

v.13, n. 1, 2020

veredas

Da História

ISSN: 1982.4238

Veredas da História, [online], v. 13, n.1, jul., 2020, ISSN: 1982-4238

EDITORES

Bruno Gonçalves Alvaro, UFS
Carlos Leonardo Kelmer Mathias, UFRRJ
Daniele Gallindo G. Silva, UFPel
Leandro Duarte Rust, UFMT
Marcelo Pereira Lima, UFBA
Paulo J. Debom Garcia, Universidade Cândido Mendes
Priscila Henriques Lima, UERJ

APOIO TÉCNICO E EDITORAÇÃO

Lucas Vieira de Melo Santos, UFBA
Beatriz Galvão Abrantes, UFBA

CONSELHO EDITORIAL

Adriana Vidotte, UFG
Bruno Gonçalves Alvaro, UFS
Carlos Leonardo Kelmer Mathias, UFRRJ
Daniele Gallindo G. Silva, UFPel
Marcelo Pereira Lima, UFBA
Leandro Duarte Rust, UFMT
Leandro Couto Carreira Ricon, PPGHC/UFRJ
Priscila Henriques Lima, UERJ
Paulo J. Debom Garcia, Universidade Cândido Mendes
Vanderlei Vazelesk Ribeiro

CONSELHO CONSULTIVO

Adriana Vidotte, UFG
Alessander Mário Kerber, UFRGS
Alexandre Vieira Ribeiro, UFF
André Pereira Botelho
Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva, UFRJ
Antonio Carlos Jucá de Sampaio, UFRJ
António Manuel Hespanha, Universidade de Lisboa
Beatriz Helena Domingues, UFJF
Cândido Moreira Rodrigues, UFMT
Célia Maia Borges, UFJF
Cláudio Batalha, Unicamp
Danilo Zioni Ferretti, UFSJ
Daniel Santiago Chaves, PPGHG-UFRJ
Janaina Christina Perrayon Lopes, UCP
João Fragoso, UFRJ
João Klug, UFSC
Jorge Eremites de Oliveira, UFGD
Karl Schurster V. S. Leão, PPGHC-UFRJ
Leandro Couto Carreira Ricon, PPGHC/UFRJ
Leila Rodrigues da Silva, PPGHC-UFRJ
Lia de Aquino Carvalho, UCP
Lia Zanotta Machado, UnB
Marcos Sorrilha Pinheiro, UNESP
Maria Cristina Correia Leandro Pereira, USP
Maria Filomena Pinto da Costa Coelho, UnB
Mário Jorge da Motta Bastos, UFF
Rafael Pinheiro de Araújo, PPGHC-UFRJ
Regina Maria da Cunha Bustamante, PPGHC-LHIA-UFRJ
Vanderlei Vazelesk Ribeiro, UNIRIO
Valdei Lopes de Araújo, UFOP

CONTATO PRINCIPAL

Marcelo Pereira Lima (UFBA)
Priscila Henriques Lima (UERJ)
E-mail: seer.veredasdahistoria@gmail.com

CAPA

Marcelo Pereira Lima (UFBA)
Imagem: Fragmento com filtro de uma fotografia cedida pela autora Alessandra Guedes Moreira (Arquivo da Autora, 02/12/2018)

CONTATO PARA SUPORTE TÉCNICO

Luis Borges, UFBA
E-mail: luisborges.ti@gmail.com

SUMÁRIO

4

APRESENTAÇÃO

Marcelo Pereira Lima (PPGH-UFBA/LETHAM-UFBA)

ARTIGOS

8

HISTÓRIA, MEMÓRIA E DEVOÇÃO: AS VOZES NEGRAS NO ROSÁRIO DA PENHA DE FRANÇA

Alessandra Guedes Moreira (CISGES/UNISA/CNPq)

25

AS REPRESENTAÇÕES DE GÊNERO NO ALMANAQUE DA PARNAÍBA

Ana Beatriz Araújo de Freitas (UFMA)

47

TÁIN BÓ CÚALNGE: UM OLHAR SOBRE A RELAÇÃO DE CÚ CHULAINN E ANIMAIS MÁGICOS

Beatriz Galvão Abrantes (LETHAM-UFBA)

89

INDIGENISMO DE SOTAINA: PARALELOS E DISSENSOS DOS PROJETOS DE EVANGELIZAÇÃO ENTRE DOMINICANOS E JESUÍTAS NO INÍCIO DA COLONIZAÇÃO AMERICANA

Cleber Junio Lima Fernandes (Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia)

106

GÊNERO, MEDIAÇÃO E SANTIDADE NAS CANTIGAS DE SANTA MARIA (SÉCULO XIII)

Isabela Garcez Moura de Santana (LETHAM-UFBA)

148

UN “RÉGIMEN DE INVISIBILIDAD” PARA EL SERVICIO DOMÉSTICO. LAS LIMITACIONES DE LA INCLUSIÓN DURANTE LA VIGENCIA DEL DECRETO-LEY 326 (CIUDAD Y PROVINCIA DE BUENOS AIRES, 1956-2013)

Romina Denisse Cutuli (CONICET-UNMdP)

RESENHAS

177

**ESTRATÉGIA E MILITÂNCIA DE
UMA ESQUERDA ARMADA**

Elias dos Santos Conceição (PPGH-UFBA)

183

ANTILUSITANISMO NA PRIMEIRA REPÚBLICA

Hemerson dos Santos Junior (PPGH-UFBA)

190

MULHERES NA HISTÓRIA DO PARANÁ

Lourenço Resende da Costa (SEED-PR)

APRESENTAÇÃO

Marcelo Pereira Lima
Universidade Federal da Bahia

A presente edição da Revista *Veredas da História* contém 6 (seis) artigos com temáticas livres e 3 resenhas de obras completas publicadas nos anos de 2017 e 2020. Os textos referem-se a diversas regiões e temporalidades que vão desde a história das Idades Médias celta e ibero-castelhana, passando pelo Brasil contemporâneo (cidade de Parnaíba do Piauí e zona leste da cidade de São Paulo) e a América Colonial, até alcançar ao caso da Argentina entre 1956 a 2013. Os(as) colaboradores(as) desse número estão vinculados(as) a instituições de ensino e pesquisa, cujas investigações foram financiadas por órgãos de fomento tais como o CNPq e a Capes ou foram apoiadas por grupos, conselhos, programas e laboratórios, como o Grupo de Pesquisa Ciência, Saúde, Gênero e Sentimento (CISGES/UNISA), o Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Maranhão (PPGHIS-UFMA), o Laboratório de Estudos sobre a Transmissão e História Textual na Antiguidade e no Medievo (LETHAM-UFBA), o Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica (PIBIC-UFBA), o Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal da Bahia (PPGH-UFBA), o Programa de Mestrado em Filosofia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, a Secretaria de Estado da Educação do Paraná e, por fim, o Consejo de Investigaciones Científicas y Técnicas da Universidad Nacional de Mar del Plata (CONICET- UNMdP). Os artigos são assinados por Alessandra Guedes, Ana Beatriz Araújo de Freitas, Beatriz Galvão Abrantes, Cleber Junio Lima Fernandes, Isabel Garcez e Romina Denisse Cutuli. Já as resenhas foram elaboradas pelos autores Elias dos Santos Conceição, Hemerson dos Santos Junior e Lourenço Resende da Costa.

Graduada e licenciada em História da Universidade Santo Amaro e membro do Grupo de Pesquisa Ciência, Saúde, Gênero e Sentimento, Alessandra Guedes Moreira discorre sobre um tema pouco estudado no campo historiográfico, isto é, a liturgia

musical das celebrações católicas na Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Penha de França, zona leste da cidade de São Paulo. Concentrando-se na análise dos folhetos de cânticos entoados na celebração mensal realizada na Igreja, a autora discute as articulações de alguns processos históricos com o conceito de memória. Com isso, ela analisa “como a Irmandade dos Homens Pretos da Penha de França se preservou ao longo dos séculos XIX e XX, quais as ações que a Comunidade promove e como elas contribuem para a recuperação da memória afetiva dos negros, e, por fim, como a liturgia musical das celebrações resgata a ancestralidade africana”. Com essas questões em mente, Alessandra Guedes identifica as relações estabelecidas das religiosidades com as celebrações oficiais e caracteriza como tais celebrações se tornaram um lugar de testemunho da presença negra e da identidade popular paulista.

Ana Beatriz Araújo de Freitas, mestranda em História pelo PPGHIS da Universidade Federal do Maranhão (UFMA), tem as relações de gênero como tema central. O objetivo do texto é investigar a construção de papel de gênero no *Almanaque da Parnaíba*. Priorizando os artigos, crônicas e poemas nas décadas de 1940 e 1950, a autora examina as principais transformações na vida econômica e social do Brasil, questionando como elas afetaram a cidade de Parnaíba no Piauí. Criado inicialmente para noticiar o mundo do comércio, sobretudo, o parnaibano, apresenta informações sobre a cidade, revelando diversas regras de etiqueta e civilidade. O *Almanaque da Parnaíba* demonstra uma preocupação com as relações familiares, o casamento e sua manutenção etc., prestando-se por esta razão às análises das construções das feminilidades e masculinidades representadas nas seções do jornal.

Movimentando-se pelos estudos de gênero, a autora Beatriz Galvão Abrantes, mestranda pelo PPGH-UFBA, discute as relações estabelecidas entre os mitos celtas e as representações associadas aos animais. A autora concentra-se no caso do filho de Lug, Cú Chulainn, cujo nome Cú, significa Cachorro, e Chulainn, de Culann, o ferreiro real. O objetivo do artigo é identificar e discutir as diversas representações épicas sobre os animais ligados ao herói Cú Chulainn, apresentando como ele veiculou noções de masculinidades e feminilidades nas narrativas. Para tal, a Beatriz Abrantes percorreu não somente sobre as tradições manuscritas do épico literário medieval, passando pelos estudos historiográficos, até chegar à discussão do simbolismo animal a partir da perspectiva de gênero.

Cleber Junio Lima Fernandes, mestrando em Filosofia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, problematiza os escritos de dois principais agentes das evangelizações espanhola e portuguesa dos povos nativos da América. Por meio de uma perspectiva comparativa, o autor analisa as propostas do dominicano Bartolomeu de Las Casas e do jesuíta Manoel da Nóbrega. Para Cleber Fernandes, ambos os missionários possuíam diversos aspectos convergentes e comuns, porém também apresentam divergências e distanciamentos em seus horizontes conceituais e práticos. Valorizando o tema do indigenismo, pretendeu-se retomar a discussão crítica sobre os projetos colonizadores e evangelizadores ibero-americanos a partir da ótica histórico-comparada, trazendo “novo vigor ao debate sobre as relações e a convivência entre os diferentes povos na América”.

Conectando gênero e Idade Média, o artigo da professora Isabel Garcez discorre sobre as representações do feminino e masculino nas Cantigas galego-portuguesas elaboradas no *taller* do governo de Alfonso X (1252-1284). Como aponta a autora, as *Cantigas de Santa Maria* são um conjunto de quatrocentas e vinte e sete composições escritas em vernáculo que tratam de questões de sua época, especialmente sobre os costumes, grupos sociais, religiões, milagres atribuídos a Virgem Maria e louvores dedicados a ela. O texto explora os modelos de conduta contidos em duas cantigas afonsinas a partir da perspectiva de gênero, debatendo como as representações marianas construíram uma personagem feminina mediadora entre o que se considerava o mundo social e o sobrenatural à época.

Já a professora doutora Romina Denisse Cutuli, investigadora do CONICET-UNMdP, nos brinda com um artigo sobre regimes de invisibilidades dos serviços domésticos e suas limitações durante a vigência do Decreto-lei 326 na cidade e província de Buenos Aires, entre os anos de 1956 e 2013. Utilizando-se de diversas fontes jurídicas, como atas, códigos civis, censos, leis, decretos-leis e expedientes jurídicos, a autora discute as semelhanças, superposições, diferenças, conflitos, ambiguidades e paradoxos entre os significados e práticas jurídicas das funções dos serviços domésticos remunerados, cuja feminilização adotou configurações e escalas de aproximação com trabalho doméstico gratuito assumidos por mulheres. Ela ainda demonstra que os critérios produtivistas do capitalismo contemporâneo foram

transportados ao trabalho de cuidado, redundando em uma desvalorização e desvantagem laborais associados ao feminino e às mulheres.

