74, 100, 109, 114, 129, 133, 166, 167, 172, 176, 177, 184, 213
- Ideologia 11, 62, 63, 64, 65, 66, 68, 69, 73, 74, 75, 76, 87, 195
- Ideologia de gênero 11, 62, 63, 64, 65, 68, 69, 74, 76, 87

- Igreja 7, 12, 70, 76, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 101, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 110, 113, 127, 128, 136, 138, 191, 204, 219
- Igreja Católica 11, 61, 62, 63, 64, 65, 73, 76, 207
- Imprensa 10, 27, 34, 37, 38, 42, 44
- Inclusão 13, 14, 23, 63, 97, 129, 158, 177, 187, 188
- Indígenas 6, 154, 166, 169, 170, 172, 178, 182, 185, 190, 197, 198, 199, 202, 218, 221, 226, 228
- Infância 36, 159, 188
- L
- LGBTQIAPN+ 5, 6
- Liberdade 9, 15, 21, 31, 36, 40, 41, 44, 67, 79, 82, 86, 98, 103, 109, 162, 194, 199, 204, 208, 209
- Liderança 13, 115, 118, 119, 123, 153, 157, 158, 161, 162, 163, 164, 166, 169, 171, 173, 175, 206
- Liderança feminina espiritual 13, 166
- Língua 14, 25, 31, 82, 83, 130, 147, 151, 177, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 196, 202
- Línguas 128, 129, 182, 183, 184, 185, 187, 188, 226
- M
- Mãe de Santo Matilde de Oyá 13, 153, 159, 164
- Masculino 11, 18, 20, 22, 23, 24, 33, 45, 48, 50, 51, 55, 57, 89, 90, 91, 96, 118, 119, 122, 163
- Matilde de Oyá 13, 153, 159, 161, 163, 164
- Meninas 10, 33, 36, 40, 41, 43, 82, 206, 219
- Moral 10, 17, 18, 20, 24, 25, 27, 29, 33, 34, 42, 43, 63, 71, 72, 73, 74, 84, 99, 101, 104, 110, 147, 200
- Mulher 10, 11, 12, 13, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 32, 34, 35, 49, 50, 52, 56, 57, 62, 66, 67, 68, 70, 72, 74, 80, 81, 83, 84, 86, 87, 97, 105, 110, 111, 114, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 125, 129, 130, 131, 133, 134, 135, 136, 137, 139, 142, 145, 150, 157, 158, 159, 162, 163, 165, 192, 203, 209, 217
- Mulheres 5, 8, 9, 10, 11, 13, 16, 18, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 27, 28, 32, 33, 34, 43, 45, 47, 48, 49, 50, 52, 53, 55, 56, 57, 58, 65, 66, 69, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 105, 111, 113, 114, 115, 117, 118, 119, 121, 122, 123, 124, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 135, 136, 137, 138, 140, 143, 144, 145, 148, 152, 153, 157, 158, 159, 160, 163, 164, 171, 175, 182, 185, 203, 205, 208, 212, 213, 218, 221, 226, 227
- Mulher negra 12, 114, 117, 118, 119, 121, 157, 158, 163, 165
- N
- Negra 10, 12, 24, 38, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 121, 123, 124, 125, 154, 157, 158, 161, 163, 165, 209, 212, 213, 217
- Negras 6, 9, 38, 113, 114, 115, 117, 119, 120, 121, 124, 155, 165, 197, 218, 219
- Negro 12, 24, 42, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 124, 126, 154, 155, 157, 165, 197, 206, 209, 219

P

Papa Francisco 11, 61, 68, 70, 71, 72, 73, 75

Patriarcal 6, 12, 17, 18, 21, 22, 25, 26, 33, 49, 56, 57, 59, 63, 69, 73, 91, 92, 118, 120, 124, 158, 161, 208

Paulo Freire 9, 191, 192, 193, 194, 198, 199, 200, 201, 218, 219, 220

Poder 11, 18, 22, 28, 29, 30, 35, 48, 50, 55, 56, 57, 62, 73, 84, 86, 89, 90, 96, 101, 103, 109, 110, 114, 115, 117, 118, 119, 121, 122, 123, 124, 128, 129, 134, 143, 154, 160, 163, 186, 193, 195, 196, 203, 205, 208, 211, 213, 217, 218

Política 17, 19, 20, 21, 22, 23, 29, 33, 34, 39, 41, 42, 44, 49, 51, 62, 80, 118, 121, 122, 124, 154, 156, 165, 167, 178, 182, 183, 184, 185, 192, 197, 200, 201, 207, 208, 212, 218, 219, 223

Políticas 5, 6, 13, 14, 19, 20, 23, 37, 42, 44, 50, 62, 73, 91, 92, 94, 98, 101, 167, 170, 177, 178, 182, 185, 186, 187, 188, 190, 207, 212, 213, 214, 225, 228

Protagonismo 12, 113, 117, 119, 120, 121, 122, 153, 164, 208

R

Racismo 8, 12, 113, 114, 116, 117, 154, 163, 165, 212, 218, 228

Reflexão 8, 11, 17, 33, 36, 45, 65, 79, 80, 87, 97, 98, 101, 103, 104, 124, 147, 195, 198, 200, 219

