



# OFICINA DO CES

**ces**

Centro de Estudos Sociais  
Laboratório Associado  
Faculdade de Economia  
Universidade de Coimbra

**TÚLIO DE SOUZA MUNIZ**

**O CORPO, A RELIGIÃO, A FESTA E A DIFERENÇA  
SEXUAL NO “HETEROCAPITALISMO”**

**Abril de 2009  
Oficina nº 323**

**Túlio de Souza Muniz**

**O corpo, a religião, a festa e a diferença sexual no “heterocapitalismo”**

**Oficina do CES n.º 323  
Abril de 2009**

**OFICINA DO CES**  
Publicação seriada do  
**Centro de Estudos Sociais**  
Praça D. Dinis  
Colégio de S. Jerónimo, Coimbra

**Correspondência:**  
Apartado 3087  
3001-401 COIMBRA, Portugal

**Túlio de Souza Muniz<sup>1</sup>**

## **O corpo, a religião, a festa e a diferença sexual no “heterocapitalismo”<sup>2</sup>**

**Resumo:** Este ensaio visa compreender as origens do que vou chamar “heterocapitalismo”<sup>3</sup> e o papel relevante da alegria e da festa na resistência a esse sistema. A partir de uma crítica ao discurso religioso, com ênfase no discurso católico-cristão numa perspectiva da História do Tempo Presente e da Tradução Intercultural, o ensaio elenca uma série de fatos recentes envolvendo os conflitos católicos com a sexualidade, a diferença religiosa e a colonialidade para levantar uma questão preocupante: o esvaziamento da importância de práticas religiosas nos contextos locais, nas micropolíticas. São reflexões iniciadas durante o seminário “Globalizações Alternativas e Reinvenção da Emancipação Social”, conduzido pelo Professor Boaventura Sousa Santos em 2008, acrescidas de análises acerca de acontecimentos recentes envolvendo a Igreja Católica e os temas elencados.

### **Introdução: “Deus como problema”**

Em 1990, na altura da Guerra do Golfo, José Saramago publicou um artigo (reproduzido no Brasil pelo jornal *Folha de S. Paulo*) onde apontava que o problema da guerra ligava-se estreitamente aos três grandes sistemas religiosos monoteístas: o cristianismo, o judaísmo e o islamismo. Recentemente, em seu blog na internet (<http://caderno.josesaramago.org>), o escritor retomou o tema num curto artigo, intitulado “Deus como problema”.<sup>4</sup> Nele, Saramago parece reafirmar a interpretação de há quase 20 anos, apontando o caráter belicista, e de certa

---

<sup>1</sup> Jornalista, historiador (graduação e mestrado pela Universidade Federal do Ceará), doutorando em Pós-Colonialismos e Cidadania Global no CES.

<sup>2</sup> Antes de tudo, sou grato ao professor Boaventura Sousa Santos e aos colegas do Doutorado em Pós-Colonialismo e Cidadania Global do CES/FEUC, à professora Ana Navarrette (da Faculdade de Bellas Artes de Cuenca, Universidade de Castilla-La Mancha, Espanha), à amiga e professora Sílvia Márcia Alves Siqueira (da Universidade Estadual do Ceará), aos amigos Daniel Lins (sociólogo, Universidade Federal do Ceará), Paulo Rogers Ferreira (antropólogo, Unb) e Antoni Jesus Aguiló (Universidade das Ilhas Baleares, Espanha), e minha amiga pessoal, pescadora e realizadora de vídeos, Sidneia Luzia, pela correspondência afectuosa, mantida por e-mail, na discussão de vários pontos deste texto.

<sup>3</sup> “Heterocapitalismo” é um conceito utilizado pela “Teoria Queer” para designar discriminação sócio-económica a partir da opção sexual. Porém, proponho aqui ampliar a perspectiva do conceito de “heterocapitalismo” para tratar, mais adiante, da invisibilização das mulheres no mundo do trabalho, particularmente numa atividade tida como eminentemente reservada ao homem: a pesca. Não pretendo tratar aqui da “Teoria Queer”, que é objeto de um bom comentário introdutório em <http://psicologiasocial.uab.es/athenea/index.php/atheneaDigital/article/view/310/310>, revista eletrônica da Universidade de Córdoba, Espanha.

<sup>4</sup> Acedível em <http://caderno.josesaramago.org/2008/10/16/deus-como-problema/>

maneira imperialista, que perpassa os sistemas religiosos, no que o islamismo inspirou-se no cristianismo desde sua fundação, sintoma já apontado por Lévi-Strauss em *Tristes Trópicos*, para quem a gênese do islamismo distanciou-se do budismo e reproduziu assim a ferocidade cristã. Escapando ao “politicamente correto”, Saramago aponta que hoje, mais que nunca, a questão de fundo é a disputa de território motivada pela necessidade de petróleo para mover a máquina-mundial-tecnológica. Conflito contornável, desde que se admita, de parte a parte, discutir algo que as lideranças políticas e religiosas dissimulam: Deus. Deixo as *saramágicas* palavras à guisa desta breve introdução:

Uma aliança de civilizações poderá representar, no caso de vir a concretizar-se, um passo importante no caminho da diminuição das tensões mundiais de que cada vez parecemos estar mais longe, porém, seria de todos os pontos de vista insuficiente, ou mesmo totalmente inoperante, se não incluísse, como item fundamental, um diálogo inter-religiões, já que neste caso está excluída qualquer remota possibilidade de uma aliança... Como não há motivos para temer que chineses, japoneses e indianos, por exemplo, estejam a preparar planos de conquista do mundo, difundindo as suas diversas crenças (confucionismo, budismo, taoísmo, hinduísmo) por via pacífica ou violenta, é mais do que óbvio que quando se fala de aliança das civilizações se está a pensar, especialmente, em cristãos e muçulmanos, esses irmãos inimigos que vêm alternando, ao longo da história, ora um, ora outro, os seus trágicos e pelos vistos intermináveis papéis de verdugo e de vítima. Portanto, quer se queira, quer não, Deus como problema, Deus como pedra no meio do caminho, Deus como pretexto para o ódio, Deus como agente de desunião. Mas desta evidência palmar não se ousa falar em nenhuma das múltiplas análises da questão, sejam elas de tipo político, económico, sociológico, psicológico ou utilitariamente estratégico. É como se uma espécie de temor reverencial ou a resignação ao “politicamente correcto e estabelecido” impedissem o analista de perceber algo que está presente nas malhas da rede e as converte num entramado labiríntico de que não tem havido maneira de sairmos, isto é, Deus.<sup>5</sup>

A tempo, antes de prosseguir: muito se criticou no “ocidente”, com razão, a censura encabeçada pelos aiatolás iranianos a Salman Rushdie por ocasião da publicação de seus *Versos Satânicos*. Não houve, porém, reação proporcional à censura explícita de *O Evangelho Segundo Jesus Cristo*. O livro não foi indicado para representar a literatura portuguesa no Prémio Europeu de Literatura por veto do então subsecretário de Estado da Cultura de Portugal, Sousa Lara, que considerou a obra “ofensiva aos valores cristãos”. Saramago não chegou a ser excomungado (o que teria piada para um comunista e ateu assumido como ele), como o foi Rushdie pelos aiatolás, e Espinosa pela sinagoga de Amsterdã quando, já no século XVII, o filósofo demonstrou que

---

<sup>5</sup> Saramago, *idem*.

Deus e essência são similares e, se Deus existe, é justamente pela impossibilidade de sua existência.<sup>6</sup> Mas, desde então, Saramago reside nas Ilhas Canárias, fora de território português, apesar de não ter se desligado de Portugal, participando ativamente de acontecimentos políticos e sociais.

A contenda de Sousa Lara com *O Evangelho* de Saramago foi emblemática porque o Estado assumiu o papel da Igreja, quando geralmente ocorre o inverso: são os clérigos que frequentemente querem impor sua moral ao Estado. O episódio remete ao Brasil em 1985, quando o recém estabelecido governo civil censurou a exibição nas salas de cinema do filme *Je vous salue Marie* de Jean-Luc Godard.

Outra das motivações deste ensaio vem de fatos recentes que, a meu ver, justificam a necessidade de se discutir as diferenças religiosas numa perspectiva da Tradução Intercultural. Os fatos são as declarações do papa Bento XVI provocativas ao Islão, em 2006, e as posições expressas em seu périplo africano em 2009, pelos Camarões e Angola, nomeadamente quanto às práticas religiosas e sobrenaturais locais e a condenação veemente da utilização de preservativos como contraceptivo e como método preventivo à SIDA/AIDS. A postura católico-cristã diante da diferença religiosa e da sexualidade mantém o discurso colonial e esvazia eventuais positivities de atitudes de muitos católicos “progressistas”. Entendo que esse esvaziamento oblitera o olhar sobre práticas religiosas de sentidos importantes para o cotidiano das micropolíticas, sejam elas cristãs ou não, como, por exemplo, o estabelecimento do ritmo de trabalho a partir de ritos ou calendários religiosos.

A perspectiva analítica que adoto para abordar fatos recentes aqui elencados é a da História do Tempo Presente (Pesavento, 2003), onde “os acontecimentos estão ainda a se desenvolver” e onde

o historiador é contemporâneo e, de uma certa forma, testemunha ocular de um processo que ainda se desdobra e do que não se conhece o término. (...) O método fornece ao historiador meios de controle e verificação, possibilitando uma maneira de mostrar, com segurança e seriedade, o

---

<sup>6</sup> Ver Espinosa (1973). A edição, coordenada por Marilena Chaui, traz logo na introdução a excomunhão de Espinosa: “(...) excomungamos, expulsamos, execramos e maldizemos a Baruch de Espinosa (...). Maldito seja de dia e maldito seja de noite; maldito seja quando se deite e maldito quando se levante; maldito seja quando saia e maldito quando regresse (...). Ordenamos que ninguém mantenha com ele laços de comunhão oral ou escrita, que ninguém lhe preste nenhum favor, que ninguém permaneça com ele sob o mesmo tecto, e mantenha com ele uma distância nunca inferior a quatro jardas e que não leia nada escrito ou transcrito por ele” (7).

caminho percorrido, desde a pergunta formulada à pesquisa de arquivo, assim como a estratégia pela qual fez a fonte falar, produzindo sentidos e revelações que ele transformou em texto.