Por fim, publicamos 3 resenhas nesta edição de 2020.1. A primeira foi elaborada pelo professor Elias dos Santos Conceição (PPGH-UFBA) sobre o livro de Lucas Porto Marchesini Torres, intitulado *Estratégias de uma esquerda armada: militância, assaltos e finanças do PCBR na década de 1980*, publicado pela EDUFBA em 2017. Já o livro de Gladys Sabina Ribeiro, intitulado *O Rio de Janeiro dos fados, minhotos e alfacinhas: o antilusitanismo na Primeira República*, publicado pela editora universitária EDUFF, em 2017, foi resenhado por Hemerson dos Santos Junior (PPGH-UFBA). A terceira e última resenha foi escrita por Lourenço Resende da Costa (SEED-PR) que discorreu sobre a coletânea de artigos *Nova História das Mulheres no Paraná*, publicada pela Editora Fi, em 2020, cuja organizadora é Georgiane Garabely Heil Vázquez.

Agradecemos a todas(os) as(os) autoras(es) que disponibilizaram generosamente seus artigos e resenhas, e esperamos que o público interessado conheça, leia e divulgue o conteúdo desta edição.

HISTÓRIA, MEMÓRIA E DEVOÇÃO: AS VOZES NEGRAS NO ROSÁRIO DA PENHA DE FRANÇA

HISTORY, MEMORY AND DEVOTION: BLACK VOICES IN THE ROSARY OF PENHA DE FRANÇA

Alessandra Guedes Moreira¹
(CISGES/UNISA/CNPq)

Resumo: Identificando um caminho ainda pouco investigado, o da liturgia musical das celebrações católicas inculturadas, este trabalho se caracteriza pela análise dos cânticos entoados na Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Penha de França, zona leste da cidade de São Paulo, tendo como objetivo entender como se dá o resgate da memória afetiva entre aquela população negra particular e seus ancestrais na atualidade, e de que forma os negros da Comunidade do Rosário da Penha resgatam sua cultura ancestral como contribuição para as sociedades em que participam. Além de responder questões sobre a origem das irmandades leigas negras brasileiras ou mesmo investigar as práticas católicas dos povos pretos no Brasil Colonial, o estudo se destina exclusivamente a responder três problemas específicos: como a Irmandade dos Homens Pretos da Penha de França se preservou ao longo dos séculos XIX e XX, quais as ações que a Comunidade promove e como

Abstract: Identifying a path still little investigated, that of the musical liturgy of inculturated Catholic celebrations, this work is characterized by the analysis of the chants sung in the Church of Our Lady of the Rosary of Black Men of Penha de França, east side of the city of São Paulo, aiming to understand how the affective memory is recovered between that particular black population and their ancestors today, and how the blacks of the Rosary of Penha Community recover their ancestral culture as a contribution to the societies in which they participate. In addition to answering questions about the origins of Brazilian black lay brotherhoods or even investigating the Catholic practices of black people in Colonial Brazil, the study is intended exclusively to answer three specific problems: how the Brotherhood of Black Men of Penha de França has been preserved throughout from the 19th and 20th centuries, what actions the Community

¹ Graduada no curso de Licenciatura em História da Universidade Santo Amaro – UNISA, São Paulo. Bolsista CAPES – Residência Pedagógica. Membro do Grupo de Pesquisa Ciência, Saúde, Gênero e Sentimento – CISGES/UNISA/CNPq. Professor Orientador: Dr. Paulo Fernando de Souza Campos. Co-Orientador: Prof. Fabrício Forgenes Santos – FAAC/UNESP – MAS. E-mail: alemore13@hotmail.com.

elas contribuem para a recuperação da memória afetiva dos negros, e por fim, como a liturgia musical das celebrações resgata a ancestralidade africana. O corpus documental para o desenvolvimento deste trabalho é composto pelos folhetos de cânticos entoados na celebração mensal realizada na Igreja, investigados a partir das possibilidades de interpretação do processo histórico e do conceito de memória. Como resultado, espera-se identificar as relações estabelecidas no território religioso popular através destas celebrações, cujas características podem remeter a um passado que muitos pensavam não existir mais na cidade de São Paulo, que preserva e mantém viva a memória ancestral, caracterizando este como um lugar como testemunho da presença negra e da identidade popular paulista.

promotes and how they contribute to the recovery of affective memory of blacks, and finally, how the musical liturgy of the celebrations rescues African ancestry. The documentary corpus for the development of this work is composed of the leaflets of songs sung in the monthly celebration held in the Church, investigated from the possibilities of interpretation of the historical process and the concept of memory. As a result, it is expected to identify the relationships established in the popular religious territory through these celebrations, whose characteristics may refer to a past that many thought no longer exists in the city of São Paulo, which preserves and keeps the ancestral memory alive, characterizing this as a place as a testament to the black presence and popular identity of São Paulo.

Palavras-chave: História das Religiões e das Religiosidades; Catolicismo Negro; Liturgia Musical; Memória

Keywords: History of Religions and Religiosities; Black Catholicism; Musical Liturgy; Memory

Introdução

Este trabalho analisa como a liturgia musical da Comunidade do Rosário da Penha atua na memória afetiva da população negra com sua ancestralidade na contemporaneidade, e quais as ações que este grupo vem realizando para este resgate. Contudo, não obstante as questões inerentes à musicalidade praticada atualmente pela Comunidade, que é o objeto desta pesquisa, a investigação nos permite, ainda que de maneira sucinta, conhecer parte da história das irmandades negras brasileiras, apresentando o primeiro contato dos africanos com a devoção à Nossa Senhora do Rosário e a fundação da Irmandade Negra dedicada a este orago no bairro paulistano da Penha.

Do ponto de vista metodológico, a interdisciplinaridade desta pesquisa, que circula entre os campos da História, da Religião e dos estudos sobre memória, responde à necessidade e à importância de se entender a formação histórica da memória afetiva para os negros, e como este resgate é importante para os dias atuais, a partir da linguagem oral. Ainda que utilizada com intenções diversas, a música, como

expressão da oralidade de um povo, seria uma forte aliada para o restabelecimento de laços afetivos no seio das instituições católicas, já que outras manifestações poderiam sofrer proibições devido à declarada conexão com culturas consideradas pagãs; por intermédio da liturgia musical poderiam ser tecidas redes de memória afetiva entre os integrantes deste grupo. Nos trabalhos onde os negros aparecem exercendo atividades musicais, a pesquisa de José Ramos Tinhorão (2012) aponta o uso de africanos como tocadores em festividades muito particulares em Portugal desde o século XVI, comprovando tal hipótese a partir de documentação textual e do retábulo do Altar de Santa Aua, obra de 1522 exposta atualmente no Museu Nacional de Arte Antiga de Lisboa, onde em meio à decoração surgem negros tocando instrumentos musicais. Em outra perspectiva, no trabalho sobre a musicalidade do negro no Brasil Colonial, a pesquisadora Glaura Lucas (2014), ao abordar os sons do congado, reforçaria que a importância da música ultrapassava o caráter religioso, demonstrando, de certa maneira, que este poderia ser um importante instrumento para a salvaguarda e disseminação das tradições ancestrais:

Na qualidade de membros das Irmandades, por exemplo, os negros encontravam justificativas para as constantes reuniões musicais nas ruas, nas quais lhes era permitida a produção de uma música própria. E mesmo sem o pretexto das festas religiosas, os negros continuaram a tocar a sua música. (LUCAS, 2014, p. 47)

A proposta de Maria Luiza Tucci Carneiro (1996), caracterizada como “Análise de Discurso”, na produção deste texto foi utilizada como método. A autora evidencia a pesquisa científica a partir de uma prática que busca identificar a retórica como uma das inúmeras formas de expressão social, método este que se vale dos conhecimentos de diferentes campos como a antropologia, sociologia e psicologia na busca por identificar a retórica como uma das inúmeras formas de expressão para, deste modo, apurar o grau de representatividade dos estereótipos, dos preconceitos, do racismo.

O conceito de memória que permeia este trabalho está ancorado na perspectiva de Jacques Le Goff (2013) como *memorare monumentum*, “recordar um sinal do passado”. Para o historiador, ela reafirma e consolida o patrimônio de outros tempos, consagrando-o para gerações presentes e futuras como valor cultural deixado por

outras relações humanas, inspirando construções e reconstruções de mentalidades futuras. Desta feita, o autor nos diz:

Mas a memória coletiva é não somente uma conquista é também um instrumento e um objeto de poder. São as sociedades cuja memória social é, sobretudo, oral, ou que estão em vias de constituir uma memória coletiva escrita, aquelas que melhor permitem compreender esta luta pela dominação da recordação e da tradição, esta manifestação da memória. (LE GOFF, 2013, p. 435)

A primeira parte deste artigo traça o percurso histórico desde a fundação da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos da Penha de França até a identificação deste templo católico, construído pelo desejo dos negros devotos, como patrimônio da zona leste paulistana, no final do século XX.

O segundo setor apodera-se do conceito de memória para identificar de que maneira é despertada a afetividade entre os negros participantes das celebrações realizadas pela Comunidade do Rosário, que tem na maior parte de integrantes os descendentes dos antigos membros da Irmandade dos Homens Pretos ali localizada. Por muitas vezes as irmandades tinham um papel muito importante na vida de negros cativos ou libertos, sendo um canal de preservação e expressão de seus valores e anseios religiosos, sociais e políticos, num contexto opressor, aspectos ainda existentes no seio da Comunidade do Rosário embora que as vicissitudes sejam outras.

A terceira parte deste trabalho traz à luz as fontes produzidas pela Comunidade do Rosário, que são parte da liturgia musical utilizada nas celebrações inculturadas,² mensalmente realizadas na Igreja de Nossa Senhora do Rosário da Penha. A análise busca revelar como as letras destas composições resgatam a memória e a ancestralidade dos negros, objetivando, assim, apresentar a importância da música e da dança na cultura africana e dos afrodescendentes, manifestadas em forma de devoção aos santos católicos.

² O termo "inculturação" tem sido amplamente utilizado para expressar a influência recíproca entre o cristianismo e as culturas das civilizações colonizadas por europeus, onde a fé cristã passou a ser praticada. O documento intitulado Estudos da CNBB 85, que discorre sobre a Pastoral Afro-brasileira, explica que a "inculturação expressada por meio da liturgia tem sido uma resposta às novas sensibilidade da Igreja. [...] Tais celebrações são realizadas dentro dos espaços previstos pelo ritual romano e de acordo com as orientações do Magistério da Igreja, que vê como urgente a necessidade de vivificar e atualizar as diversas formas de celebração litúrgica e de comunicação da Palavra, buscando formulações adequadas à rápida evolução das mentalidades e da cultura". (CNBB, 220, p. 33)

Irmandade negra e a Igreja dos Pretos da Penha de França

A fundação de irmandades leigas tinha como principal objetivo a reunião de um grupo particular ao redor de uma devoção católica, em tempos em que caberia ao povo a administração e organização dos ritos que compunham o ciclo do nascimento à morte. Contudo, para os africanos na diáspora, a inserção nestas irmandades favoreceria a recriação de laços ancestrais ou resolveria demandas culturais e religiosas muito particulares, como aponta o pesquisador Fabrício Forgenes Santos (2019):

Tais confrarias poderiam resolver uma questão importante na tradição africana que era o destino dos corpos dos mortos, concedendo aos escravos um lugar sagrado para suas sepulturas que, conforme suas crenças asseguraria a passagem do mundo dos vivos para o mundo dos ancestrais. Certamente esta garantia serviu de premissa na adesão de alguns escravizados às irmandades, e assimilar em maior ou menor dose o catolicismo passou a ser uma decisão particular de cada irmão. (SANTOS, 2019, p.397)

Ainda que a organização de uma irmandade leiga por iniciativa dos negros fosse algo já previsto pela Igreja, deveriam ser obedecidos alguns procedimentos burocráticos inerentes à fundação destas confrarias católicas, sendo o primeiro deles a solicitação de permissão para as autoridades da época por meio de um documento chamado Auto de Ereção, onde estes suplicariam também pela construção de seu templo. O pedido para a construção de uma capela para a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos da Penha de França é datado de 16 de junho de 1802. Construída em taipa de pilão, a edificação posteriormente seria implantada em terreno localizado próximo à colina da Penha, excepcionalmente em posição estratégica, "de costas" para a igreja dos brancos, contrariando o usual na época. Construída pelos pretos devotos da Virgem do Rosário, escravos ou libertos, para além dos anseios no cumprimento de um ideário cristão, este lugar - assim como os outros usados pelas tradicionais Irmandades de São Benedito, de Santa Efigênia e de Nossa Senhora do Rosário - seria o espaço onde seriam tecidas redes de solidariedade que poderiam auxiliar, inclusive, na conquista das suas alforrias.