REGEVIDHE 1, 5, 7, 8, 9, 10, 12, 14, 217, 218, 219, 221, 222, 224, 227, 228

Religião 5, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 16, 24, 47, 48, 52, 59, 63, 72, 80, 91, 100, 101, 103, 104, 106, 107, 115, 122, 123, 124, 128, 147, 153, 154, 155, 157, 158, 161, 165, 185, 209, 217, 218, 222, 229

Religiões 7, 8, 96, 108, 153, 154, 159, 164, 165, 169, 175, 221, 222, 224, 225, 227, 228

Religiosa 10, 12, 13, 48, 49, 59, 62, 72, 90, 103, 104, 120, 121, 122, 124, 132, 153, 156, 157, 159, 161, 163, 164, 167, 169, 170, 174, 177, 219

Religiosas 5, 6, 48, 50, 51, 73, 89, 103, 115, 123, 132, 135, 154, 155, 157, 161, 168, 170, 182, 183

Religioso 8, 11, 68, 69, 73, 75, 87, 89, 101, 121, 123, 124, 135, 138, 155, 156, 158, 164, 167, 170, 207, 209, 218, 219, 229

Religiosos 8, 11, 47, 50, 57, 61, 63, 69, 71, 74, 99, 100, 101, 103, 106, 107, 119, 168, 170, 174, 191, 218

Respeito 11, 17, 29, 31, 36, 40, 64, 65, 67, 70, 87, 91, 92, 93, 113, 122, 123, 128, 136, 139, 145, 146, 148, 149, 155, 159, 161, 167, 169, 180, 181, 185, 195, 196, 199, 200, 211, 212, 214

S

Sexbots 45, 54, 55, 57, 58

Sexual 10, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 25, 26, 27, 32, 33, 43, 49, 64, 65, 97, 102, 103, 106, 107, 108, 132, 140, 141, 143, 147, 149

Sexualidade 10, 12, 13, 48, 51, 57, 58, 67, 69, 82, 94, 97, 101, 103, 104, 107, 139, 140, 162, 218

Sexualidades 94, 95, 96, 107

Social 17, 20, 21, 23, 24, 26, 33, 36, 39, 41, 46, 56, 65, 66, 67, 73, 81, 83, 84, 88, 89, 90, 100, 105, 109, 113, 114, 119, 121, 124, 129, 133, 134, 135, 136, 145, 150, 154, 156, 158, 159, 163, 165, 171, 173, 178, 182, 184, 185, 186, 192, 195, 201, 202, 203, 217, 218

Sociedade 10, 12, 14, 17, 18, 19, 20, 22, 24, 25, 26, 30, 32, 33, 42, 43, 45, 47, 48, 51, 52, 56, 61, 64, 66, 67, 68, 70, 73, 76, 82, 84, 94, 95, 96, 97, 98, 101, 103, 104, 106, 107, 110, 114, 116, 120, 122, 125, 135, 137, 140, 158, 159, 161, 163, 167, 171, 174, 184, 185, 186, 187, 191, 197, 200, 206, 207, 208, 211, 212, 213, 214, 219, 229

T

Tātātxi Ywa Reté 13, 166, 175

Teologia 5, 10, 11, 12, 24, 62, 72, 78, 90, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 101, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 113, 114, 115, 124, 133, 137, 191, 192, 197, 218, 219, 226

Teologia da Libertação 192, 193

Teologia Feminista 49, 59, 89

Teologia-T 95, 97, 98, 99, 103, 107

Tradição 13, 33, 50, 53, 70, 73, 84, 90, 91, 92, 95, 118, 120, 121, 124, 125, 133, 134, 153, 154, 163, 177, 182, 201, 217

Transexuais 12, 61, 71, 94, 95, 99, 100, 101, 103, 105, 106, 107

Travestis 12, 94, 95, 99, 100, 101, 103, 105, 106, 107

V

Vida 7, 10, 11, 13, 31, 34, 37, 39, 43, 47, 48, 50, 51, 56, 66, 70, 71, 73, 79, 80, 81, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 99, 110, 115, 119, 120, 124, 133, 135, 137, 142, 143, 149, 158, 159, 160, 161, 163, 166, 167, 170, 171, 173, 174, 175, 178, 185, 186, 197, 198, 199, 203, 205, 208, 209, 210, 211, 213, 214, 219

Violência 8, 10, 11, 12, 17, 18, 25, 26, 27, 28, 32, 33, 35, 43, 48, 52, 56, 57, 58, 69, 85, 87, 92, 99, 102, 103, 106, 107, 110, 111, 114, 118, 124, 127, 128, 130, 131, 132, 136, 137, 138, 141, 153, 156, 158, 163, 183, 205, 206, 208, 209, 212, 213, 214, 219

Violência doméstica 12, 17, 26, 27, 52, 127, 128, 137, 138

Violências 5, 7, 8, 9, 10, 12, 16, 22, 23, 38, 55, 56, 70, 84, 85, 91, 100, 102, 103, 104, 131, 135, 138, 153, 209, 212, 217, 218

Violência sexual 10, 17, 25, 26, 32, 33, 141