### **O “mal” no “outro”**

Em 2006 Bento XVI foi o protagonista de polémica com o Islão. Durante visita à Universidade de Ratisbona, em Setembro desse ano, o papa reproduziu um diálogo entre um rei cristão e um interlocutor persa, no século XIV, transcrito nos anos de 1960 pelo teólogo alemão Theodore Khoury, cristão de ascendência libanesa:

O imperador, depois de se ter pronunciado de modo tão ríspido, passa a explicar minuciosamente os motivos pelos quais não é razoável a difusão da fé mediante a violência. Esta está em contraste com a natureza de Deus e a natureza da alma. Diz ele: “Deus não se compraz com o sangue; não agir segundo a razão é contrário à natureza de Deus. A fé é fruto da alma, não do corpo”. Por conseguinte, quem desejar conduzir alguém à fé tem necessidade da capacidade de falar bem e de raciocinar correctamente, e não da violência nem da ameaça. Para convencer uma alma racional não é necessário dispor do próprio braço, nem de instrumentos para ferir ou de qualquer outro meio com que se possa ameaçar de morte uma pessoa.<sup>7</sup>

Dada a controvérsia e os protestos de líderes religiosos muçulmanos, o próprio Bento XVI negou depois que associara o Islão à violência. O que interessa, a meu ver, é que o papa, deliberadamente ou não, evidenciou o preconceito explícito que a Igreja Católica mantém com relação ao mundo islâmico, provocando-o sempre que possível, ainda que em contextos onde o islamismo pode ser considerado “brando” aos olhos ocidentais, como é, por exemplo, o contexto português. Cá, em Janeiro de 2009, o Cardeal José Policarpo advertiu às mulheres católicas para supostas incompatibilidades ao contrair casamento com maridos muçulmanos e desenvolverem “um monte de sarilhos”. Apenas um mês depois, outro cardeal português, José Saraiva Martins, prefeito da Congregação para as Causas dos Santos e residente no Vaticano há mais 50 anos, proferiu palestra em Figueira da Foz – Portugal, e corroborou as palavras de Policarpo:

É absolutamente necessário que antes de uma senhora casar com um muçulmano, tenha a certeza de que vai poder continuar depois do matrimónio a professar a sua fé cristã”, disse o cardeal. “Tenha a certeza de que vai poder decidir o tipo de educação a dar aos próprios filhos”,

---

<sup>7</sup> A polémica gerada pelo papa foi por demais noticiada nos média. A citação acima está, entre outros, no site [http://pt.wikipedia.org/wiki/Bento\\_XVI\\_e\\_o\\_Isl%C3%A3](http://pt.wikipedia.org/wiki/Bento_XVI_e_o_Isl%C3%A3).

acrescentou, defendendo que as mulheres “não casem com muçulmanos” enquanto não tiverem essas certezas (...) e frisou que a questão não é exclusiva de Portugal, sendo um “problema geral” dos católicos “em qualquer parte do Mundo.”<sup>8</sup>

Os clérigos mantêm uma negação que atravessou a Idade Média e chegou à contemporaneidade em Portugal, que ainda no século XXI tem dificuldades em lidar e assumir a presença muçulmana na sociedade. Senão, vejamos a seguinte cronologia sobre o surgimento das primeiras mesquitas, no século passado:

- instalação de uma mesquita provisória em Lisboa (inaugurada em 22 Junho 1979);
- construção da Mesquita Central de Lisboa (cuja primeira pedra foi lançada em 17 de Agosto de 1979, e inaugurada em 29 Março 1985);
- A Mesquita do Laranjeiro/ Comunidade Islâmica do Sul do Tejo entrou em funcionamento em 1982;
- A 10 Junho de 1983 foi inaugurada uma Sala de Culto em Odivelas, com oração de Jumu’a a partir de Setembro do mesmo ano, sendo re-inaugurada como Mesquita em 21 de Junho de 1991;
- Em fins de 1991, deu-se a aquisição de uma casa em Coimbra para converter em lugar de culto, vinda a ser inaugurada como Mesquita em 29 Fevereiro de 1992;
- Em Novembro de 1998, foi constituída uma Comissão instaladora do futuro Centro Cultural Islâmico do Porto, vindo o Lugar de Culto Islâmico Hazrat Bilal a ser inaugurado a 20 de Maio de 2001, ano em que também passou a projecto a construção da Mesquita do Porto;
- A 30 de Setembro de 1994, a Câmara Municipal de Loures anuncia concessão de um terreno para construção de uma mesquita em Santo António dos Cavaleiros, sendo a concessão efetuada em Maio de 1999 (Vakil, 2004).

A postura dos cardeais é anacrónica, mas coaduna com um conveniente silêncio luso quanto ao seu antigo dominador – os muçulmanos – sem o que, conforme Vakil, a própria nacionalidade portuguesa seria incompreensível:

A relação de Portugal com o Islão remonta à fundação da nacionalidade, e essa tão apregoada longa história, bem como os usos dessa história, não são sem consequência quer para o olhar português sobre o Islão, quer para os muçulmanos em Portugal. Esse facto, por si só, já justificaria uma abordagem mais reflexiva – atenta à forma, por exemplo, como a arqueologia e a história medieval procedendo a uma desconstrução do discurso historiográfico da ‘Reconquista’, e reconfigurando a

---

<sup>8</sup> Sobre as palavras dos cardeais portugueses ver <http://diario.iol.pt/sociedade/islao-muculmanos-cardeal-mulheres-d-jose-saraiva-martins-casamento/1043544-4071.html> .

narrativa das origens e formação da nação contribuem para a re-imaginação da memória histórica e da imagem da nação que os portugueses têm de si mesmos. (283)

Cabe lembrar que, apenas alguns meses antes da provocação de Bento XVI, as relações entre cristãos e muçulmanos se abalaram, com a publicação na Dinamarca de cartoons considerados ofensivos ao Islão, assunto a ser tratado com profundidade no número 3 dos *e-cadernos* do CES,<sup>9</sup> mas que aqui comento brevemente. Impressionou mais no acontecimento dos cartoons não a reação dos países islâmicos, e sim, primeiro, a desinformação dos mídia e dos jornalistas, e, segundo, a recusa do ocidente cristão em admitir a diferença, a alteridade e a reafirmação da impossibilidade do diálogo, não só entre cristãos e muçulmanos, mas entre o cristianismo e qualquer outro contexto epistemológico que não se enquadre em seus parâmetros.

Jornais e jornalistas se governam por opiniões e interesses pessoais ou coletivos pré-estabelecidos. O que consta nas páginas de todo e qualquer jornal é imbuído do que Briggs chama de “certas fraquezas fundamentais dos jornais que nos obrigam a suspeitar bastante do que dizem e utilizá-los com imensa cautela”. O mesmo Briggs sustenta, com efeito, que os “jornais costumam ser muito tendenciosos, são tremendamente mal-informados e só abordam uma pequena parcela da realidade”.<sup>10</sup> Os mídia ocidentais são antes espaço de propaganda ideológica e de construção de um “outro”, subalterno e inimigo, do que espaço de diálogo intercultural com um “outro” da alteridade, da diferença. Sobremaneira quando as análises partem de certos mídia europeus, pois subjaz um discurso eurocêntrico e acomodado que, de tão habituado a nomear “outro”, desconsidera que sobre si também pode ser lançada uma abordagem que questiona e lhe rouba a condição exclusiva de “eu”. Nesse discurso eurocêntrico, o “outro” nunca é sujeito.

Fatos como esse conduzem a reflexão interessante e recente de Calafate Ribeiro, apontando para a necessidade de cada vez mais “descolonizar a Europa” (Ribeiro, 2008),<sup>11</sup> enredando o problema europeu em questões mundiais. No “ocidente”, os discursos religiosos, oficiais e jornalísticos se mesclam e se confundem. Deliberadamente ou não, contaminam-se e amplificam-se uns aos outros, prenhes de preconceitos quanto à diversidade religiosa e sexual, perpetuando e reforçando os fundamentos do “heterocapitalismo”.

---

<sup>9</sup> Segundo anúncio em <http://www.ces.uc.pt/e-cadernos/pages/pt/indice.php>.

<sup>10</sup> Entrevista do historiador social britânico in Palhares-Burke (1996)

<sup>11</sup> Anotações pessoais acerca da comunicação de Margarida Calafate Ribeiro, “Descolonizar a Europa: O Desafio da Interculturalidade”, *Ciência 2008 – Encontro com a Ciência em Portugal*, Lisboa, Julho de 2008.

### **Brevíssimo histórico do “heterocapitalismo” e da heteronormatividade**

Em *História da Sexualidade*, Foucault (1985) define a base da sociedade capitalista: o modelo familiar burguês, patriarcal, onde não se admitem desvios comportamentais questionadores ou desestruturantes do modo de produção capitalista. Deste modelo surgem discursos e normas sociais reguladoras das relações de poder entre capital e trabalho. Segundo Foucault, a partir do século XIX o modelo estatal de controle se baseará no “biopoder”, seguindo estratégias que, resumindo, visam não mais a exploração dos corpos até sua morte ou exaustão, mas sim a manutenção e extensão da vida para melhor controlá-la e dela obter resultados que atendam às expectativas capitalistas. Isso não vai acontecer pacificamente, sem revoltas e resistência da classe trabalhadora, o que E.P. Thompson (1998) demonstrará brilhantemente em algumas de suas obras.<sup>12</sup> Segundo o historiador inglês, impõe-se um modo de controle da produção – o de controle do tempo, advinda do cristianismo e consolidada pela Revolução Industrial –, que no século XX resultará nas sociedades de controle. Nessa estrutura social construída e imposta ao longo dos dois últimos séculos, inspirada em modelos feudais e coloniais, o corpo é, mais que nunca, mercadoria e, portanto, não deve gozar da vida e da alegria fora dos ambientes permitidos: o da produção, o do espaço doméstico e o religioso. Somente no espaço do trabalho, da família e do sagrado seria possível encontrar a virtude, e todo e qualquer desvio deve ser punido e execrado.