A Igreja de Nossa Senhora do Rosário da Penha, em São Paulo, é a única igreja construída por negros para suas práticas católicas que se manteve no espaço urbano de sua fundação, com as mesmas características arquitetônicas da construção original.

Segundo Santos, “[...] por estar longe da região economicamente mais valorizada, a Igreja conseguiria se preservar em sua integridade física, recebendo apenas ajustes na fachada com ornamentos decorativos atualizados de acordo com o padrão de cada época”. (SANTOS. 2019 p. 406) O outro templo, erguido por irmandades negras paulistanas, também dedicado à Nossa Senhora do Rosário, a igreja que se localizava no centro da cidade de São Paulo, mais precisamente no antigo Largo do Rosário - hoje Praça Antônio Prado -, foi demolido e reconstruído no Largo do Paissandu no ano de 1906, onde se mantém até hoje. A Igreja de Santa Efigênia, igualmente na região central de São Paulo, teve sua arquitetura reformulada segundo o gosto das elites após 1907, quando a irmandade negra já tinha sido destituída. Em outras cidades, igrejas de pretos também foram destruídas nas primeiras décadas do século XX, como a localizada próxima a zona leste de São Paulo, outra Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, que estava em lugar privilegiado da área central da cidade de Guarulhos, e foi destruída para reformas urbanas. Tais exemplos demonstram as tentativas de apagamento dos territórios simbólicos e matérias construídas para a comunidade negra, lugares repletos de identidades e memórias da cultura das camadas populares, apontando para a importância da igreja em que os negros da Penha organizam as celebrações inculturadas, como marco territorial da população negra de São Paulo.

A destruição das muitas igrejas dos Homens Pretos nas cidades brasileiras respondeu, em parte, a um projeto de nação que objetivava, sobretudo, o embranquecimento da sociedade. (ROLNIK, 1989, p. 79) Cabe ressaltar que as reformulações urbanas também acometeram templos católicos utilizados para o exercício religioso da população branca, contudo, a estes, não lhes foi negada a livre circulação pela cidade, haja vista que muitas destas irmandades foram reinstaladas em outras igrejas mantidas ou reformadas. Aos negros, o reflexo da pós-abolição refletiu no acesso aos espaços centrais mais valorizados, sendo expulsos para as bordas das cidades, o que daria início a ocupação majoritária de pretos nos bairros periféricos. Neste contexto de resistência se enquadra a Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos da Penha de França (Fig.1).

Figura 1: Igreja do Rosário dos Homens Pretos da Penha de França



Fonte: (Arquivo da Autora. 02/12/2018)

O reconhecimento deste lugar para a sociedade paulistana veio no dia 04 de maio de 1982, quando o Conselho de Defesa do Patrimônio Histórico, Arqueológico, Artístico e Turístico - CONDEPHAAT - decretou o tombamento da igreja. O parecer, realizado pelo arquiteto Carlos Lemos em 1973, quando da visita à Basílica de Nossa Senhora da Penha, deixa claro a surpresa ao encontrar a igreja dos negros preservada naquele enclave paulista:

Nas imediações da igreja (da Penha) em questão existe um modesto templo que merece nossa atenção por estar praticamente conservado, embora tenha o início de sua construção situada em 1802. Foi reformado por volta de 1896, quando lhe deram uma torre e um frontão "eruditos" que disfarçaram a primitiva feição caipira. Trata-se da Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos da Penha de França. Os ex-votos dos milagres feitos por Nossa Senhora da Penha ali estão guardados. É quase um museu. Sua restauração, fácil. Pessoalmente, achamos que, que se é para haver ali um tombamento, esse templo é que deverá ser preservado. (CONDEPHAAT, 1979, p.1-2) *³

³ *Trecho do Processo de Tombamento da Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos da Penha de França, produzido pelo arquiteto Carlos Lemos para o CONDEPHAAT.

Com a finalidade de perpetuar a lembrança dos antepassados que resistiram ao jugo da escravidão no Brasil e refletir sobre sua história, seria organizada a Comunidade do Rosário no bairro da Penha, grupo que desde 2002 realiza a Festa de Nossa Senhora Rosário dos Homens Pretos da Penha, durante todo o mês de junho – em homenagem ao documento Auto de Ereção, mencionado acima –, e celebrações mensais inculturadas. A investigação realizada a seguir parte da análise dos cânticos desta liturgia musical, composições produzidas algumas vezes pelos próprios integrantes da Comunidade e que são entoadas a fim de despertar a memória afetiva dos negros.

Memória: preservar e manter viva a identidade popular

As comunidades organizadas como forma de resistência negra no Brasil podem ter no histórico das irmandades leigas católicas importantes referenciais, à medida que a dimensão de religiosidade dos descendentes de povos africanos no Brasil se constitui a partir desse núcleo religioso; por isso se configura fundamental a preservação deste território como um lugar de memória para a população negra brasileira e, no caso particular, da cidade de São Paulo.

As memórias, como propriedade de conservar certas informações, remetem em primeiro lugar a um conjunto de funções psíquicas, graças às quais o homem pode atualizar impressões ou informações passadas, ou que ele representa como passada. (LE GOFF, 2016, p.387) Com as celebrações mensais da Comunidade do Rosário, em cada primeiro domingo do mês, o grupo se conecta com a ancestralidade do seu povo – que por muito tempo teve suas vozes silenciadas – através das orações e cânticos elaborados mediante a introdução de elementos da cultura afro-brasileira, recuperando tradições e buscando a memória ancestral africana.

A memória humana não é uma mera reprodução de experiências passadas, e sim uma forma de reconstrução destas experiências, de acordo com a realidade presente, dos recursos da sociedade e da cultura. O conhecimento que possuímos a respeito do acontecimento é suficiente para que ele possa fazer parte da memória individual ou coletiva. Trazendo mais uma vez para este trabalho as considerações de Le Goff, que designa para alguns povos africanos a memória coletiva, ressaltamos que na maior parte das culturas sem escrita, e em numerosos setores da nossa, a acumulação de

elementos na memória faz parte da vida cotidiana (LE GOFF, 2016, p. 391), o que traz relevância ao estudo da liturgia musical produzida pelos próprios integrantes da Comunidade.

Nas sociedades sem escrita – tomando como hipótese de que alguns dos ancestrais dos integrantes da Comunidade do Rosário poderiam ser iletrados – excetuando certas práticas de memorização *ne varietur*, das quais a principal é o canto, são atribuídas à memória maior liberdade e mais possibilidades criativas. Le Goff já identificaria a importância do canto para algumas sociedades, que na religiosidade Afro-brasileira faz um papel importantíssimo nas celebrações, como identificado nas liturgias musicais das celebrações promovidas na Igreja do Rosário da Penha. A religião, principalmente o cristianismo, para Le Goff, tem um papel importante na construção da memória:

Cristianização da memória e da mnemotécnica, repartição da memória coletiva entre uma memória litúrgica girando em torno de si mesma e uma memória laica de fraca penetração cronológica, desenvolvimento da memória dos mortos, principalmente dos santos, papel da memória no ensino que articula o oral e o escrito, aparecimento, enfim de tratados de memória (*artes memoriae*), tais são os traços mais característicos das metamorfoses da memória. (LE GOFF, 2016, p. 405)

A partir desse conceito, podemos supor a importância das irmandades para os negros no contexto colonial, utilizadas como espaços de socialização, onde ocorriam trocas culturais, redes de solidariedades e assistência espiritual, coletando dinheiro para custear os sepultamentos de seus membros e, algumas vezes, angariando recursos para compras de alforrias.

A princípio a aproximação de uns com os outros se dava em função da busca do semelhante, ou seja, do portador da mesma língua, dos mesmos hábitos, das mesmas crenças. Devemos lembrar que os africanos escravizados que foram trazidos para o Brasil vieram de várias partes diferentes da África, arrancados de seu espaço religioso, proibidos de cultuar seus deuses, especialmente aqueles que conviviam no contexto urbano das vilas ou cidades. Os grupos étnicos ou familiares separados, como uma tentativa de destruir a memória coletiva e tornando-os mais fracos para serem submetidos à escravidão, ao encontrarem outros semelhantes reconfortavam-se, pois encontravam uma segurança que era simbólica e respondia às suas afetividades. Para

resolver esta lacuna, as Irmandades davam, acima de tudo, o suporte para que os africanos e seus descendentes se integrassem à comunidade, e nela encontrassem papéis sociais e espaços de convivência que a escravidão lhes negava.

Muito além dos novos laços de parentesco, para Roger Bastide (1971) o catolicismo negro foi um relicário precioso que a Igreja ofertou aos negros, não obstante ela própria, para aí conservar não como relíquias, mas como realidades vivas, certos valores mais altos de suas religiões nativas. O antropólogo Paul Connerton (1999) traria outras considerações sobre as cerimônias comemorativas, que pode se estender as praticadas pelos negros nas irmandades católicas, argumentando que tais atividades eram uma forma de preservar o passado vivo por meio de uma representação descritiva de fatos que já haviam acontecido:

Trata-se de uma reencenações do passado. Do seu regresso sob uma forma representacional que inclui normalmente um simulacro de cena ou da situação capturada. Muito da persuasividade retórica dessas encenações depende, como vimos atrás, de um comportamento corporal prescrito, mas podemos também preservar deliberadamente o passado sem os representarmos explicitamente com palavras e imagens. Os nossos corpos, que nas comemorações reencenam estilisticamente uma imagem do passado, conservam-no também de forma inteiramente eletiva na sua capacidade de executar espontaneamente os movimentos corporais em questão é deficiente, consultamos uma imagem mental daquilo que devemos fazer. Muitas formas de memória corrente especializada ilustram o relembrar constante do passado que, sem nunca aludir à sua origem histórica, reencena, todavia, esse passado na nossa conduta presente. Na memória corrente, ele está, por assim dizer, sedimentada no corpo. (CONNERTON, 1999, p. 83)

Assim foi e continua sendo a Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos da Penha que, por intermédio de suas atividades religiosas, preserva um território próprio em que, a partir do encontro, afirma uma identidade própria, construída na experiência coletiva da produção e na vivência religiosa, social e cultural, transformando-se em um lugar carregado de valores afetivos e reconstruindo a memória religiosa do negro.

Africanidade no culto à Senhora do Rosário: música, canto e dança

A recitação do rosário e a devoção dos negros à Nossa Senhora do Rosário foram iniciadas ainda em solo africano pelos religiosos dominicanos, quando da colonização no final do século XV. No Brasil, este culto teria sido difundido pelos jesuítas na chegada dos primeiros africanos escravizados, que, em apoio à colonização, realizavam a evangelização dos gentios propagando que a conversão seria necessária para a salvação das almas indígenas ou negras. A catequese jesuítica partia da ideia de que era preciso adaptar o dogma à mentalidade dos negros, que era, segundo eles, comparada a das crianças. Das estratégias de aproximação entre ambas as culturas, seria preciso atraí-los pela música e pela dança, não sendo preciso romper definitivamente com os costumes tradicionais anteriores, mas apenas fazer uma adaptação aceitável para a Igreja, conduzindo-os à verdadeira fé. Daí surgiram as várias igrejas dos pretos, homenageando Nossa Senhora do Rosário e outros tantos santos negros.