O modelo heterocapitalista consistirá em estabelecer relações sócio-econômicas e políticas que encontram nos lares a sua extensão, onde homens, mulheres e crianças devem seguir padrões definidos e delimitados por uma hierarquia segundo a qual o lugar do topo cabe ao homem. “Homem” aqui entendido como o macho, viril, dominador, heterossexual e produtor de subjetividades heteronormativas, segundo as quais o “outro” (seja o “outro” da alteridade, seja o “outro” subalterno do colonialismo) será preferencialmente a mulher, cuja função principal é a da reprodução humana, mantendo arrumadas cama e mesa, sujeitada ao homem em casa, onde lhe é vedada a liderança, como o é igualmente na condução da política, da produção ou do rito religioso. O cristianismo vai legar ao “ocidente” o modelo patriarcal e heteronormativo no qual a mulher tem um lugar não muito diferente do que lhe era reservado na antiguidade greco-romana:

---

<sup>12</sup> Particularmente em *Costumes em comum: estudos sobre a cultura popular tradicional*.

A posição social pública é desapropriada para elas a menos que sejam membros da casa imperial; é esperado que manifestem as virtudes tradicionais de modéstia, castidade, e devoção aos deuses e à família. O objetivo da vida das mulheres é o casamento e a gravidez, e este também é o fator mais importante na saúde delas. Devem ser protegidas da exploração de sua fraqueza por homens indignos de confiança e prevenidas de auto-afirmação, falta de modéstia. Quanto aos seus defeitos apontam o fato de falarem muito e se preocuparem demasiadamente com sua aparência, necessitando de ajuda para conter seus impulsos, não obstante, há presença de mulheres boas que são fiéis, modestas e competentes em suas vidas domésticas e conseguem entender e agir conforme os princípios morais. Virtudes que são manifestadas apenas na vida privada. Algumas dessas questões foram questionadas por crenças cristãs, mas o Cristianismo, assim como outras religiões da mentalidade predominante, mantêm a mesma postura com relação à mulher. A reivindicação Cristã que os homens e mulheres são espiritualmente iguais não teve nenhuma consequência mais prática, assim como a reivindicação filosófica que as mulheres podem manifestar as mesmas virtudes como os homens. (Siqueira, 2003)

Os fundamentos do “heterocapitalismo” antecedem os séculos XIX e XX. Ainda que brevemente, cabe buscar na História as origens da heteronormatividade e, conseqüentemente, da dominação heterocapitalista, para compreender como ela se estabeleceu e como surgem condições de a ela se contrapor.

Se no período colonial, até finais do século XIX, eliminavam-se os corpos para dominar os territórios, no século XX, ao contrário, os corpos são preservados e domesticados para que sobre eles incidam discursos e práticas de “biopoder”. Nesse sentido, nas sociedades de modelo capitalista ocidental, mulheres e homossexuais continuam vistos e ditos como “subalternos”, segundo uma tradição que remonta à antiguidade e aos textos de teólogos cristãos. Discursos como os dos clérigos portugueses, comentados acima, são multifacetados e demonstram como a Igreja Católica aplica à condenação da diferença religiosa a mesma lógica que exerce sobre a subalternização da mulher e as diferenças sexuais, nomeadamente da homossexualidade. Antoni Jesus Aguilo, em comunicação recente, nos dá a dimensão da origem da repressão sexual e da estruturação da família patriarcal e heteronormativa na história do cristianismo:

Desde sus orígenes milenarios y hasta nuestros días, la Iglesia católica, utilizando una fuente de legitimación teológica, ha venido consolidando un cuerpo de creencias, valores y prácticas – lo que se conoce modernamente como Doctrina social de la Iglesia – que regula la esfera del pensamiento y acción de quienes profesan la fe católica. Estos patrones de comportamiento constituyen modelos de relación social que abarcan los diferentes ámbitos en los que se construye la identidad personal y se despliegan las relaciones humanas: desde la familia, el mundo del trabajo, la política y la educación hasta aspectos concernientes a las esferas de la salud y la sexualidad. (Aguilo, 2008)

Os demais sistemas religiosos monoteístas – o judaísmo e o islamismo – reprimem igualmente as práticas homossexuais, mas tais sistemas não são objeto de reflexão aprofundada neste artigo, dada a complexidade e o espaço que esse alargamento exigiria.<sup>13</sup> O catolicismo dedicará especial atenção à repressão homossexual, estratégia que nos dias atuais representa um obstáculo à emancipação individual e ao pleno exercício democrático nas sociedades ditas “liberais”. Conforme resume Aguilo:

La no acomodación de la Iglesia católica al moderno Estado laico u aconfesional, secularizado, en todo caso, y con una pluralidad de valores y concepciones del mundo, constituye el segundo de los motivos que explican su rechazo al amor homosexual. La tendencia a considerar los valores propios como definitivos y universalmente válidos, más allá de los cuales se aduce que todo es relativo y no hay verdad posible, revela una fuerte resistencia de la jerarquía eclesiástica a reconocer y aceptar la existencia de una ética laica, no fundada ni revelada teológicamente, válida para el conjunto de la ciudadanía. Este hecho supone el desarrollo de una monocultura de valores que pone en peligro el principio democrático de la pluralidad ideológica y religiosa. Conforme a esta rigidez axiológica, todas aquellas iniciativas sociales, legislativas, científicas y culturales que puedan colisionar con los planteamientos de la jerarquía resultan sospechosas de socavar los cimientos de la sociedad o de querer invertir el invocado «orden natural» de las cosas. Así ocurre cuando se abordan cuestiones como el aborto voluntario, la eutanasia, la educación religiosa y moral, la experimentación con células madre con fines terapéuticos, la aceleración de los trámites del divorcio o el reconocimiento del derecho de adopción por parte de matrimonios homosexuales. (*idem*)

### **Sexualidade, magia e colonização**

Sintoma da subalternização da mulher e do homossexualismo no discurso moral religioso do catolicismo é evidente na condenação do uso do preservativo, recentemente (Março de 2009) reafirmada por Bento V XVI nos Camarões, África, continente onde a SIDA/AIDS mais faz vítimas, sobretudo entre as mulheres. Ao negar todo e qualquer método contraceptivo que não seja a abstinência sexual, a Igreja reafirma sua posição contrária à auto-gestão do corpo pelas próprias mulheres.<sup>14</sup>

---

<sup>13</sup> Sugiro que se leia a entrevista com o cineasta indiano – e ativista homossexual muçulmano – Parvez Sharma, sobre a relação do Islã com a homossexualidade, em [http://gonline.uol.com.br/site/arquivos/estatico/gnews/gnews\\_entrevista\\_23.ht](http://gonline.uol.com.br/site/arquivos/estatico/gnews/gnews_entrevista_23.ht).

<sup>14</sup> Cabe registrar que pelo menos três bispos portugueses vieram a público afirmar a importância do preservativo na prevenção à SIDA.

Nessa mesma visita a África, ao passar por Luanda, Angola, Bento XVI condenou veementemente as práticas de “bruxaria”, deixando claro que a Igreja mantém a visão eurocêntrica que se recusa a enxergar o “outro” fora de um suposto exotismo, não considerando, por exemplo, que

Os líderes políticos são amplamente referenciados por recorrerem à feitiçaria a fim de assegurarem poder e sucesso eleitoral. (...) Permeando todo o espectro social e cultural, a feitiçaria permanece hoje como uma força ambivalente que ajuda a promover a acumulação individual e colectiva e controlar a diferenciação social. Esta dimensão mágica do político, no contexto africano, tem sido frequentemente ignorada pelos estudos históricos e políticos clássicos (Santos, 2006<sup>a</sup>). Mas (...) a dimensão mágica da política não é marginal, mas uma dimensão central da natureza da autoridade pública, de liderança e das identidades populares em Moçambique. (Meneses, 2008:169).

Também nas Américas a Igreja serviu de coluna moral à colonização e ocupação. O simbolismo cristão acompanha os primeiros passos europeus no “novo continente” – nunca é demais indagar: “novo” para quem? Para os índios certamente que não.

A devastação da margem ocidental atlântica começou de braços dados com o cristianismo, nos lembra Warren Dean: “Um dos primeiros atos dos marinheiros portugueses que alcançaram a costa sobrecarregada de floresta do continente sul-americano foi derrubar uma árvore. Do tronco desse sacrifício ao machado de aço, confeccionaram uma cruz rústica” (Dean, 1998).

No folclore brasileiro, a mata é a morada de seres demoníacos e sobrenaturais, geralmente relacionados com o mal: o saci-pêrere, a mula sem cabeça, o curupira (ou caipora), o lobisomem, etc. Dean destaca que as primeiras tentativas de dominação jesuíta sobre os povos indígenas passavam necessariamente pela quebra de confiança no poder dos pajés, feiticeiros conhecedores da natureza:

Os jesuítas combatiam os cultos dos tupis para destruir a força de seus competidores, os curandeiros, que exaltavam as virtudes da virilidade e bravura (...). Os jesuítas desejavam também afirmar a separação entre o divino e o natural. Optaram por identificar o deus cristão com um espírito remoto e sem culto, Tupã, o trovejador, e aviltaram os espíritos da floresta, que caracterizavam, indiscriminadamente, como diabos. Assim a Mata Atlântica se tornou a morada do diabo, uma metáfora conveniente para aqueles que a recebavam e pretendiam eliminá-la. (*Idem*)

### **“A Alegria como força revolucionária”**

É ao longo dos últimos 200 anos quando podemos localizar e datar historicamente a consolidação do “heterocapitalismo”. A dita “modernidade” foi terreno fértil para o enxerto da moral judaico-cristã com o modo de produção capitalista que, unidos, cercearam o prazer, a Alegria, a festa, o gozo do corpo e o potencial criativo do ócio. Tal opressão incidiu, em épocas e lugares distintos, sobre povos indígenas, escravos, homens e mulheres de classes trabalhadoras diversas. Todavia, constatar isso não é dizer que esses agentes sociais sucumbiram de todo à opressão heterocapitalista, pois, em oposição a esta, o corpo, a festa e a Alegria são aspectos a serem considerados.