Ao difundir a crença católica a todo povo, a Igreja colaboraria para que os negros imprimissem nos cultos e nas festas religiosas suas particularidades. Considerando a pluralidade de culturas dos povos trazidos da África, Roger Bastide observaria que o culto a Nossa Senhora do Rosário e aos santos pretos esteve relacionado, sobretudo, aos bantos, tendo menor assimilação entre os daomeanos e, iorubanos:

As confrarias religiosas da Virgem do Rosário ou de São Benedito ofereciam aos bantos, apesar de tudo, uma concepção de "intermediários" que podia se adaptar à sua própria; de um lado, a ideia de que os santos eram os intercessores entre o homem e Deus, identificava-se em seu pensamento com a própria ideia de que eram os ancestrais que estavam encarregados de levar seus pedidos a Zumbi ou Zumbi, divindade do céu, isso tanto facilmente, pois que a Virgem e os santos viveram na terra antes de alcançarem a glória de Deus. Em segundo lugar a existência de Virgens negras, de santos pretos podia fazê-los pensar que esses "negros" católicos tivessem sido ancestrais de suas raças, não mais, é verdade, ancestrais familiares, mas, ao menos, ancestrais nacionais. (BASTIDE, 1971, p. 88)

Desta maneira, para o autor, os bantos seriam mais permeáveis do que os de outras etnias africanas à aceitação dos dogmas católicos. Nas irmandades católicas, surge uma nova Igreja, chamada por Bastide de "Igreja Negra", com uma nova

perspectiva cultural, de valores e de normas (Ibidem). E, neste contexto, aconteceriam as festas para os santos de devoção, onde se dava a inculturação de certos rituais africanos, como durante a coroação de reis e rainhas, em que os negros faziam uso de instrumentos africanos de percussão na execução de suas músicas e danças, num som constante que preenchia os espaços sacralizados, conforme aponta Glauro Lucas:

Na qualidade de membros das Irmandades, por exemplo, os negros encontravam justificativas para as constantes reuniões para as constantes reuniões musicais nas ruas, nas quais lhes era permitida a produção de uma música própria. E mesmo sem o pretexto das festas religiosas, os negros continuaram a tocar sua música. (LUCAS, 2014, p.47)

O evento musical, desde as danças coletivas até o ato de colocar uma fita cassete ou um Cd num aparelho, evoca e organiza memórias coletivas e proporciona experiências de localidade com uma intensidade, uma força e uma simplicidade inigualáveis a nenhuma outra atividade social. Os lugares construídos através da música envolvem noções de diferenciação e fronteiras sociais. (LUCAS, 2014, p.77)

Esta vivência do Sagrado foi e seguiu sendo importante no processo de resistência do negro nas irmandades a partir dos conteúdos religiosos representados pelos antepassados. Neste aspecto, se inserem as celebrações inculturadas realizadas na Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos da Penha de França, que resgatam a ancestralidade através dos cânticos entoados, como observado nas letras apresentadas a seguir, identificando os adjetivos que se referem diretamente ao sujeito ou grupos sociais como, por exemplo, no canto de abertura abaixo: "Acorda Negro pra moer café/ Acorda Negro pra moer café/ Negro já são cinco horas, hora de ficar de pé/ Sinhá não quer saber, se negro é homem, menino ou mulher/ Negro chora, chora para manter sua fé". (CANTO DE ABERTURA, ROSÁRIO, 2019)

A letra faz menção aos negros na condição de escravizados e mostra que, enquanto sujeito, eles não tinham escolha de vida, pois não importava seu gênero, já que sua vida era garantida apenas para o trabalho. Sempre estabelecendo relações com o ritual de fé praticado na Igreja do Rosário da Penha, há hipóteses de que através do Canto de Abertura, a intenção seja resgatar a memória histórica e valorizar a cultura afrodescendente.

Figura 2: Grupo musical da celebração inculturada realizada pela Comunidade do Rosário da Penha



Fonte: (Vanderson Sátiro, 04.06.2017)

Podemos identificar também nos cânticos a adoração e a devoção a Nossa Senhora do Rosário, como em outro texto que é costumeiramente cantado nas celebrações inculturadas da mesma igreja. Este exemplo serve para constatar a teoria da pesquisadora Tucci Carneiro, no que diz respeito ao levantamento dos traços pertinentes a cada grupo, ou seja, da identificação dos elementos acionados para justificar ou formar aquela qualidade que irá compor o perfil dos homens. (CARNEIRO, 1996, p. 210) Esta segunda música, composta pelos membros da Comunidade do Rosário, serve também para destacar os pontos principais de Le Goff sobre a memória como sinônimo de resistência e a consciência de coletividade das Irmandades Negras:

Nossa Senhora do Rosário/ Mãe de Deus, nosso senhor/ do teu ventre nascem flores, da tua boca jorra amor/ Ê,ê, Ê Razão/ Quando os homens se encontram/ vale mais o coração./ Do solo sagrado que

acolhe a semente/ da forte mão preta de toda essa gente/ arando.../ a luta e a transformação/ Rosário/ dos pretos, das pretas, de quem é irmão./ Auê ê ê... Ê auê/ Nossa Senhora do Rosário/ Nossa força é a tradição das mulheres, que costuram as memórias deste chão./ Ê, ê, ê paixão!/ Na fé deste quilombo/ Que resiste meu irmão.../ Do solo sagrado que acolhe a semente/ Da forte mão preta de toda essa gente arando.../ A luta e a transformação Rosário.../ Dos pretos, das pretas de quem é irmão. (CANTO DE ENTRADA- ROSÁRIO, 2019)

O cântico acima, em sua letra, aborda a luta das mulheres negras e sua transformação, indicando que tais ações são sinais de resistência, e que essa luta seria um marco histórico; inconscientemente ou não, esse trecho composto sugere intenções de perpetuação entre as futuras gerações. Segundo Le Goff, seria este um mecanismo da sobrevivência das tradições da memória oral e do resgate da memória de um passado ancestral. (LE GOFF, 1996, p. 76) Abaixo, uma terceira música, encontrada no folheto de cânticos da celebração da Comunidade do Rosário da Penha, entoada nas homenagens à Bíblia, por si só contempla vários dos aspectos já abordados:

Fazei ressoar, ressoar.../ A palavra de Deus em todo lugar/ Vamos lá/ Na cultura na História, vamos expressar/ Levando a palavra de Deus em todo lugar, vamos lá/ Com o negro e com o índio, vamos, pois, louvar/ e com a comunidade, vamos festejar, vamos lá/ Com o atabaque e com o tambor, vamos celebrar/ Lavando a palavra de Deus em todo/ lugar vamos lá. (ENTRADA DA BÍBLIA, 2019)

A memória coletiva que é abordada na obra de Le Goff - na qual cresce a história, que por sua vez a alimenta -, procura salvar o passado para servir ao presente e ao futuro. A música é a forma de difusão do conhecimento da tradição da cultura negra; sendo assim o motivo da importância dos cânticos da liturgia e seus ritos seria de levar a tradição e seus conhecimentos a todo lugar, contribuindo, no caso estudado neste trabalho, a formação da memória coletiva do grupo de frequentadores das celebrações católicas inculturadas.

As músicas apresentadas ainda possibilitam analisar a retórica com seus aspectos sociais e seu significado, favorecendo a elaboração de um inventário cronológico das palavras, procurando identificar seu significado de acordo com os valores impostos pelo grupo, "as mudanças sociais se traduzem pelas mudanças na estrutura linguística". (CARNEIRO, 1996, p.24) Em termos gerais, os conceitos de

memória e a retórica foram fundamentais para se entender a liturgia e sua importância, na resistência, no resgate da memória e na valorização da cultura negra.

Considerações finais

No decorrer deste trabalho identificamos que a prática do Catolicismo Negro foi uma das marcas mais importantes para a construção da identidade afro-diaspórica no Brasil, e que a memória afro-brasileira ainda tem muito a ser estudada, principalmente na chave dos espaços católicos negros. A sua importância ultrapassa os aspectos ritualísticos e as relações sociais foram de suma importância para povos negros, principalmente porque estas igrejas sempre se mantiveram como marcos de resistência urbana e de ruptura na estrutura social.

Em 2019, a Comunidade do Rosário da Penha celebrou sua 18ª Festa com o tema “Rosário, ventre que gera sementes de resistência”, resgatando a valorização da mulher negra e a importância daquele território como irradiador da cultura de matriz africana. Além da festa, as ações realizadas mensalmente por afrodescendentes na Igreja do Rosário da Penha contribuem principalmente para a conservação do patrimônio, fomentando este como um lugar de memória negra na cidade de São Paulo.

A solidariedade da Comunidade do Rosário entre os seus adquire força para a permanência até os dias atuais, tornando-se um espaço de referência religiosa, social e cultural. Sendo resistentes e mantendo a constância de suas celebrações mensais – principalmente no Brasil do século XXI, onde e quando o racismo e a intolerância religiosa ainda encontram lugar –, a Comunidade do Rosário, que atua de forma independente, revela, a partir da forma como gere, este espaço como sagrado. A relevância deste grupo se faz também dentro das instituições católicas, que atualmente tem somente na Pastoral Afro-brasileira, ainda não exigida entre todas as paróquias mesmo com os 54% de negros auto-declarados (IBGE, 2019), um instrumento para de diálogo com a negritude que alcance até as regiões periféricas, onde habita atualmente a maior parcela da população preta brasileira. Visando especificamente despertar o respeito à maneira particular de cultuar seus santos e reafirmar sua africanidade no ambiente católico, por intermédio das celebrações

inculturadas, a Comunidade do Rosário favorece o resgate da memória afro-brasileira, preservando e valorizando o solo sagrado de muitos de seus ancestrais.

Referências

- ARROYO, Leonardo. **Igrejas de São Paulo**. São Paulo: Livraria José Olympio, 1953
- BASTIDE, Roger. **As Religiões Africanas no Brasil**. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1971.
- BORGES, Célia Maia. **Escravos e Liberto nas Irmandades do Rosário: Devoção e Solidariedade em Minas Gerais- Séculos XVIII e XIX**. São Paulo, Editora UFJF, 2005
- CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. "O Discurso da Intolerância. Fontes para o estudo do racismo". In: DI CREDO, Maria do Carmo Sampaio (org). **Fontes Históricas: abordagens e métodos**. Assis: UNESP, 1996. P.21-32
- CNBB. Estudos da CNBB 85. Conferência Nacional dos Bispos do Brasil / Pastoral Afro-brasileira. 2ª Edição. Brasília: Edições CNBB, 2020
- CONDEPHAAT. **Processo de Tombamento 20776/79**. São Paulo: Secretaria de Cultura, Esportes e Turismo, 1979
- CONNERTON, P. **Como as sociedades recordam**. Lisboa: Celta, 1999
- GOFF, Jacques Le. **História & Memória**. 7 ed. São Paulo: Editora Unicamp, 2016.
- LUCAS, Glaura., **Os Sons do Rosário**. O congado Mineiro dos Arturos e Jatobá. 2 ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.
- MORELLI, José. **Penha de França Expressões do Rosário. Irmandade da igreja do Rosário dos Homens Pretos da Penha de França: testemunho de solidariedade e de esperança**. São Paulo: Câmara Brasileira do Livro, 2016
- Moura, Clóvis. **Sociologia do Negro Brasileiro**. 2.ed. São Paulo, Perspectiva, 2019
- QUINTÃO, Antônia Aparecida. **Irmandades Negras: outro espaço de Luta resistência**. São Paulo: Annablume e FAPESP, 2002
- REGINALDO, Lucilene. **Os Rosários dos Angolas: Irmandades de africanos e crioulos na Bahia Setecentista**. São Paulo: Alameda, 2011
- ROLNIK, Raquel. "Territórios negros nas cidades brasileiras: etnicidades e cidade em São Paulo e Rio de Janeiro." Texto escrito em 1989 e publicado pela primeira vez na Revista de Estudos Afro-asiáticos 17 – CEAA, Universidade Cândido Mendes, setembro de 1989. **Diversidade, espaço e relações étnico-espaciais. O Negros na geografia do Brasil**. Renato Emerson dos Santos (org). Coleção Cultura Negra e Identidades. Edição 1. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2007.
- ROSÁRIO, Comunidade do. **Folheto de Cânticos**. Liturgia Musical da Celebração Inculturada realizada nos meses de maio e junho na Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos da Penha de França. São Paulo: 2019.
- SANTOS, Fabricio Forganés. "As Igrejas das Irmandades dos Homens Pretos e a memória afro-brasileira no urbanismo da cidade de São Paulo." **Anais do II Seminário**

Internacional Espaços Narrados: as línguas na construção dos territórios ibero-americanos. JORGE, Luís Antônio (Org.). São Paulo: FAU/USP, p: 392-413, 2019

SCARANO, Julita. **Devoção e Escravidão: A Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos no Distrito Diamantino no Século XVIII.** 2 ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1978

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Candomblé e Umbanda: Caminhos da devoção Brasileira.** 5 ed. São Paulo: Selo Negro, 2005

SOUZA, Marina de Mello e. **África e Brasil Africano.** 3 ed. São Paulo: Editora Ática, 2013.

SOUZA, Ney de. **Catolicismo em São Paulo: 450 anos de presença da Igreja Católica em São Paulo.** São Paulo: Paulinas, 2004

TINHORÃO, José Ramos, **Festa de Negro em Devoção de Branco. Do carnaval na procissão ao teatro no círio.** São Paulo: Editora UNESP, 2012.

Recebido em: 17/11/2020

Aprovado em: 01/12/2020

AS REPRESENTAÇÕES DE GÊNERO NO *ALMANAQUE DA PARNAÍBA*

GENDER REPRESENTATIONS IN ALMANAQUE DA PARNAÍBA

Ana Beatriz Araújo de Freitas

Mestranda em História pela Universidade Federal do Maranhão (UFMA)¹

Resumo: O objetivo desse trabalho é de analisar a construção dos papéis de gênero no *Almanaque da Parnaíba* por meio de artigos, crônicas e poemas nas décadas de 1940 e 1950. Em um período marcado por intensas transformações na vida econômica e social, esse anuário surge na cidade de Parnaíba/PI com o intuito de noticiar o mundo do comércio, sobretudo, parnaibano. Apresentando inúmeros discursos sobre a cidade e além de trazer diversas regras de etiqueta e civilidade, o *Almanaque da Parnaíba* demonstrava grande preocupação quanto às relações familiares, o casamento e sua manutenção. Assim, nosso intento é de analisar a construção do feminino e masculino por meio desse periódico, buscando interpretar as tensões existentes nas relações mulher-homem.