A Alegria não é força meramente passiva, é também uma potência imanente, agrega e contagia positivamente, promove uma descompressão na descompensação gerada por forças antagônicas, entre dominadores e dominados. As festas servem, em praticamente todos os povos, como lugares de adaptação de tradições que se colocaram na linha de frente contra a dominação, tradições que preservaram conhecimentos e costumes coletivos que municiam povos oprimidos e, em muitos casos, permitiram uma “virada do jogo” mesmo no campo da política institucional. É o que ocorre atualmente em América Latina, onde países como Brasil, Bolívia, Paraguai, Equador e Nicarágua, por exemplo, têm a maioria de seus líderes democraticamente eleitos, oriundos de povos e classes historicamente oprimidas e da “esquerda festiva”, eufemismo cunhado pela ditadura militar brasileira para esvaziar a seriedade dos movimentos que se lhe opuseram.

Mas não se pode pura e simplesmente essencializar o potencial da Alegria; sua ascensão e prevalectimento não se dá por impulso ou por “destino”. É preciso entender o potencial da alegria e da festa para transformá-lo em argumento, força ativa, de mudança e de conquista felicidade, nos termos pensados por Epicuro, que, na sua *Carta sobre a felicidade*, escreveu:

[O] conhecimento seguro dos desejos leva a direcionar toda escolha e toda recusa para a saúde do corpo e para a serenidade do espírito, visto que esta é a finalidade da vida feliz: em razão desse fim praticamos todas as nossas ações, para nos afastarmos da dor e do medo. Uma vez que tenhamos atingido esse estado, toda a tempestade da alma se aplaca, e o ser vivo, não tendo que ir em busca de algo que lhe falta, nem procurar outra coisa a não ser o bem da alma e do corpo, estará satisfeito. (Epicuro, 1999)

A Alegria deve e pode ser entendida como “força revolucionária”:

Nem sempre a Alegria foi pensada ou sentida como uma força, menos ainda como uma potência revolucionária. (...) A alegria pode ser também associada à liberdade que possui todo sujeito de agir, amar e cultivar sua felicidade. (...) diria que a alegria é o próprio sentido da existência, pois é a realização do desejo vital e erótico de tornar-se amoroso de si, dos outros e da totalidade. Eis a força da alegria ativa: aquela na qual nos modificamos a nós mesmos aumentando, assim, nosso *conatus*, nosso desejo, nosso ser em devir, nossa vontade positiva de potência, fôlego criativo, plataforma flutuante, arquipélago contra as paixões tristes. Por que se defender dessas paixões niilistas? Porque elas representam o mais baixo grau de nossa potência, o momento em que somos ao máximo separados de nossa potência de agir, alienados, entregues à superstição, aos tiranos. Há aquele que prova as paixões e faz dela sua propriedade, são os contrabandistas da paixão: é o escravo. Há também aquele que as explora, utilizando-as para melhor instalar seu poder: é o tirano. (Lins, 2008: 46-47)

Assim compreendida, a Alegria deve ser pensada e teorizada para reforçar seu papel emancipatório em oposição ao caráter manipulador que incidiu sobre a alegria e as festas no sistema colonial, por exemplo, onde o colonizador tolerava manifestações lúdicas do “subalterno” desde que estas não confrontassem diretamente o sistema. É importante manter acesas reflexões que tenham o colonialismo como referência porque, embora se considere que esse sistema tenha declinado desde os anos de 1970, ecos dele são ouvidos hoje em terrenos inesperados. O desporto fornece um exemplo recente, quando o presidente do Comitê Olímpico Internacional, o belga Jacques Rogge, censurou a manifestação de alegria na comemoração de vitória de um atleta nas Olimpíadas de Pequim 2008, o jamaicano Usain Bolt, que respondeu à altura:

Não importa o que qualquer um pense ou comente, porque eu sei que gosto de me divertir e é assim que eu faço. Eu sempre me divirto depois das corridas e as pessoas adoram. O que eu faço, faço por mim, pelo meu técnico e por meus fãs. Estou apenas mostrando minha personalidade.<sup>15</sup>

A alegria, incorporada à política, proporcionou, a partir de meados do século XX, o surgimento de condições de questionamento do papel atribuído aos corpos pelo “heterocapitalismo”. Sobretudo com a conquista gradual das mulheres no mundo do trabalho e no campo político. A partir dos anos de 1960, surgem os movimentos de “contracultura” e os movimentos feministas, e a partir dos anos de 1980 há a ascensão dos movimentos de diferença

---

<sup>15</sup> *Folha de S. Paulo*, 20-08-2008.

sexual, hoje chamados movimento LGBT (Lésbicas, Gays, Bissexuais e Transgêneros). São movimentos cuja importância extrapola a contestação do modelo familiar burguês, e têm potencial dialógico que não passou despercebido a Said (1999: 45): “Os movimentos feministas e de homossexuais, que, nos últimos tempos, se viram fortalecidos em todos estes países, contestam por sua vez as normas patriarcais e fundamentalmente masculinas que até o presente têm regulado a sociedade”.

Antes da emergência dos movimentos LGBT, que podemos tipificar como “novíssimos movimentos sociais” (Santos, 2006), com diferentes orientações sexuais e matizes ideológicas, prevaleceu o modelo de dominação que sempre incidiu sobre os corpos: o corpo do indígena no colonialismo, o da mulher (sobretudo a partir da revolução industrial) e o corpo sexualmente “diferente”. Esses “novíssimos movimentos sociais” surgem no vácuo das negligências dos movimentos sociais e, particularmente, do movimento sindical, que tem dificuldade em incorporar temas subjetivos – como a Alegria, e as diferenças sexuais e o papel da mulher no mundo do trabalho –, conforme destaca Boaventura de Sousa Santos em mais de um momento em *A Gramática do Tempo*:

Ao centrar-se prioritariamente nas questões do emprego e do salário, os sindicatos tenderam a desinteressar-se dos desempregados, das mulheres, dos reformados e dos jovens à procura do primeiro emprego e, ao fazê-lo, descuram um campo imenso de solidariedade potencial. (...) Por outro lado, a cidadania fora do espaço da produção convoca o movimento sindical a articular-se com outros movimentos sociais progressistas, movimentos de consumidores, ecológicos, antirracistas, feministas, etc. (...) A exigência da cidadania é uma exigência de democracia e de participação. Só podem fazer genuinamente face às outras forças sociais as comissões de trabalhadores e os sindicatos que as cumprirem internamente. Sem democracia interna e pactuando com a discriminação sexual ou racial o apelo à democracia externa é uma mistificação que já não engana nem quem o faz. (Santos, 2006: 359-361)

São esses “novíssimos movimentos” que melhor incorporam o potencial libertador e contestador do prazer e da festa, sobretudo no Brasil, onde a sigla LGBT incorpora o “S”, de “Simpatizante”, o que assegura a presença de centenas de milhares de pessoas nas chamadas “paradas gay” realizadas em grandes centros urbanos, como São Paulo (3,5 milhões de pessoas em 2008), Rio de Janeiro (1 milhão de pessoas em 2007) ou Fortaleza (500 mil pessoas em 2007, correspondente a 20% da população da cidade). A festa tem potencial agregador enquanto estratégia de protesto, “é fruto de tempos e de lugares e cerzida segundo a motivação, a razão e a

imaginação, seja dos que a preparam seja dos que a celebram, mas que a todos transforma” (Lopes, 2003: 259).

O potencial da festa é uma subjetividade a ser considerada, nos termos que encontram-se em “Nuestra América”, capítulo 6 de *Gramática do Tempo* de Boaventura Santos, como uma

forma de subjectividade e sociabilidade (...) também capaz de retirar do risco de viver a pulsão para um optimismo visceral perante a potencialidade coletiva. (...) A subjectividade e sociabilidade da ‘Nuestra América’ não se sentem à vontade com o pensamento institucionalizado e legalista, mas sentem-se à vontade com o pensamento utópico (...), subjetividade barroca subversiva e excêntrica, criativa, turbulenta, que prescinde temporariamente da ordem e dos cânones, escapa às certezas óbvias das leis universais (...), intensifica a vontade e estimula a paixão (...), provoca espanto e novidade, e impede o fechamento e o acabamento. (...) Na festa, a subversão está codificada. Nas periferias, a transgressão é quase uma necessidade. (Santos, 2006 : 191-192; 197)

Porém, a festa, na “Nuestra América” de Santos, não é concebida como algo dado, consolidado. É, antes, uma busca de transgressão que rompa com a visão conservadora sobre a própria festa, à qual o “heterocapitalismo” confere, ainda hoje, “um carácter de menoridade e de infantilismo que vinculam a festa à desordem, ao anti-convencional, (...) à não seriedade, por contraponto à seriedade da actividade e do tempo com valor para o trabalho” (Lopes, 2003: 260).

A festa, enquanto transgressão, é uma construção, uma conquista, um agregamento. É “um fenómeno humano, um sistema e um processo singular de comunicação” (Lopes, 2003: 261).