Palavras-chave: Parnaíba; Almanaque da Parnaíba; Gênero

Abstract: The objective of this work is to analyze the construction of gender roles in *Almanaque da Parnaíba* by means of articles, chronicles and poems in the 1940s and 1950 a period marked by intense transformation economic and social life, this yearbook appeared in the city of Parnaíba/PI with the purpose of reporting the world of commerce, especially parnaiban. Presenting countless speeches about the city and besides bringing several rules of etiquette and civility, the *Almanaque da Parnaíba* showed great concern about family relationships, marriage and its maintenance. Thus, our intention is to analyze the construction of the feminine and masculine through this periodical, seeking to interpret the existing tensions in the woman-man relations.

Key-words: Parnaíba; Almanaque da Parnaíba; Gender

Introdução

A Primeira e, sobretudo, a Segunda Revolução Industrial trouxeram ao mundo transformações dantes nunca vistas. Ademais, não só o surgimento de tecnologias

¹ Bolsista CAPES. E-mail: imanotheyou@hotmail.com.

que facilitavam o dia a dia, tais como o telégrafo, o automóvel, o telefone, o sabão em pó e o fogão a gás, mas também a velocidade com que chegavam aos lares marcam esse contexto. (SEVCENKO, 1998)

Apesar dessas transformações provenientes da Segunda Revolução Industrial (ou Revolução Científico-Tecnológica) terem iniciado após modificarem drasticamente a Europa e os Estados Unidos, ao chegar ao Brasil, em variadas medidas foi possível sentir a chegada do mundo moderno, e muito embora atualmente a tecnologia tenha alcançado novos patamares, “podemos perceber que é dentro dessa configuração histórica ‘moderna’, definida a partir da passagem do século, que encontramos nossa identidade” (SEVCENKO 1998, p.11).

Nesse contexto, o Brasil, entre fins do século XIX e início do XX, passou por transformações profundas. O país aboliu a escravidão, viu emergir os ideais republicanos e o crescimento de diversos centros urbanos, tal como o Rio de Janeiro. A expansão do setor de serviços também representa uma dessas mudanças, que reconhecidamente favoreceu a “extensão da malha ferroviária, entrada de grandes levas de imigrantes e início de um primeiro surto industrial, circunstâncias que, a um só tempo, favoreciam e demandavam a circulação da informação” (LUCA, 2008, p.2).

A República nasce e com ela projetos de modernidade que se chocavam com o mundo rural. Nas duas primeiras décadas do século XX, o Brasil passa a ter:

(...) novos padrões de consumo, instigados por uma nascente mas agressiva onda publicitária, além desse extraordinário dinamismo cultural representado pela interação entre as modernas revistas ilustradas, a difusão das práticas desportivas, a criação do mercado fonográfico voltado para as músicas ritmadas e danças sensuais e, por último mas não menos importante, a popularização do cinema. (SEVCENKO, 1998, p.37)

Muito embora essas mudanças representem a entrada do país em um novo tempo, não se deve esquecer dois eventos que demonstram como a República tentava impor “um tempo mais acelerado, impulsionado por novos potenciais energéticos e tecnológicos” (SEVCENKO, 1998, p.27), responsável, portanto, por causar ampla desestabilização na sociedade brasileira.

O primeiro deles é a Revolta de Canudos, entre os anos de 1893 e 1897. Localizado no sertão da Bahia, o povoado foi visto pelas autoridades como um local

repleto de fanáticos religiosos, sob a liderança de Antônio Vicente Mendes Maciel, identificado como um sujeito que pregaria ideias subversivas e que faziam mal não só a região, mas também ao Estado. Por três vezes, Canudos foi bombardeado por tropas militares. Todas vencidas pelo povoado.

Diante da situação, parecia claro que as derrotas militares teriam se dado pela conspiração de Canudos, tendo seu povo taxado como “conspiradores monarquistas, decididos a derrubar o novo regime, mantidos, organizados e fortemente armados a partir do exterior por líderes expatriados do regime imperial”. (SEVCENKO, 1998, p.17)

A quarta e última expedição foi organizada, e diante dela Euclides da Cunha desempenhou o papel de correspondente pelo jornal *O Estado de S. Paulo*. A partir do contato com o povoado, Cunha escreve sua célebre obra *Os Sertões* (1902), onde deixa evidente que os moradores de Canudos eram simplesmente trabalhadores em condições precárias, sem acesso à educação formal e que se encontravam perdidos no meio de tantas mudanças. (SEVCENKO, 1998) Em termos de organização, Canudos conseguiu atingir o patamar de terceira cidade do Estado da Bahia em população, possuindo características importantes como organização e solidariedade entre os habitantes.

O segundo evento ocorreu no Rio de Janeiro. Capital do país no período, o Rio tinha no início do século passado uma população de aproximadamente de 1 milhão de habitantes. Em condições precárias, parte da população que se constituía em escravos, negros e libertos habitavam os casarões que ficavam no centro, ao redor do porto. (SEVCENKO, 1998)

Amontoados nesses prédios, esses sujeitos viviam em uma péssima infraestrutura, o que representava para as autoridades “uma ameaça permanente à ordem, à segurança e à moralidade públicas”. (SEVCENKO, 1998, p.21) A solução encontrada pelo governo foi proibir os rituais religiosos e as demais manifestações de tradição negra.

Mas não foi a única medida. Considerada a “vitrine do país”, a cidade do Rio de Janeiro deveria ser embelezada e higienizada. Dessa maneira, deveria ser executado um projeto que englobasse o saneamento da urbe, a modernização do porto e reforma urbana. O primeiro passo seria a destruição dos casarões, “porque

bloqueavam o livre fluxo indispensável para a circulação numa cidade moderna". (SEVCENKO, 1998, p.22) Despejados de suas residências, essas pessoas se dirigiram para as encostas dos morros que rodeavam a cidade. Assim nasciam as favelas.

Chamados de cortiços, as novas habitações dessas pessoas ainda representavam um perigo para a ordem sanitária, isso porque diante das condições, doenças como a varíola se proliferavam a todo vapor. A medida resolutória seria então a visitação dos cortiços, onde se invadia as casas com o objetivo de vistoriar o ambiente e vacinar os moradores. Em caso de risco sanitário, o que claramente acometia a todas essas pessoas, o barraco poderia ser demolido. A reação da população foi de protestar contra tamanha tirania, o que ficou conhecido como a Revolta da Vacina. Fortemente reprimidos, em dez dias o movimento foi derrotado.

Após o esvanecimento da revolta, o marco da entrada na modernidade, no Rio de Janeiro foi a inauguração no ano de 1904 da Avenida Central, "eixo do novo projeto urbanístico da cidade, contemplada com um concurso de fachadas que a cercou de um d cor arquitet nico *Art nouveau*". (SEVCENKO, 1998, p.26) A grande imprensa incitava a população para o consumo da moda, para os desfiles e para o sabor cosmopolita.

Ou seja, enquanto projeto das elites, fica evidente que a integração de algumas cidades na modernidade não se estendeu a todas e nem ao mesmo tempo, visto que "o relógio global suscitou a hegemonia de discursos técnicos, confiantes em representar a vitória inelutável do progresso e por isso dispostos a fazer valer a modernização 'a qualquer custo'". (SEVCENKO, 1998, p.27) Porém, pode-se inferir que a presença do trem, dos carros, do cinema e do rádio assinalam novas demandas que se configuraram por "outras sensibilidades, subjetividades e formas de convívio social". (LUCA, 2008, p.2)

Isto está correlacionado, por exemplo, com o surgimento de espaços de lazer, novo vestuário e formas de consumo. As mulheres de classes mais ricas, por exemplo, passaram a ser alvos de discursos na imprensa feminina, que vendiam diversas imagens de beleza e requinte. Acrescente-se que o cinema passa a ser porta-voz dessas novas subjetividades, visto que novos modelos de "homem", "mulher" e "juventude" surgem na sétima arte.

Vivenciando ares de modernidade, parte da cidade de Parnaíba saboreia sua “bela época” nas décadas iniciais do século XX. De acordo com Josenias Silva (2012), esse processo levou a cidade a viver um período em que o progresso econômico e material permitiram que essa se tornasse a mais importante do estado.

Eram os novos costumes, valores e roupas que a elite parnaibana desfrutava a partir dos lucros advindos da atividade comercial da cidade, que tinha como pilar o Porto Salgado, aonde chegavam pessoas de outras localidades e mercadorias, e que permitiu o uso intenso do rio Igarçu (um dos braços do Rio Parnaíba), gerando a partir da atividade fluvial, desenvolvimento, crescimento econômico e social para a cidade. (MORAIS, 2017)

A atividade comercial desses anos trouxe não só novos produtos, como também pessoas e seus modos de se comportarem e socializarem em meio ao processo de modernização que Parnaíba vivencia, sendo palco de mudanças...

[...] que permitiam visibilidades em meio aos passeios em praças e avenidas já urbanizadas, acesso à informação e notícias por intermédio das amplificadoras, do rádio e do cinema, sob alguns limites. Traduzia-se um sentido de participação e envolvimento com os novos utensílios significadores de modernidade, embora estes instrumentos, sinalizadores de mudanças produtivas, tenham gerado uma infraestrutura urbana precária. (TOURINHO, 2015, p. 67)

Tal como no Rio de Janeiro, e embora precária e sob limites espaciais, essa urbanização foi responsável pela abertura e dinamização de espaços onde os jovens, por exemplo, poderiam desfrutar do ar livre e realizar suas atividades de lazer, além de modificar alguns padrões de comportamento (PINSKY, 2010), afinal, novos locais de diversão apareceram, e embora possam ambientar conforto e descontração, requeriam posturas novas e mais adequadas à nova sociedade que se projetava.

Os melhoramentos da infraestrutura da cidade evidenciavam as mudanças em rumo ascendente em que esta se encontrava, ao passo que demarcava espaços de luxo e pobreza. De um lado, o cinema, os bailes e os desfiles das misses. De outro, a exclusão de pessoas que ficavam à margem desse desenvolvimento, nos bairros periféricos, vivenciando as cheias provocadas pelas chuvas e o estigma da prostituição.

Nesse sentido, pode-se afirmar que a leitura de jornais fortalecia a ideia de uma cidade moderna e nova. Podemos destacar diversos periódicos que circulavam nas décadas de 1940 e 1950, recorte de nosso trabalho, em Parnaíba, tais como *Gazeta do Piauí*, *O Norte* e o *Almanaque da Parnaíba*. Esses impressos foram responsáveis por retratar uma cidade embelezada, e apesar de vez ou outra comentarem a respeito dos problemas citadinos, muitas vezes acabavam silenciando os bairros afetados pelas enchentes.

Nesse artigo, analisaremos o *Almanaque da Parnaíba*. Podemos afirmar que, para além de inúmeras regras de etiqueta e civilidade, o anuário demonstrava grande preocupação quanto às relações familiares, o casamento e sua manutenção, pois “é claro que, a despeito da modernização, as relações familiares continuavam a se pautar por um forte moralismo, tanto nas camadas ricas quanto nas mais pobres da sociedade”. (RAGO, 2002, p. 587) Isso acontece porque essa modernização, como demonstrado, estava mais para um projeto complexo que uma cartilha a ser estritamente seguida.

Dessa maneira, a ocupação de espaços de sociabilidades requeria a incorporação de novo vestuário, de novas formas de falar e se comportar. Como apontado, mesmo com a modernização urbana e de costumes, a “dupla moral” àquele momento era elemento fomentador das relações de gênero. De acordo com Pinsky (2010), a dupla moral diz respeito aos modelos de comportamento esperados para as mulheres e para os homens.

Por exemplo, ao se esperar virilidade dos homens, fragilidade e docilidade das mulheres, acaba-se por reforçar modelos comportamentais. Acrescente-se também que se de um lado a traição masculina era algo aceitável, a feminina era completamente condenada, visto que a sexualidade de ambos era vista e tratada de maneiras opostas, e é por isso que se fala em uma moral que é ambígua, “dupla”. A imprensa no período tem muito que ver com esse processo, pois divulgava manuais de comportamento que seguiam essas prescrições.