### **Diferença sexual, política e repressão**

O corpo, o sexo e o prazer, quando emergem no embate político institucional como bandeiras emancipatórias, são violentamente repelidos com discursos homofóbicos, oriundos principalmente da direita, sobretudo se tais bandeiras são empunhadas por mulheres. Ainda nos dias de hoje são muitos os episódios que evidenciam isso. Destaco aqui um caso recente e emblemático, ocorrido nas eleições municipais de 2004 em Fortaleza, Ceará, Brasil.

O candidato da extrema direita, Moroni Torgan (então no Partido da Frente Liberal, PFL, hoje com a denominação de Partido Democrata – DEM), ex-delegado da Polícia Federal, ex-deputado federal, ex-vice-governador e secretário de Segurança do Ceará, praticante da religião cristã mórmon, atacou um item do programa de governo de sua adversária, Luizziane Lins, do

Partido dos Trabalhadores, que propunha a implementação na escola pública, desde o ensino fundamental, de Educação Sexual com ênfase na diferença e na opção sexual, o que foi interpretado e propagado pela direita como “*na escola, ensinar aos nossos filhos a homossexualidade*”.<sup>16</sup>

A proposta do PT era educar as crianças para, desde a infância, libertarem-se de preconceitos típicos da heteronormatividade, discriminando não somente práticas homossexuais, mas também contestando a homofobia e o racismo e os entraves pedagógicos impostos à auto-gestão do corpo.<sup>17</sup> O ataque não resultou, Luizziane Lins foi eleita com mais de 60% dos votos, talvez porque Fortaleza seja uma das cidades brasileiras onde, por exemplo, a Parada Gay tem um público imenso – conforme citei antes –, apesar de ser capital de um Estado onde frequentemente ocorrem assassinatos e agressões motivados por homofobia.

Discutir a relação do sexo com a política é valorizar a importância da mulher na política, espaço que lhe é restrito e onde sua presença só é aceita “naturalmente” quando a mulher reproduz o modelo do macho e do “heterocapitalismo” (como fez Thatcher, por exemplo). Mulheres identificadas com ideologias de esquerda conquistam espaço na política por méritos próprios, mas enfrentando barreiras e preconceitos que extrapolam o campo da disputa eleitoral: Luizziane Lins, eleita mas enfrentando o preconceito quanto à abordagem da sexualidade; Luiza Erundina, primeira prefeita de São Paulo, que venceu as eleições em 1988 sempre defrontando o preconceito por ser nordestina; Luciana Santos, a prefeita de Olinda, mulher e comunista filiada ao PC do Brasil, atualmente exercendo o segundo mandato.

Propostas como a colocada pela esquerda em Fortaleza em 2004 tratam de questionar fundamentos advindos da educação da família tradicional, incubadora e berço do “heterocapitalismo”, de questionar a primazia do homem sobre a mulher não só na política e nos lares, mas também no mundo do trabalho, onde encontramos, parafraseando Caetano Veloso em *Guanabara*, “o macho adulto branco sempre no comando”.

---

<sup>16</sup> Em 2008, os dois candidatos se enfrentaram novamente na disputa pela prefeitura de Fortaleza, mas o candidato direitista assegurou que endossa as reivindicações do movimento LGBT.

<sup>17</sup> Seria irônico, se não fosse lamentável, que em 2008 o mesmo PT induzisse o eleitorado a interpretações quanto à opção sexual de Gilberto Kassab (DEM), solteiro, adversário de Marta Suplicy na disputa pela prefeitura de São Paulo, aconselhando aos eleitores atentarem para a composição “familiar” dos candidatos. Kassab foi eleito.

## **Sexualidades e trabalho**

Apesar dos avanços nas conquistas dos trabalhadores e trabalhadoras e dos movimentos sociais pelo mundo afora, as diferenças sexuais permanecem como uma “linha abissal” (Santos, 2007) que exigem reflexão e vigilância constantes. Em “Orientação Sexual em Portugal. Para uma emancipação” (Santos, 2003), a diferença é o tema central que remete à importância de se considerar a homoafetividade enquanto força emancipatória e definidora de relações sócio-afectivas-econômicas.

Para Ana Cristina Santos, o movimento LGBT (lésbico, gay, bissexual e transgénero) em Portugal, por ser objeto de opressão histórica, “coloca importantes desafios ao pensamento sociológico contemporâneo” (Santos, 2003: 261) Importa a ela questionar se esta forma de opressão imposta pela heteronormatividade contém necessariamente em si o potencial para a emancipação. O movimento LGBT é potencialmente um estabelecedor de redes com outros movimentos discriminados. A emergência do capitalismo, paradoxalmente, proporcionou condições para o surgimento do movimento homossexual e para novas abordagens do contexto e do papel tradicional da família enquanto “produtor económico”, pois, para além de “unidade de produção”, o contexto familiar é espaço de afecto e não é um modelo estanque, não é necessariamente limitada ao esquema *papai-e-mamãe*. A família nuclear burguesa é “o principal factor de justificação para homofobia” (266).

Porém, o poder económico dos homossexuais não é garantia suficiente de emancipação. “Em Portugal, alguns ativistas têm vindo a alertar para o perigo de se confundir consumo com ativismo e a maximização do lucro. Uma diferença óbvia entre ambos é a condição de um homossexual pobre, habitando em meio rural, aterrorizado pela possibilidade da sua orientação sexual ser denunciada socialmente, e a do homossexual num contexto metropolitano” (268). Creio que a mesma invisibilização do homossexual que habita o rural se dá na abordagem soció-antropológica no Brasil, que relega ao *não-dito* a sexualidade, sobretudo a homossexualidade, na determinação das relações sócio-econômicas em contextos rurais, como fica claro em *Os afectos mal-ditos. O indizível nas sociedades camponesas* (Ferreira, 2007), que demonstra como o TB – Texto Brasileiro sobre o Rural, conceito que Ferreira atribui a Lins – é omissivo quanto à sexualidade:

É interessante salientar que tais estudiosos sobre as sociedades camponesas não tinham e não têm, em sua maioria, as sexualidades como centro em suas discussões, pois trata-se, infelizmente, de uma temática subalterna, em detrimento de valores hierarquizados (Deus – Homem – Natureza), que, para o TB passam a ser centrais ao entendimento do campesinato. Destarte, quando o TB impõe ao camponês uma ‘missão divina’, esse ‘personagem bíblico’ passa a estar fadado aos ditames do seu criador, o TB, tendo que cumprir as ‘insígnias do mandamento primeiro’: ‘crescer e multiplicar’, pois o camponês deve, como apregoam os pesquisadores do campesinato no geral, ‘ganhar o pão pelo suor do próprio rosto’, assim, tal literatura autorizada sobre o corpo do camponês elabora um Corpo-bíblico, mesclado a um Corpo-mais-valia, a um Corpo-mutilado e a um Corpo-funcional. (Ferreira, 2007)

Há ausências no trabalho de Ana Cristina Santos, o que não tira sua importância. Não há ênfase na conceitualização do “prazer” e da “alegria” como agentes emancipatórios, sobretudo o prazer decorrente da sexualidade, o que levaria a uma problematização ampliada, no campo sociológico, de questões como, por exemplo, o erotismo e a prostituição. Mas o texto de Ana Cristina Santos, ao calcar-se na “diferença” e ao evidenciar a heteronormatividade, a discriminação dos homossexuais no campo do trabalho e nos diversos espaços (o doméstico, o da produção, o da comunidade, da cidadania e o mundial), possibilita formular questões problemáticas quanto à discriminação da mulher no espaço público e no universo do trabalho masculino. No ponto a seguir, abordo particularmente o mundo do trabalho na pesca, onde a diferença impõe barreiras às mulheres para invisibilizá-las, sem impedir a sua emergência.

### **Mulheres ao Mar**

Há muitas outras questões pouco comentadas relacionadas à diferença sexual e ao mundo do trabalho. Entre elas está, na pesca, o trabalho das mulheres no mar e a necessidade de dar voz a essas mulheres. Trata-se de uma questão problemática internacionalmente, seja na Ásia, na África, na Europa ou na América Latina, e é também um ponto potencialmente estabelecedor de redes por não se limitar ao campo da diferença sexual.

Do ponto de vista conceitual, a perspectiva feminista sobre as pescas vai de par com a crítica feminista ao desenvolvimento destrutivo e com a denúncia do caráter patriarcal e colonial da ciência e da tecnologia ocidentais. Ela estabelece a ligação entre tecnologia e uso de energia fortemente direcionados para o mercado e os níveis crescentes de violência nas comunidades locais, em especial a violência contra as mulheres. (...) A perspectiva feminista sobre as pescas

valoriza o trabalho da mulher no setor artesanal e sua contribuição para a sobrevivência da comunidade piscatória insiste na proteção da produção de subsistência e encara toda a produção ampliada apenas enquanto construída sobre a produção de subsistência, negando a legitimidade de um processo de produção que destrói as formas de vida das comunidades costeiras, bem como os recursos pesqueiros. As mulheres defendem a criação de pescado sob controle das comunidades locais, em oposição à aquicultura intensa em mãos privadas capitalistas. A participação das mulheres na criação dos sindicatos e nas lutas é de importância crucial na obtenção de uma mudança significativa nas políticas das pescas. (Dietrich e Nayak, 2005: 342-343)

Cada vez mais, em diferentes partes do mundo, as mulheres buscam inserção direta na produção pesqueira,<sup>18</sup> como, por exemplo, as Marisqueiras no Ceará, cujo trabalho é expressivo em Fortaleza ou no interior, notadamente no município de Fortim. Há alguns anos reunidas numa associação própria, as marisqueiras do Fortim hoje ocupam hoje as principais funções de direção da Colônia de Pescadores<sup>19</sup> local. Trata-se de um trabalho com amplas articulações sociais, históricas e ambientais, conforme constatou Gustava Bezerril Cavalcante:

Estas mulheres vivem da pesca de mariscos como ostra, sururu e búzio no manguezal situado às margens do Rio Jaguaribe, no município cearense de Fortim. O cotidiano e as memórias das marisqueiras constituem uma história de resistência e de busca de uma vida melhor para suas comunidades ribeirinhas e litorâneas. A história que está registrada nestas páginas possui na memória da mariscagem um forte elo com um passado que se expressa nas lembranças sobre a vida nas comunidades ribeirinhas e principalmente se afirma com significância no conhecimento que as marisqueiras possuem sobre a pesca no mangue, repassado de geração em geração. No decorrer dos estudos, a relação com a natureza, as relações de gênero, a história de enfrentamento dos problemas cotidianos, a organização comunitária e a conquista de parcerias, se fizeram presentes particularizando e enriquecendo o contexto das experiências sociais construídas pelas mulheres do mangue. As marisqueiras estão vivenciando um momento histórico de tentativa de saída da invisibilidade, colocando em discussão a importância do seu trabalho e a necessidade de valorização da mulher trabalhadora do manguezal. Aliado a isto, também vem à tona o problema da destruição dos mangues que ameaça a vida nas comunidades do litoral cearense, pois contribui com a redução dos estoques naturais de pesca e o aumento da pobreza, caracterizando um cenário insustentável do ponto de vista cultural, social, econômico e ambiental. Essas mulheres estão buscando com habilidade e criatividade construir seus próprios rumos e saídas para garantir uma vida melhor para as atuais e futuras gerações. (Cavalcante, 2004)

---

<sup>18</sup> Quanto a isso, acompanharemos com atenção a pesquisa do doutorando em Pós-Colonialismo e Cidadania Global no CES, Raul Mendes Fernandes, sobre a atividade das pescadoras de camarão em Guiné-Bissau.

<sup>19</sup> As Colônias são organizações locais de pescadores, geralmente restritas ao município onde vivem e trabalham.

Hoje as Marisqueiras têm uma importante organização coletiva em municípios como Fortaleza – onde têm representatividade na Associação de Pescadores Profissionais Artesanais e Marisqueiras de Fortaleza (Apeamafor) –, Eusébio (região metropolitana de Fortaleza) e Icapuí (agregadas no projeto “Mulheres de corpo e alga”, da Prefeitura Municipal de Icapuí).

Refletir sobre a organização coletiva das mulheres na pesca possibilita a compreensão de casos individuais de resistência, contestação e inserção neste universo supostamente masculino, como é o caso de Sidnéia Lusía da Silva, pescadora da praia de Redonda, em Icapuí, que desde a infância decidiu enfrentar as vagas do mar e do preconceito para trabalhar na pesca de lagosta. Sidnéia, pescadora, jogadora de futebol, apanhadora de coco no pé, narra a própria história no vídeo *Uma pescadora rara no litoral do Ceará*.<sup>20</sup> No vídeo há vários momentos em que se constata o preconceito, velado ou explícito, da presença de uma mulher na pesca. Vamos a alguns deles:

3’10”- Sidnéia: “O mar pra mim tem muitos riscos, mas eu procuro não pensar nisso”.

3’ 36” – Sidnéia: “Tem uma coisa que meu pai sempre falava : ‘ minha filha eu não quero te levar por que o mar não tem cabelo [*não tem onde se agarrar*], vai que um barco desses acontece de virar?. (...). ‘Pai eu quero saber, quero ver’ ”.

4’ 15”- Raimundo Sebastião, pai de Sidnéia: “Eu comecei a pescar de bote e aí ela pediu pra eu levar. ‘Minha filha lá é meio complicado no mar, porque, pra mulher principalmente, porque na hora de fazer as necessidades, fica muito difícil’. Aí ela pegou e insistiu, insistiu... e como o outro pescador também era irmão dela, aí eu peguei e levei.”

5’20” –Vanderlei Bezerra, morador da Redonda: “É muito impróprio uma mulher no mar, isso eu não aconselho não, uma mulher pescar não. Uma criança ir lá, andar vai e vem, né? Criança é criança agora uma mulher não da não, pró mar não, é uma loucura (risos)...”

7’30” – Sidnéia: “Muita gente me critica pelo meu jeito de ser”.

9’ 30” ate 10’11”- Cenas de Sidnéia jogando futebol na praia com rapazes da Redonda.

10’25”- Dona Germana, avó de Sidnéia: “Toda vida ela foi danada (...), de pequeninha ela pegou a pescar mais os menino no mar. (...) Nasci me crie criei meus filhos, (...) Eu gosto da minha neta, tá muito trabalhadora, pescadora, subidora de coqueiro (ri)...faz todo serviço do mundo (rindo, orgulhosa da neta), todo serviço ela faz”.

10’ 25” - Regilene da Costa, amiga e moradora da Redonda : “O diferente sempre causa atrito, sempre chama atenção e ela é diferente porque ela pesca, ela vai pro alto mar, ela faz coisa que só quem faz perante a sociedade é o homem, mas ela faz também . É isso que faz as pessoas criticar tanto ela. Às vezes ate minha mãe diz assim , às vezes quando eu digo que vou lá pra casa de Sidnéia: ‘ Que que ‘cê vai fazer na casa de Sidneia, Sid pode te agarrar, Sid é sapatão [*gíria comum no Brasil para designar “lésbica”, equivalente a “fufa” na gíria em Portugal*]”. Sabe, as pessoas

---

<sup>20</sup> Documentário, 2004, acessível em <http://revistatrip.uol.com.br/tvtrip/video.php?i=211>.

criticam muito ela por isso, por causa desse jeito dela forte, guerreira, é uma mulher guerreira, Sidnéia. Ela não mede esforço pra ela buscar o que ela quer, sabe? Respeitando o limite dos outros, ela respeita o limite das pessoas, ela faz as coisas dela dentro do espaço dela”.

12’20” - Cena de Sidnéia subindo coqueiro.

12’40” - Sidnéia: “Tem uns que elogia outros criticam, essa maneira de eu ser. (...) É muito difícil eu encontrar um homem aqui na comunidade porque os homens aqui não aceitam. (...) Eu queria encontrar um cara aqui pra eu construir meu próprio barco e dizer assim: ‘vou pescar com meu marido’ ”.

O *não-dito* emerge da fala dos homens, onde o preconceito é dissimulado, mas evidente. Sebastião, o pai de Sidnéia, concordou em levar a filha porque o outro pescador era também filho seu, irmão da menina, e perante ele não haveria problema dela “fazer as necessidades”, ou seja, despir-se. Vanderlei Bezerra diz que “mulher no mar é uma loucura”, e inicia sua fala atribuindo à uma criança o papel que “pode” caber a uma criança, mas não a uma mulher.

As falas das mulheres no filme, ao contrário, explicitam o preconceito e a resistência. Daí Freitas chamar atenção para a necessidade de se ouvir as mulheres: “É interessante observar como homens e mulheres contam suas histórias de maneiras diferentes. Geralmente, os homens utilizam-se da voz ativa; as mulheres, da voz passiva” (Freitas, 2002: 70). O vídeo e a vida de Sidnéia invertem a “lógica” destacada por Freitas. É a narrativa de uma “guerreira” contra o machismo imposto pela heteronormatividade nas relações sociais. Ela remete a possibilidades múltiplas de discutir a inserção da mulher na pesca. Sidnéia “invade” o mundo dos homens não só no campo de trabalho, mas também no espaço lúdico (no que o futebol é o melhor exemplo). Ela motiva a discussão de uma pedagogia para além da escola e da família pescadora tradicional, onde os campos da mulher e do homem são demarcados pela diferença sexual desde a infância. Materializa-se aqui o que Walter Benjamin chamou de “classificação filosófica” do brinquedo:

Mesmo quando não imita os utensílios dos adultos, o brinquedo é uma confrontação – não tanto da criança com o adulto, como deste com a criança. Não são os adultos que dão em primeiro lugar os brinquedos às crianças? (...) O brinquedo infantil não atesta a existência de uma vida autônoma e segredada, mas é um diálogo mudo, baseado em signos, entre a criança e o povo. (Benjamin, 1996)

De facto, é comum em várias comunidades do litoral cearense a realização de ‘regatinhas’, onde competem embarcações que são réplicas em miniaturas das embarcações usadas no trabalho dos pescadores. Na brincadeira sujaz a representação de realidade. As miniaturas são

confeccionadas por pescadores adultos que as fazem de presente para seus filhos, com importantes simbolismos e significações sociais. Os meninos desde cedo se familiarizam com o que pode vir a ser seu instrumento de trabalho no futuro, e as meninas brincam de donas-de-casa ou de boneca. São brincadeiras que domesticam as crianças para papéis sociais que, supõe-se, exercerão no futuro: a menina ‘será’ mãe ou dona-de-casa, o menino ‘será’ o ‘chefe’ da família, o que exerce trabalho fora do lar, pescador. Em seu vídeo, Sidnéia e os demais protagonistas pouco falam na infância da pescadora, mas é de se supor que ela preferia as regatinhas e o futebol às bonecas.

Deve-se indagar qual passou a ser o papel das mulheres, a partir do contato com a indústria da pesca, e até que ponto alterou-se a “política do macho, da dominação masculina” na qual “o que permanece lamentavelmente ignorado é a história do machismo e da masculinidade muito tipicamente assumida como normal e por isso, normativa, não problemática” (Lins, 1997).