A presença e a circulação de periódicos são sinalizadores de transformações pelas quais uma cidade passa. Afinal, eram jornais, revistas e anuários que, antes da televisão e do rádio, ficavam responsáveis por registrar acontecimentos corriqueiros e de vivência de uma população, seja ela de uma cidade ou mesmo país, pois os

periódicos registram um período por meio de seus nomes, localidades e corpo editorial. Portanto, “não adianta simplesmente apontar que a imprensa e as mídias ‘têm uma opinião’, mas que em sua atuação delimitam espaços, demarcam temas, mobilizam opiniões, constituem adesões e consensos”. (CRUZ; PEIXOTO, 2007, 258) Dentre os editoriais analisados, poucas vezes apareciam reclamações a respeito da má infraestrutura da cidade de Parnaíba. Questiona-se, então, a quem valia a imagem de uma cidade embelezada, aparentemente desenvolvida e o silenciamento dos problemas mais correntes na urbe?

Segundo Luca, autoridade no âmbito da História quanto ao tratamento dos periódicos, estes “justamente por dialogarem com o seu tempo, permitem acompanhar mudanças em temáticas, ênfases e expectativas como se fossem termômetros dos costumes de uma época” (LUCA, 2013, p.450). Na pesquisa aqui apresentada, foi possível observar a mudança de temáticas e expectativas ao longo dos anos do *Almanaque da Parnaíba*. Apesar disso, ainda não é possível informar ao certo o público leitor do impresso, mas suspeitamos, a partir dos textos, propagandas etc., que as pessoas que tinham acesso tinham condição econômica para comprá-lo e quiçá de consumir os produtos amplamente divulgados no anuário.

Analisando a chamada “imprensa feminina”, Luca (2013) percebe que em geral, não somente os jornais, como também as revistas voltadas para o público feminino costumam passar por transformações em suas formas e conteúdo – como a mudança em seus títulos, as alterações em sua produção, que pode até mesmo fazer com que deixem de circular.

Destaque-se que a produção de revistas voltadas para as mulheres nem sempre passou pelo olhar e cuidado dessas. Ademais, devemos considerar que “a revista feminina é um produto cultural que reflete cognições sobre os papéis sociais destinados à mulher, como mãe, esposa, dona de casa e profissional, através de informações sobre alimentação, nutrição, saúde, estética, entre outros” (COSTA; SOARES, 2016, p.1179).

Apesar de não tratarmos nesse trabalho especificamente sobre as revistas femininas, o período que estudamos é cingido pela massificação dessas, e tais considerações são importantes para pensarmos aspectos do *Almanaque da Parnaíba*,

principalmente no que tange a construção de um ideário de modernidade, de uma cidade limpa e bela, e de papéis normativos para homens e mulheres em Parnaíba.

A imprensa permite que detectemos valores, pensamentos, sentimentos e padrões de uma sociedade (LUCA, 2013) e é válido lembrar que a mesma não “não se situa acima do mundo ao falar dele” (CRUZ; PEIXOTO, 2007, p.258). O periódico que utilizamos em nossa pesquisa compartilhava com outros impressos os anseios de uma cidade que se desejava moderna, expansiva e diferenciada. Como veremos mais à frente, esses documentos são imprescindíveis para compreendermos referências de comportamento e consumo.

A presença assídua de propagandas pode ser considerada um indicativo de que tais anúncios eram importantes na venda de serviços e produtos, uma vez que apresentava ao público suas qualidades, benefícios e acessibilidade, o que por si só cria sentimentos e valores a respeito do que deveria ser consumido. (COSTA; SOARES, 2016)

O *Almanaque da Parnaíba* e seus “conselhos”

A ideia de produzir o *Almanaque da Parnaíba* foi de Benedito dos Santos Lima,² que, no mês de agosto de 1923, lança a primeira edição do anuário, tendo como um dos principais objetivos noticiar o mundo do comércio no Estado do Piauí, mais especialmente Parnaíba. Os mais variados temas foram abordados em suas páginas já desgastadas pelo tempo. O *Almanaque da Parnaíba* versava sobre política, cultura e educação. Contava com artigos, poemas e crônicas sobre os mais diversos assuntos.

Nesse tópico adentraremos o universo dos discursos produzidos e divulgados no *Almanaque da Parnaíba* quanto às mulheres, homens, a inserção da mulher no mundo do trabalho formal e a construção da feminilidade e masculinidade dentro dos enlances matrimoniais.

Encontramos em *Conselhos*³ dicas direcionadas à mulher casada:

² Benedito dos Santos Lima, também conhecido como Bembem, nasceu no município de São Bernardo – MA. Mudou-se para Parnaíba no ano de 1910. Jornalista e contista era proprietário da mercearia “O Bembem” e agente da Loteria Federal do Brasil, na mesma cidade.

³ Autor não identificado pelo periódico.

- Pede o menor número de vezes possível, dinheiro ao teu marido. Procura viver de acordo com o que ele ganha, gastando até, muito menos do que isso. - Quando discutires com teu marido, deixa-o vencer algumas vezes, mesmo que esteja certa de que ele não está com a razão. - Procura cultivar o teu espírito, para que ele aprecie sempre a tua companhia, e a conversa entre ambos nunca decaia ou se torne monótona. - cuida da tua *toilette*, todas as horas do dia, para que ele nunca te encontre desmazelada ou em desalinho. - tenha sempre uma palavra amável e atenciosa para ele, especialmente quando ele estiver preocupado com negócios. Mas seja oportuna e não imprudente. (*Almanaque da Parnaíba*, 1940, p.103)

Aqui se encontra um papel específico de mulher. Ao que parece, a publicação ignora a labuta diária das mulheres trabalhadoras. Mulheres que davam aula ou que trabalhavam nos mercados. Mulheres que auxiliavam no sustento do lar, muito embora teoricamente esse sustento devesse partir do chefe da família. Pedir o menor número de vezes dinheiro ao marido suscita a imagem de uma mulher que não trabalha fora de casa e depende das "economias" de seu marido para manter o lar em ordem. Ser econômica, nesse sentido, significaria se enquadrar no papel de uma mulher controlada, que não gasta com "frivolidades". Deixar o marido vencer nas discussões também faria parte deste processo.

Cultivar o espírito para que o esposo sempre aprecie a companhia era outro desafio desse extenso manual de como agradar o seu cônjuge. Cuidar da roupa, mantê-la alinhada e por fim, ter uma boa palavra, amistosa e afetuosa para sanar as dores do esposo completaria o pacote. Se ele estivesse preocupado com os negócios, demonstrar-se-ia ser uma mulher oportuna que respeitava o espaço masculino. Isso porque as mulheres eram consideradas as maiores "responsáveis pela preservação da família e da moral cristã, possuidoras de atributos de pureza, bondade e submissão e exaltadas como generosas e meigas, em cujas mãos repousavam o futuro da Pátria e da família". (ALMEIDA, 2013, p.188)

Esse papel atribuído ao gênero feminino pautado em atributos de fraqueza, instabilidade emocional e de ínfima inteligibilidade, "referendava e preservava os estereótipos da feminilidade e excluía as mulheres dos espaços de protagonismo social ao valorizar apenas seu papel no interior dos lares e no desempenho da maternidade". (ALMEIDA, 2013, p.188)

Ainda na edição de 1940, encontramos o texto "*A Mulher*", onde esta vai sendo definida em complementaridade ao homem, na medida em que o serve como paz de espírito, embora, por outro lado, possa ser também a grande causa das maiores dores de cabeça masculinas:

A MULHER, que foi a perdição para o pai Adão, para Sansão a morte e para Salomão uma vingança, é para o médico um laboratório, para o juiz uma ré, para o pintor um modelo, para o poeta uma inspiração, para o militar uma camarada, para o padre uma tentação, para o doente uma enfermeira, para o são uma enfermidade, para o republicano uma cidadã, para o romântico um huri, para o versátil um brinquedo, para o bandido uma vítima, para o gastrônomo uma cozinheira, para o menino um consolo, para o namorado um desejo, para o noivo uma esperança, para o marido uma carga, para o viúvo um descanso, para o velho um desengano, para o rico uma ameaça, para o pobre um flagelo, para o jovem um pesadelo, para o homem um estorvo, para o diabo um agente, para o mundo uma força, e para o tipógrafo uma página... (*Almanaque da Parnaíba*, 1940).

Desse texto, podemos fazer algumas considerações a respeito das representações acerca do gênero feminino, que nos remetem ao trabalho de Michelle Perrot (2001) na obra *Os excluídos da História*, quando do tratamento que a historiadora dá à questão das representações femininas nos mais variados discursos. Guardadas as proporções de tempo e espaço, o trabalho referencial dessa pesquisadora nos ajuda no sentido de que Perrot analisa esses modelos de "mulher" na França do século XIX e percebe que a ideia estava centrada em características que a colocava enquanto um sujeito abstrato, destituindo mulheres reais de si mesmas, uma vez que as imagens de fragilidade, por exemplo, nada tinham que ver com as mulheres pobres e trabalhadoras daquele período.

Assim, o texto *A Mulher* tem como pano de fundo essa compreensão de que a mulher é um sujeito "abstrato", que, de um lado, é a causadora das piores situações na vida de um homem e por outro, é a maior graça e benção, mas somente quando se comporta da forma "certa": obediente e dócil. Nessas representações sobre as mulheres "havia um forte sentido edificado sobre um discurso ambíguo que ora as elevava como preservadoras da raça, ora condenava qualquer ideia de sexualidade, necessária para essa mesma reprodução da espécie". (ALMEIDA, 2013, p.188)

A escapatória para as vicissitudes da vida mundana para a mulher seria abrigar-se sobre o manto da religião, encontrando no casamento a sua verdadeira salvação. Portanto, fugir das efemeridades oferecidas pelos vícios do mundo deveria ser algo feito a partir do firme propósito do casamento e da maternidade, pois:

O lar era o altar sagrado no qual estavam depositadas sua esperança e felicidade. O casamento e a maternidade deveriam ser o ápice de seus melhores e maiores sonhos de realização pessoal. Por esse motivo, eram as indicadas para serem as primeiras educadoras da infância, em cujo fundamento se estruturavam o alicerce da família e o futuro da Pátria. (ALMEIDA, 2013, p.188)

A despeito desse pensamento conservador e normativo, podemos destacar o fato de que na década de 1940, as mulheres disputavam espaços de trabalho com os homens. Isso não passou despercebido pela imprensa. Encontramos duas situações específicas a respeito disso. A primeira trata da visão de um homem acerca da presença feminina em trabalhos formais. Na segunda, uma mulher fala sobre a mesma questão.

No texto intitulado *Emprego e sexo* (*Almanaque da Parnaíba*, 1940, p. 79), assinado por Agamenon Magalhães, Interventor do estado de Pernambuco naquele período, encontra-se uma breve análise dessa figura com relação à presença feminina em postos de trabalho antes ocupados por homens. Afirma que nas repartições públicas, nos escritórios, nos bancos, no comércio e nas fábricas, ou seja, em toda parte, a presença feminina se encontrava cada vez maior.

Acrescenta que talvez isso acabasse se caracterizando como uma espécie de novo matriarcado, tendo como marca principal a educação da mulher na luta pela vida, luta essa que:

(...) lhe dá independência econômica diante do outro sexo. Independência econômica que vai formando outra personalidade. Há profissões das quais a mulher expulsou o homem. A de datilografa e a de stenografa [sic], por exemplo, já foram totalmente ocupadas pelas mulheres. Não sei se esse fato está concorrendo aqui e alhures para o celibato ou para as restrições da natalidade. Não sei também se ele é uma das causas sociais do desemprego, que tanto aflige o outro sexo. Observa-se, entretanto, em outros países, certa reação da parte do Estado e não dos homens, que deviam acompanhar as especializações que a técnica vem criando todos os dias, e não temer a concorrência [sic] feminina (*Almanaque da Parnaíba*, 1940, p. 79).

No parágrafo acima, observa que as mulheres estavam formando uma personalidade diferente, pois os homens haviam sido expulsos de muitas profissões para que essas se firmassem nesses espaços. O autor ainda afirma que não saberia ao certo se essa seria uma das causas para o aumento do celibato ou as possíveis restrições da natalidade, ou mesmo se fosse essa a causa predominante para que o outro sexo se visse em maus lençóis, sendo atingido pelo desemprego.

O Interventor continua o texto contando que acabara de ter acesso a um decreto-lei regulamentado na Itália que autorizava a presença de mulheres em repartições e empresas particulares, logo após comenta sobre o Brasil:

Acabo de ler, na integra, o decreto-lei do governo da Itália, regulamentando a admissão do pessoal feminino nas repartições e empresas particulares. O acesso das mulheres ao emprego é limitado à proporção máxima de dez por cento sobre o número dos cargos. No Brasil, como a fortuna do pobre é filho, o emprego do pessoal feminino é uma forma de melhorar as condições econômicas da família (*Almanaque da Parnaíba*, 1940, p. 79).

A partir da leitura desse artigo de opinião de um homem público, observamos que Magalhães não deixa de notar a importância dessas transformações no mundo do trabalho e nos papéis assumidos pelas mulheres. Assim, o interventor reconhece a importância do trabalho feminino de forma a complementar o trabalho masculino, visto que, considerando as condições materiais de parte da população, o fato de ter vários filhos e esses poderem trabalhar, inclusive as meninas/mulheres, seria uma maneira de prover o sustento dos lares brasileiros: "no Brasil, como a fortuna do pobre é filho, o emprego do pessoal feminino é uma forma de melhorar as condições econômicas da família" (*Almanaque da Parnaíba*, 1940, p.79).

Quanto a isso, Magalhães não se opõe aos novos papéis que parecem surgir para as mulheres pobres, o que de certa forma, nos leva a compreender que, "se, porventura, houvesse alguma ideia de trabalho por parte das mulheres, este somente seria lícito se significasse cuidar de alguém, doar-se com nobreza, resignação e servir com submissão". (ALMEIDA, 2013, p. 189)

Por fim, o interventor deixa evidente em sua fala que o trabalho, para as mulheres pobres, serviria como importante auxílio na manutenção das despesas familiares. Esse recorte de classe e gênero é evidente quando, de um lado, as

mulheres de famílias mais abastadas poderiam desfrutar de certos “privilégios” frente aos cuidados com o lar e os filhos, enquanto as mais pobres, que no geral, lavavam, passavam e costuravam para outras mulheres, não.

Na mesma edição do *Almanaque da Parnaíba*, o texto *Os direitos da mulher* chama bastante atenção por seu teor de fato, de defesa às mulheres e sua atuação no espaço público. Assinado por Alda Cunha,⁴ o emprego feminino é colocado como essencial para a emancipação feminina e da própria sociedade. A autora afirma com veemência que a exclusão das mulheres na sociedade e sua inferioridade são construções históricas, pois por muito as mulheres foram proibidas de estudar e se dedicar a trabalhos fora do espaço doméstico, visto que “não estava prevista a concorrência com os homens em termos profissionais e intelectuais”. (ALMEIDA, 2013, p.189)

Certamente, uma mulher escrever um texto desse porte, com distinta crítica à sociedade na qual ela estava inserida denota uma consciência quanto às questões sociais, e a publicação disso na imprensa acaba por nos apresentar uma mulher de classe social mais elevada a ponto de lhe permitir tal liberdade e posicionamento.

É interessante observar as aproximações do pensamento de Magalhães e Cunha. Apesar de a escritora afirmar com maior veemência a necessidade do trabalho feminino, Magalhães também faz uma defesa, mesmo que mais tímida. O interventor reconhece a tomada dos postos de trabalho pelas mulheres e afirma que, em um país como o Brasil, isso não representaria um problema, visto que incrementaria no orçamento familiar, melhorando as condições econômicas.

A nível local, Cunha era uma das poucas mulheres a escrever na imprensa em Parnaíba. Contudo, não era a única a publicar algo nesse sentido na imprensa brasileira no ano de 1940. Em São Paulo, a revista *O Estudante* publicou inúmeras crônicas de Liloa Amaral, mulher empenhada em debater as questões circundantes do universo feminino:

Nas crônicas tratou de assuntos variados, como o mal causado pela futilidade feminina, alguns péssimos hábitos de mulheres de elite e a mulher nos velhos tempos. Porém, também abordou questões como

⁴ Alda Cunha era cronista, poeta e bacharela em Direito. Uma das poucas mulheres a publicar seus textos ao longo de toda a existência do *Almanaque da Parnaíba*.

educação e instrução para o sexo feminino e sua inserção no campo profissional, principalmente num período em que os espaços ocupados pelos homens estavam vazios, com a população masculina envolvida com a guerra. (ALMEIDA, 2013, p.195)

Percebemos que a imprensa acaba sendo um espaço de embate, de tensões e “fissuras” no pensamento intelectual masculino predominante. Afinal, homens eram os principais sujeitos a publicarem seus pensamentos. A presença feminina, mesmo que tímida, por vezes confrontava a estrutura patriarcal há muito enraizada.

A defesa do espaço feminino feito por mulheres em um veículo de informação como o *Almanaque da Parnaíba* prenuncia as discussões ocorridas na segunda metade do século XX: os embates entre as pessoas de pensamento conservador e as de pensamentos tidos como liberais, relacionados com novas perspectivas de mundo, que requeriam novos papéis femininos. (MALUF; MOTT, 1998) Em resumo, a defesa da permanência da mulher dentro do lar, como mãe e cuidadora, batia de frente com as novas configurações de mulher, ou seja, papéis femininos que não se reduziavam exclusivamente ao de “rainha do lar”.

Encontramos algumas frases dispersas presentes na edição de 1940 que chamaram nossa atenção, pois denunciam o esperado para as mulheres casadas, além de tratar do casamento em tom anedótico, tratando-o como uma prisão para os cônjuges. Uma delas: “O matrimônio é uma cadeia, que pode ser de flores, mas ainda assim, é cadeia. Se teu marido é bom, imita-o e se não o é, faze com que elle te imite, sendo tu boa”. (*Almanaque da Parnaíba*, 1940)

Neste fragmento, conseguimos, pelo olhar atento do próprio ofício do historiador, perceber as relações de gênero, mesmo que essas possam não parecer tão explícitas. O ideal da boa esposa se encontra na segunda frase, que dá como dica o comportamento adequado e benfazejo da mulher, a fim de que esse possa refletir na personalidade do homem, no papel de marido.

O casamento, embora considerado cadeia, prisão na qual marido e esposa se encontram quando do firmamento do laço conjugal é mantido a partir do esforço e mérito intrínsecos à natureza feminina, sendo partes constituintes também o esmero, a compreensão desmedida e o recato. O marido, quando não for um “bom” homem, deverá ser remodelado pela doçura de sua esposa, tornando-se bom.

Ainda sobre o matrimônio, outro texto, assinado por Felon Silva e intitulado *Variações sobre o casamento (Almanaque da Parnaíba, 1941, p. 161)*, trata sobre esse sacramento enquanto ferramenta na efetivação dos desígnios de Deus, sendo ainda a base da família e cumpridor da perpetuação da espécie. O autor afirma que, para o sucesso do casamento, alguns itens são necessários, como o respeito entre os cônjuges, o pão cotidiano e a preponderância da autoridade do homem sobre a mulher, para que haja a harmonia plena dentro do lar.

De forma a legitimar seu argumento, Felon cita: “Conduze-te de maneira que tua mulher nunca deixe de te admirar e de te respeitar. Não há felicidade no casamento quando a mulher não reconhece a superioridade de seu marido. – Palavras de Júlio Dantas” (*Almanaque da Parnaíba, 1941, p. 161*). Assim, as mulheres “deveriam aproximar-se do modelo arquetípico reverenciado pela Igreja Católica, a mulher-mãe-virgem isenta dos pecados da conjunção carnal”. (ALMEIDA, 2013, p.188)

Essa superioridade do marido sobre a mulher – vale lembrar, era assegurada pela própria lei. O Código Civil de 1916 garantia a divisão de papéis por meio da jurisdição. Aqui, a mulher não era considerada sujeito senão a partir da figura de seu marido, que era considerado seu tutor. Antes, ela ficava sob as ordens do pai, do irmão mais velho ou quaisquer homens da família.

O Art. 240 do Código Civil estabelecia que no matrimônio, a mulher assumia com os apelidos de seu marido “a condição de sua companheira, consorte e auxiliar nos encargos da família” (BRASIL, 1916). Na prática, ficava estabelecida a tutela do homem sobre a mulher, visto que cabia ao marido desempenhar o papel de chefe do lar, “bem como a responsabilidade pública da família, além de caber a ele a completa manutenção dos seus, e a administração e o usufruto de todos os bens, inclusive dos que tivessem sido trazidos pela esposa no contrato de casamento”. (MALUF; MOTT, 1998, p. 375)

Em poema que carrega o título *Relembrando (Almanaque da Parnaíba, 1942, p. 37)*, de R. Petit encontram-se revelados os costumes de uma sociedade que tinha o namoro como primeiro passo para o casamento, bem como o ritual de namorar no terraço ou varanda, com a tutela dos pais, ali sempre presentes a fim de evitar comportamentos mais ousados, principalmente das mocinhas:

Dona Rita encontra o Meira
 Na varanda a namorar,
 E diz: - Meu filho, é besteira
 O *home* de hoje se casar!
 - Mamãe não fez esta loucura?
 - Fiz, mas se deve notar
 Que me casei com o Teixeira
 Noutro tempo e outro lugar.
 Noivado era um sacramento,
 Os noivos passavam baixo,
 Até vir o casamento.
 Os de hoje! Veja a Rosinha:
 Namora e beija *home macho*
 Na porta da camarinha!
 (*Almanaque da Parnaíba*, 1942, p. 37)

Mais uma vez, encontramos falas de cunho normativo. O poema parece buscar normatizar o que é apropriado nas relações amorosas, como o namoro e o casamento. Além do mais, a fala de Dona Rita nos versos soa como uma ironia a respeito do fato de Meira querer namorar (partindo do pressuposto que o namoro levaria ao matrimônio), uma vez que no seu tempo o ritual do noivado era tido como um sacramento. Para legitimar seu argumento, a mulher cita Rosinha, que namora homem na porta da camarinha (quarto).

É possível que o fato de a mãe, utilizando o argumento acima analisado, ter como preocupação o casamento do filho pode indicar um sinal das mudanças quanto ao olhar que a sociedade dirigia ao casamento. No sentido de que, para os homens, já não seria um negócio vantajoso, uma vez que as mulheres já não eram as mesmas desde o começo do século, passando por diversas transformações provenientes da cultura e moda estrangeiras, além da inserção no mercado de trabalho formal.

Dentre as muitas possibilidades, ser homem, nesse contexto, poderia significar também ter uma identidade de gênero pautada na agressividade e rigidez no modo de falar e até em expressar seus sentimentos e, nesse caso, pouco expressá-los. Esse sujeito, ativo, dono de si e de “sua mulher”, deveria saber manejá-la da mesma forma que faria com algum instrumento musical, como é afirmado no seguinte poema:

Cromos
 A esposa do Chico Bento
 É o diabo de malcriada!
 Mas diz o Néu que há um invento
 Para essas *muié* danada

Muié é cumo instrumento
 Precisa *sê* afinada
 Quase a todos os momentos,
Pra dá certo nas toada.
 Mas *prá* isto *tê* valo
 Precisa que o *cantado*
 Seja um cabra desses bom.
 Pois toda corda ensebada
 Quanto mais é esticada
 Mais a vida dá som.
 R. Petit. (*Almanaque da Parnaíba*, 1945, p. 21)

Assim, tal qual um instrumento, a mulher, para dar som, deve ser bem esticada, ou seja, dominada. Da mesma maneira que o homem deve saber como ser homem, deve a mulher saber ser mulher. Ao homem, ser um “cabra desses bom”, como afirma o poema, significaria ser “macho’, destemido, ativo e forte.

Na construção desse ideário masculino, podemos citar o trabalho de Albuquerque Júnior (2013), que, ao tratar das masculinidades no Nordeste entre os anos de 1920 e 1940, afirma que o sertanejo representa o protótipo perfeito na construção do nordestino e que este, por sua vez, seria “um homem sóbrio, enxuto de carnes, desconfiado e supersticioso”. (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2013, p.187) Concordamos com o pesquisador quando conclui que devemos desconstruir as falas e representações que inventam o falo como um dos significantes das identidades masculinas, pois é sobretudo isto que permite a própria hierarquia de gênero. Além disso, a própria ideia naturalizada de que os homens são viris e possuem determinado papel, assim como as mulheres nascem frágeis e prontas para serem mães.

Podemos constatar essa evidência em *Aprendendo a ser mãe* (*Almanaque da Parnaíba*, 1945), pequena crônica assinada por Leão do Norte que narra a visita de um homem à casa de uma amiga sua. Chegando lá, sua atenção é capturada pela menina que brincava com suas bonecas. A mãe da garota tendo visto o interesse, o questiona e ele afirma que achou interessante o modo especial como a criança manejava tais instrumentos.