### **Conclusão: A miragem do “Estado laico” e as micropolíticas**

Entender os diversos movimentos de organização homossexuais e de mulheres no sentido de reforçar seu potencial emancipatório e “tradutor” de práticas dialógicas são questões relevantes, bem como considerar aspectos subjetivos do corpo que são determinados também pelo local de origem das pessoas e pelas opções individuais quanto à prática sexual. Pois são aspectos que muitas vezes passam despercebidos mesmo às Ciências Sociais, gerando ou reforçando *não-ditos* e *interditos* que não cabem mais em contextos de exercício democrático como é hoje, por exemplo, o Brasil, onde temas como aborto e união estável entre homossexuais são rejeitados pela maioria dos representantes políticos, à esquerda ou à direita. O corpo, a Alegria e a sexualidade têm que ser colocados no centro das discussões emancipatórias, considerando suas múltiplas dimensões políticas e sociais, superando sua invisibilização, tanto nos movimentos sociais quanto em leituras de contextos locais. São rios caudalosos que correm pelas fissuras abertas entre as “linhas abissais” (Santos, 2007) impostas pelo capitalismo e assimiladas pelos sindicatos entre trabalhadores e trabalhadoras, sejam heterossexuais e homossexuais, interditando a solução de problemas como a diferença salarial entre os sexos e o impedimento de progressão profissional para homossexuais. As “linhas abissais” surgem tanto no seio das lutas

contra-hegemónicas como na globalização hegemónica, por influência do pensamento moderno ocidental “abissal” que

consiste num sistema de distinções visíveis e invisíveis, sendo que as invisíveis fundamenta as visíveis. As distinções invisíveis são estabelecidas através de linhas radicais que dividem a realidade social em dois universos distintos: o universo ‘deste lado da linha’ e o universo ‘do outro lado da linha’. A divisão é tal que ‘o outro lado da linha’ desaparece enquanto realidade, torna-se inexistente, e é mesmo produzido como inexistente. Inexistência significa não existir sob qualquer forma de ser relevante ou compreensível. (Santos, 2007)

No caso de profissionais homossexuais, o “heterocapitalismo” incorporou, segundo Ana Cristina Santos, o que Foucault chamou de “sexualidade economicamente útil e politicamente conservadora” (Santos, 2003: 266), que se reproduz em vários setores do mundo do trabalho, onde “ainda nos nossos dias há trabalhadores homossexuais que são despedidos ou bloqueados na sua progressão da carreira – o que é designado na gíria por ‘ficar na prateleira’” (267).

Com a emergência dos “novíssimos movimentos sociais” no campo da diferença sexual, questões como a diferença salarial vêm diminuindo gradativamente, mas permanecem graves. Pesquisa recente do Instituto de Pesquisa e Estratégia Económica do Ceará (Ipece) indica que, em 1996, os homens recebiam cerca de dois reais (R\$ 2,00) por cada hora trabalhada, contra um real (R\$ 1,00) pago para uma mulher trabalhadora, proporção que, em 2006, passou de R\$ 2,90/hora para homens e R\$ 2,50/hora para mulheres, numa redução de 60% da diferença em 10 anos.<sup>21</sup> Na Europa, os homens ganham 15,9% a mais que as mulheres, índice que chega a 25,4% em Portugal, a segunda maior diferença nos 27 países membros da União Europeia.<sup>22</sup> Recentemente, a Organização Mundial do Trabalho (OIT) constatou que as mulheres recebem menos do que homens – 78% do salário masculino – em cargos equivalentes em todo mundo.<sup>23</sup>

Ampliar essa discussão para além do campo da sexualidade implica refletir sobre o Estado, sobretudo no carácter religioso do discurso político do “ocidente” que, bem ao gosto do catolicismo, vê no “outro” e nunca em si o “fanatismo religioso”. De fato, no “ocidente” o

---

<sup>21</sup> “Mudanças no Ceará. Mulher ganha mais e tem menos filhos”, jornal *O POVO*, Fortaleza, 12/08/2008.

<sup>22</sup> “União Europeia. Portugal é o segundo país europeu com maior diferença salarial entre homens e mulheres”, jornal *Público*, Lisboa, 21-08-2008.

<sup>23</sup> “Salário das mulheres ainda é 20% menos do que os dos homens no mesmo cargo, indica pesquisa”, in [http://oglobo.globo.com/vivermelhor/mulher/mat/2008/09/01/salario\\_das\\_mulheres\\_ainda\\_20\\_menor\\_do\\_que\\_dos\\_homens\\_no\\_mesmo\\_cargo\\_indica\\_pesquisa-548033051.asp](http://oglobo.globo.com/vivermelhor/mulher/mat/2008/09/01/salario_das_mulheres_ainda_20_menor_do_que_dos_homens_no_mesmo_cargo_indica_pesquisa-548033051.asp).

“Estado laico” é um discurso falhado em muitas democracias judaico-cristãs, onde aspectos religiosos frequentemente se confundem com o político-administrativo. Lembro alguns exemplos:

- 1) A evocação de uma “nova cruzada” por George W. Bush antes de invadir o Iraque em 2002, melindrando a relação dos EUA com alguns de seus aliados arábes;
- 2) A eleição e posse de Barack Hussein Obama na presidência dos EUA, marcada, por um lado, por insinuações quanto à sua ascendência mulçumana, e por quatro cerimônias cristãs no ato da posse;
- 3) A inscrição das frases “Deus seja louvado” nas cédulas da moeda brasileira, o real, e “In God we trust (*em Deus confiamos*)” nas cédulas do dólar americano;
- 4) A recorrência de Israel à legitimidade de um “Estado Judeu”, culminando com os ataques recentes à Gaza incentivados por rabinos ortodoxos, justificando crítica recente de Boaventura Santos e uma questão que ele ousa, corajosamente, levantar, com a qual concordo plenamente:

É hoje evidente que o verdadeiro objetivo de Israel, a solução final, é o extermínio do povo palestino. Terão os israelenses a noção de que a *shoah* com que o seu vice-ministro da defesa ameaçou os palestinos poderá vir a vitimá-los também? Não temerão que muitos dos que defenderam a criação do Estado de Israel hoje se perguntem se nestas condições – e repito, nestas condições – o Estado de Israel tem direito de existir? (Santos, 2009)

Exemplos como esses seriam infundáveis, os citados acima bastam para afirmar que hoje são descabidas e anacrônicas as condenações de cunho moral-religioso que partam do “ocidente” ou de Israel e de seus líderes, quando abordam o contexto do “outro”, a ele atribuindo o fanatismo religioso, jamais a si próprio – lembrando que nesse ensaio o “outro” é sobretudo o “outro” da alteridade, da diferença, não necessariamente o subalterno.

Quero, antes de concluir, ressaltar que a ênfase na crítica ao catolicismo não é uma denegação da importância da religião como referencial de inúmeros povos na ritualização do trabalho, ocidentais ou não. Pelo menos desde o século XIX, autores clássicos como Weber e Marx refletiram bastante sobre a relação dos meios de produção com a religiosidade, de como o rito religioso é determinante do ritmo de trabalho de diferentes povos e comunidades locais. Ressalto ainda a importância de movimentos como o da Teologia da Libertação no restabelecimento da democracia no contexto latino-americano dos anos de 1980, e também o

apoio de muitas lideranças católicas e judaicas do Brasil a perseguidos pela ditadura militar (1964-1985). Afinal, e paradoxalmente, foi o mesmo catolicismo que proporcionou à mulher um lugar fora da família e do lar para exercício de outras atividades, algo que Sílvia Alves Siqueira destaca com perspicácia em seu estudo:

O Cristianismo introduz uma prática que acomunava homem e mulher em um compromisso com Deus que podia requerer o abandono dos deveres com a família e Estado. Pela primeira vez, algumas mulheres podiam rejeitar o casamento e a gravidez, e viver em casa com suas mães, ou em solidão, ou em uma comunidade de mulheres. A oração e estudo de Bíblia podiam deslocar os afazeres da vida doméstica, as mulheres sempre puderam participar em cultos religiosos e fazer oferecimentos aos deuses, podiam alcançar fama duradoura dedicando à Igreja e ao serviço de Deus. (Siqueira, 2003)

De fato, a ritualização religiosa propiciou e propicia à mulher ocupar a liderança em espaços onde antes ela não penetrava. Entre famílias de pescadores, um campo que a mim interessa particularmente,<sup>24</sup> tive oportunidade de presenciar, em Maio de 2004, o importante papel das mulheres na condução da festa que abriu as atividades da pesca da lagosta daquele ano, na praia de Reonda, em Icapuí, Ceará, Brasil. Pelas ruas da comunidade, um coro de dezenas de mulheres fez ecoar um hino católico cujo refrão diz: “*Senhor, tu me olhastes nos olhos/ A sorrir, pronunciastes meu nome/ Na praia, eu larguei o meu barco/ Junto a ti, buscarei outro mar*”<sup>25</sup>. Tratou-se duma procissão que antecedeu o café da manhã, que reuniu praticamente toda a população da vila de Redonda. Terminado o café, as mulheres auxiliavam no aparelhamento das embarcações – o que não é habitual. Também alguns feriados religiosos determinam a paralisação das atividades para pescadores católicos do Brasil e de Portugal, como, por exemplo, o dia de Nossa Senhora, a 12 de Dezembro.

---

<sup>24</sup> Dada a pesquisa que ora desenvolvo no Doutorado em Pós-Colonialismos e Cidadania Global, onde elaboro o projeto de tese “A Mão do Mar: Alterações e complexidades de saberes e aspirações de pescadores artesanais numa perspectiva Pós-Colonial comparada entre micro-regiões do Ceará (Brasil) e do Centro (Portugal)”.

<sup>25</sup> O hino se chama “A Barca”, e a letra completa é: “Tu te abeiraste da praia/Não buscaste nem sábios, nem ricos,/Somente queres que eu te siga/Senhor, tu me olhastes nos olhos/A sorrir pronunciastes meu nome/Lá na praia eu larguei o meu barco/Junto a ti buscarei outro mar/Tu sabes bem que em meu barco/ Eu não tenho nem espada, nem ouro/ Somente redes e o meu trabalho/ Tu minhas mãos solícitas/ Meu cansaço que a outros descansa/ Amor que almejas seguir amando/ Tu pescador de outros lagos/ânsia eterna de almas que esperam/Bondoso amigo que assim me chamas.”

Cabe ressaltar a fragilidade do discurso monoteísta quando esse se autorga o direito de exclusão do “outro”. Trata-se aqui de inserir, na discussão da religiosidade, o conceito de Tradução Intercultural, que “aponta para a forma como não apenas línguas diferentes e diferentes contextos e práticas políticos e sociais podem ser postos em contacto de forma a que se tornem mutuamente inteligíveis, sem que com isso tenha que se sacrificar a diferença em nome de um princípio de assimilação” (Ribeiro, 2005: 79). Creio que a ênfase dada aqui ao catolicismo justifica a evocação do conceito de Tradução Intercultural, posto que

todas as práticas sociais envolvem conhecimentos e, nesse sentido, são também práticas de saber. Quando incide sobre as práticas, contudo, o trabalho de tradução visa criar inteligibilidade recíproca entre formas de organização e entre objectivos de acção. Por outras palavras, neste caso, o trabalho de tradução incide sobre os saberes enquanto saberes aplicados, transformados em práticas e materialidades. (...) A especificidade do trabalho de tradução entre práticas e seus agentes torna-se mais evidente nas situações em que os saberes que informam diferentes práticas são menos distintos do que as práticas em si mesmas. (Santos, 2002)

Assim como se deve criticar a primazia do discurso científico relativamente ao não-científico, é necessário criticar e duvidar sempre do prevalectimento de um discurso religioso sobre outro, dadas as imbricações, ambivalências e complexidades que os mesmos carregam. Para dizer como Meneses, “em vez de abarcar um conjunto de ‘universais abstractos’, o desafio consiste em abarcar os momentos específicos da diversidade epistémica” (Meneses, 2008: 183).

Ao abordar a persistência do sentimento de inveja nas sociedades, José Gil afirmou que “jamais a ciência e a tecnologia da idade moderna foram capazes de erradicar a magia e a feitiçaria das práticas culturais da sociedade” (Gil, 2004: 84) Afirmação válida, sobretudo, para comunidades que vivem em contato direto com a natureza, nas quais persistem sistemas ancestrais de crenças e de curandeirismo, marcas de outras temporalidades onde o acesso a tratamento médico e a medicamentos era raro ou mesmo impraticável. Independentemente dos discursos que emanam dos representantes dos grandes sistemas religiosos, benzedeiros, feiticeiros, raizeiros e outras categorias de “sábios populares” continuam e continuarão praticando antigos conhecimentos aos quais recorrem as comunidades tradicionais quando se confrontam com as contradições às quais não são dadas respostas objetivas no plano material ou político.

Práticas religiosas tendem a se chocar com discursos dominantes e opressores, bem como práticas corporais, daí a razão de ter o corpo em perspectiva. Como bem observou Roy Porter, “o

corpo é uma presença suprimida, muito frequentemente ignorada ou esquecida” pela historiografia e outras áreas do saber. O corpo deve ser “encarado como um foco para a resistência e a crítica populares dos significados oficiais”. O corpo não deve ser negligenciado na análise histórica, pois “os aspectos físicos podem oferecer um índice mais confiável do que os salários para o estabelecimento das alterações no padrão real de vida” (Porter, 1992).

Romper esta “linha abissal” que é a diferença no campo da sexualidade exige atenção, cautela e coragem, pois “quem combate a monstruosidade deve cuidar para que não se torne um monstro. E se você olhar longamente para um abismo, o abismo também olha para dentro de você” (Nietzsche, 2001). Considerar, pois, o corpo, a alegria, a festa e a diferença é uma necessidade comum a todos os movimentos contra-hegemônicos, e almejada por aqueles que os integram e constroem, homens e mulheres, homo ou heterossexuais, na luta contra o “heterocapitalismo”. E para trilhar caminhos assim estreitos, profundos e tortuosos, convém se municiar de conhecimento e, sobretudo, de alegria e festa.

## Referências bibliográficas

- Aguilo, Antoni Jesus (2008), “Las bases ideológicas de la homofobia eclesial”, comunicação apresentada no seminário “Culturas, identidades, sexualidades y género”, Junho/2008, Universitat de les Illes Balears, Espanha.
- Benjamin, Walter (1996), “História cultural do brinquedo”, in *Magia e técnica, arte e política. Obras escolhidas*, volume 1. São Paulo: Editora Brasiliense.
- Cavalcante, Gustavo Bezerril (2004), “Mulheres do Mangue: Trabalho, memória e cotidiano das marisqueiras de Fortim-CE”, dissertação de mestrado em História Social do Trabalho na Universidade Federal do Ceará (UFC), mimeo.
- Dean, Warren (1998), *A ferro e a fogo: A história e a devastação da mata atlântica brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Dietrichh, Gabriele e Nayak, Nalini (2005), “Explorando as possibilidades da globalização contra-hegemônica do movimentos dos trabalhadores da pesca na Índia e as suas interações globais”, in Boaventura de Sousa Santos (org.), *Trabalhar o Mundo. Os caminhos do novo internacionalismo operário*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 314-356.
- Epicuro (1999), *Carta sobre a Felicidade – a Meneceu*. São Paulo: Editora Unesp.
- Espinosa, Baruch (1991), *Ética*, Coleção Os Pensadores. São Paulo: Editora Abril Cultural.
- Ferreira, Paulo Rogers (2007), *Os afectos mal-ditos. O indizível nas sociedades camponesas*. São Paulo: Hucitec/USP.
- Foucault, Michel (1985), *História da Sexualidade I: A Vontade de Saber*. São Paulo: Editora Graal.
- Freitas, Sonia Maria (2002), *História oral, possibilidades e procedimentos*. São Paulo: Humanitas/Ffch-USP.
- Furtado, Beatriz; Lins, Daniel (orgs.) (2008), *Fazendo rizoma*. São Paulo: Editora Hedra.
- Gil, José (2004), “Metafenomenologia da inveja: Magia e política”, in Daniel Lins; Peter Pelbart (orgs.), *Nietzsche e Deleuze, bárbaros e civilizados*. São Paulo: Annablume, 83-102.
- Lins, Daniel Soares (1997), *Lampião, o homem que amava as mulheres*. São Paulo: Annablume.
- Lins, Daniel Soares (2008), “A Alegria como força revolucionária”, in Beatriz Furtado; Daniel Lins (orgs.), *Fazendo rizoma*. São Paulo: Hedra, 45-57.
- Lopes, Conceição (2003), “A festa: Do recrear e do lazer do espírito divino à ecologia do espírito da ludicidade humana”, in José Rebelo (org.), *Novas formas de mobilização popular*. Porto: Campo das Letras, 259-270.

- Meneses, Maria Paula G. (2008), “Corpos de violência, linguagens de resistência: As complexas teias de conhecimentos no Moçambique contemporâneo”, *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 80, 161-194.
- Muniz, Tulio de Souza (2005), “O Ouro do Mar. Do surgimento da indústria da pesca da lagosta no Brasil à condição do pescador artesanal na História do tempo presente (1955-2000). Uma narrativa sócio-histórica marítima”, dissertação de mestrado em História Social do Trabalho, Universidade Federal do Ceará (UFC), mimeo.
- Nietzsche, Friedrich (2001), *Além do bem e do mal. Prelúdio a uma filosofia do futuro*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Palhares-Burke, Maria Lucia Garcia (1996), *As muitas faces da História*. Campinas: Editora do IFCH-Unicamp.
- Pesavento, Sandra Jatahy (2003), *História e História Cultural*. Belo Horizonte: Autêntica.
- Porter, Roy (1992), “História do Corpo”, in Peter Burke (org.), *A escrita da história*. São Paulo: Unesp.
- Ribeiro, António Sousa (2005), “A tradução como metáfora da contemporaneidade. Pós-colonialismo, fronteiras e identidades”, in Ana Gabriela Macedo; Maria Eduarda Keating (orgs.), *Colóquios de Outono, Estudos de Tradução. Estudos pós-coloniais*, Braga, Universidade do Minho, 77-87.
- Ribeiro, Margarida Calafate (2008), “Descolonizar a Europa: O Desafio da Interculturalidade”, comunicação apresentada no *Ciência 2008 – Encontro com a Ciência em Portugal*, Lisboa, 4 de Julho de 2008.
- Said, Edward W. (1999), *Representações do Intelectual. As Palestras de Reith de 1993*. Lisboa: Edições Colibri.
- Santos, Ana Cristina (2003), “Orientação sexual em Portugal: Para uma emancipação”, in B. S. Santos (org.), *Reconhecer para libertar: Os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 259-289.
- Santos, Boaventura de Sousa (2002), “Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências”. Coimbra: CES. Disponível em: <[www.ces.uc.pt/emancipa](http://www.ces.uc.pt/emancipa)>.
- Santos, Boaventura de Sousa (2006), *A gramática do tempo: Para uma nova cultura política*. Porto: Afrontamento.
- Santos, Boaventura de Sousa (2007), “Para além do pensamento abissal: Das linhas globais a uma ecologia de saberes”, *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 78, 3-46.
- Santos, Boaventura de Sousa (2009), “Réquiem por Israel?”, 12 de Janeiro de 2009, disponível em: <[http://www.cartamaior.com.br/templates/materiaMostrar.cfm?materia\\_id=15480](http://www.cartamaior.com.br/templates/materiaMostrar.cfm?materia_id=15480)>.

Siqueira, Silvia Marcia Alves (2003), “A mulher na visão de Tertuliano, Jerônimo e Agostinho – séc. II -V d.C.”, comunicação apresentada na Unesp, Assis, mimeo.

Thompson, E. P. (1998), *Costumes em comum: Estudos sobre a cultura popular tradicional*. São Paulo: Companhia das Letras.

Vakil, AbdoolKarim (2004), “Minorias étnicas e religiosas em Portugal: História e actualidade”, *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*, Ano III, 5/6, 283-312. Disponível em: <<http://cienciareligioes.ulusofona.pt>>.

### **Video**

Vídeo-Documentário, “Uma pescadora rara no litoral do Ceará”, 2004, realização de Sidnéia Lusía da Silva. Disponível em: <<http://revistatrip.uol.com.br/tvtrip/video.php?i=211>>.