A mãe rebate dizendo que tem “tomado o compromisso de ensiná-la a brincar; porque esse brinquedo não é somente entretenimento; ao mesmo tempo que ela brinca, está aprendendo a ser mãe” (*Almanaque da Parnaíba*, 1945). O

personagem ri da explicação que a senhora dá e então, ela começa a explicar as razões desses ensinamentos e explica:

Para provar-lhe como ela cuida de suas bonecas com um verdadeiro amor materno, vou contar-lhe como há pouco dias, um bebê largando um braço, a criança *despregou-se* em choro, na suposição de que o bebe estava sofrendo; tive então que explicar-lhe que a boneca nada sofria e que iria mandar ao concerto (*Almanaque da Parnaíba*, 1945, p.261).

A mãe continua a história, falando que a filha quis assistir o processo inteiro, com cuidado e interesse de uma "mãe assistindo ao curativo de um filho" (*Almanaque da Parnaíba*, 1945, p. 261). Seria nesse momento, a partir dessa prática que a criança receberia a instrução real de como se tornar boa mãe. Não bastaria deixar a criança com suas bonecas; é necessário ensiná-las a brincarem, dando atenção, cuidando das roupinhas e da alimentação das bonecas. Isso faria com que o amor materno, tido como natural de toda mulher, surgisse.

Por fim, a última explicação surge para confirmar o pensamento da mulher e mãe, que explica ao personagem:

É bem certo que toda mulher tem instinto de mãe; mas temos visto tantas mães desnaturadas que chegamos a pensar que essa teoria falha; mas é que o sentimento materno nela existente não foi educado no verdadeiro amor maternal; por isso, podemos afirmar que o instinto despertado e aprimorado desde a primeira infância perdurará por toda a vida. (*Almanaque da Parnaíba*, 1945, p. 261)

Assim, estaria provado que a educação deveria, sumariamente, ser iniciada ainda no berço, quiçá mesmo no ventre da mãe, segundo o autor do texto. Com essa compreensão, estaria mais do que provado que o brincar de boneca seria a parte prática de aprender a ser mãe.

Em *Mãe, conceitos diversos* (*Almanaque da Parnaíba*, 1953, p. 241), várias frases que seriam a expressão do "ser mãe" dizem que seria a mãe, a mais bela obra de Deus e que o futuro de um filho é sempre a obra dos cuidados maternos e que "a mulher mãe é a mulher completa. A mulher jovem, bela, rica, invejada por todas as mulheres e desejada por todos os homens, rainha do mundo e dos corações, não é nem pode ser feliz, se nela não palpita a maternidade".

Para coroar os conceitos diversos de toda mãe, a seguinte frase proclama: “a grande, a elevada, a importante função da mulher na sociedade humana não é ser telegrafista, ser boticária, ser jornalista, ou ser doutora: é ser mãe e ser esposa”. (*Almanaque da Parnaíba*, 1953, p. 241) Assim, o papel feminino estaria bem demarcado em dois sujeitos, a mãe, que a todos serve como base e a esposa, que vive em prol de seus filhos e marido.

Conselhos úteis (*Almanaque da Parnaíba*, 1947, p. 402) aparece para as mulheres que logo cedo foram incentivadas no cumprimento desse papel. Endereçado para as mulheres mães e donas-de-casa, as dicas domésticas prometem melhor zelo com os afazeres do lar e explica que “para que as garrafas térmicas não adquiram um odor desagradável, é convincente, deixá-las destampadas durante o tempo em que estão vazias”.

Copiado de outro periódico, ensina sobre um cuidado que contrasta com o clima local, a saber, cuidar das roupas de lã, o modo como lavá-las, como cuidar de peças de vestuário específicas, como as saias franzidas. Os “conselhos úteis” também tratam de prescindir quanto às manchas de café que parecem invencíveis, bastando, para vencê-las, dissolver “um pouco de água de bórax em água quente” e esfregar “sobre o local manchado, sem empregar força exagerada, e, verá, em seguida, os bons resultados obtidos”.

É perceptível, portanto, que o *Almanaque da Parnaíba* detinha uma ideia bem definida dos papéis que deveriam ser desempenhados por homens e mulheres. Em um contexto onde, sobretudo, homens podiam escrever no anuário, pode-se questionar: a quem essas publicações poderiam interessar?

As pesquisas em torno da construção de papéis de gênero tem demonstrado que as configurações de homem e mulher mudam no tempo. O que significa afirmar que homens não nascem fortes, destemidos e viris. Tampouco nascem as mulheres seres frágeis, dóceis e que possuem como maior instinto natural a maternidade.

Os modelos de comportamento aqui analisados mostram como um vetor de informação, nesse caso a imprensa, pode colaborar (e colabora) com a construção de papéis normativos, ou seja, de um modelo ideal de mulher e homem a ser seguido. Assim, a menina ao brincar de boneca estaria aprendendo na tenra idade a ser mãe.

Logo, brincar de boneca é associado como “coisa de mulher”, universo que deve ser rejeitado pelos garotos.

A oposição binária entre homens e mulheres deve ser rejeitada, pois não se deve acreditar que ao longo da história esses sujeitos tenham seguido sempre esses papéis: homem ativo, mulher passiva, e está aí a importância de trabalhos que desnaturalizem esses discursos e historicizem essa construção de subjetividades (SOIHET, 1998).

Considerações finais

Neste artigo discutiu-se a respeito dos sentidos de modernidade, das vicissitudes que permeiam as hierarquias sociais advindas desse processo, e conseqüentemente, as desigualdades que são criadas a partir do desenvolvimento econômico de um país. Não é segredo que enquanto determinados centros se urbanizavam a partir de melhoramentos da infraestrutura, espaços de marginalização se erguiam.

O objetivo principal do trabalho foi de analisar representações de gênero a partir de um impresso da cidade de Parnaíba num contexto de mudanças profundas em âmbito regional e nacional. A imprensa local retratou o embelezamento da urbe, ao mesmo tempo em que discursava sobre regras de etiqueta, demonstrando que os enlances matrimoniais e relações familiares se pautavam ainda em valores morais que hierarquizavam as relações homem-mulher.

Nesse sentido, pode-se afirmar que a leitura desse periódico fortalecia a ideia de uma cidade moderna e nova, retratando uma Parnaíba bela e higienizada, onde mulheres e homens deveriam saber como se portar em ambientes como os cinemas, as praças e o teatro. Destacamos que não se tratava de “qualsquer” sujeitos, pois não se falava a respeito de indivíduos pobres, mas sim de mulheres e homens com certa projeção social.

Mesmo com os debates acerca da saída da mulher do espaço privado para o público, percebemos que como um enorme vetor de informação e propaganda, o *Almanaque da Parnaíba* tinha grande preocupação com a manutenção do casamento, abordando não somente o papel da mulher, mas também acerca do papel masculino para a construção e preservação do matrimônio. O anuário é repleto

de representações do que era considerado ser *homem e mulher*, e também abordava a influência feminina no mundo masculino e as relações matrimoniais.

Mapeamos no periódico, dentro de nosso recorte temporal, poemas e textos que tratavam sobre os papéis de gênero, ou seja, que se dirigiam ao público feminino e masculino de forma a ditar comportamentos ideais. Esses discursos, como se pôde perceber, foram componentes muito importantes na elaboração de imagens normativas quanto aos papéis designados para mulheres e homens. Esse trabalho de normatização começa logo cedo, nos primeiros passos, por meio do incentivo da família, da educação, da escola e da Igreja.

Foi possível perceber diferentes configurações tanto do universo feminino, quanto masculino. É importante ressaltar que a imprensa possui um público-alvo, que no geral pode financiar ou incentivar suas produções. Por fim, concluímos que as disputas em torno do ser homem e ser mulher ganham espaço nesse meio. Desconstruir essas imagens é função não só dada, como obrigatória para historiadores e historiadoras empenhados em desnaturalizar desigualdades.

Referências bibliográficas

ALBUQUERQUE JUNIOR, Durval Muniz de. **Nordestino: a invenção do “falo”** – uma história do gênero masculino (1920-1940). 2. ed. São Paulo: Intermeios, 2013.

ALMEIDA, Jane Soares de. **As gentis patricias: identidades e imagens femininas na primeira metade do século XX (1920 – 1940)**. Educar em Revista, Curitiba, Brasil, n. 48, p. 187-205, abr./jun. 2013. Editora UFPR.

BRASIL. **LEI Nº 3.071, DE 1º DE JANEIRO DE 1916**. Código Civil de 1916. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L3071.htm. Acesso em: 26.11.2020.

COSTA, Mariana Fernandes; SOARES, Jorge Coelho. **Mulheres em revista: representação social no imaginário social**. Demetra;11(supl.1); 1171-1184, 2016.

CRUZ, Heloisa; PEIXOTO, Maria do Rosário da Cunha. **Na oficina do historiador: conversas sobre história e imprensa**. Projeto História, São Paulo, nº 35, p. 253-270, dez. 2007.

LUCAS, T. R. de; MARTINS, A. L. (Org.). **História da Imprensa no Brasil**. 1. ed. São Paulo: Contexto, 2008. v. 1. 303p.

LUCA, Tania Regina. **Mulher em revista**. In: PINSKY, Carla Bassanezi. PEDRO, Joana Maria. Nova história das mulheres no Brasil. São Paulo: Contexto, 2013.

MALUF, Marina; MOTT, Maria Lúcia. **Recônditos do mundo feminino**. História da vida privada o Brasil, vol.3. Coordenador-geral da coleção Fernando A. Novais; organizador do volume Nicolau Sevcenko. São Paulo, Companhia das Letras, 1998.

MORAIS, Erasmo Carlos Amorim. **Uma História das Beiras ou nas Beiras: Parnaíba, a cidade, o rio e a prostituição (1940-1960)**. 2ª. ed. PARNAIBA: Sieart, 2017. v. 500. 159p.

PINSKY, Carla Bassanezi. **Mulheres nos anos dourados**. In: DEL PRIORE, Mary (org.). *História das mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2010, p.607-637.

PERROT, Michelle. **Os excluídos da história: operários, mulheres e prisioneiros**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2001.

RAGO, Margareth. **Trabalho feminino e sexualidade**. In: PRIORE, Mary Del (org.). *História das mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2002. p. 607-639.

SEVCENKO, Nicolau. **Introdução. O prelúdio republicano, astúcias da ordem e ilusões do progresso**. *História da vida privada o Brasil*, vol.3. Coordenador-geral da coleção Fernando A. Novais; organizador do volume Nicolau Sevckenko. São Paulo, Companhia das Letras, 1998.

SILVA, Josenias dos Santos. **Parnaíba e o avesso da Belle Époque: cotidiano e pobreza (1930 -1950)**. Dissertação. (Mestrado). Universidade Federal do Piauí. Centro de Ciências Humanas de Letras. Programa de Pós-Graduação em História do Brasil. Mestrado em História do Brasil. Teresina – PI, 2012.

SOIHET, Rachel. **História das Mulheres e História de Gênero**. *Cadernos Pagu*, pp. 77 – 87, 1998.

TOURINHO, Mary Angélica Costa. **Por dentro da história: mulheres operosas no mundo do comércio em Parnaíba (1930 a 1950)**. Assis-SP: UNESP, 2015.

Almanaque da Parnaíba

Almanaque da Parnaíba, 1940.

Almanaque da Parnaíba, 1941.

Almanaque da Parnaíba, 1942.

Almanaque da Parnaíba, 1945.

Almanaque da Parnaíba, 1947.

Almanaque da Parnaíba, 1953.

Recebido em: 24/05/2020

Aprovado em: 21/06/2020

TÁIN BÓ CÚALNGE: UM OLHAR SOBRE A RELAÇÃO DE CÚ CHULAINN E ANIMAIS MÁGICOS

*TÁIN BÓ CÚALNGE: A LOOK AT THE
RELATIONSHIP OF CÚ CHULAINN AND MAGIC ANIMALS*

Beatriz Galvão Abrantes¹
(LETHAM-UFBA/PPGH-UFBA)

Resumo: As divindades celtas estão intimamente associadas com os animais. Este é o caso do filho de Lug, Cú Chulainn, cujo nome Cú, significa Cachorro, e Chulainn, de Culann, o ferreiro real. A personagem épica liga-se a outros animais: Cavalo, Cisne e Corvo. Este trabalho tem como objetivos identificar e analisar os diferentes animais associados ao herói Cú Chulainn, dentro do épico, e se, e como elas perpassam por uma noção de masculinidade. Pretende pensar sobre a construção das masculinidades associadas a personagem, sob a perspectiva de que o gênero é uma construção social.

Palavras-chave: *Táin Bó Cúalnge*; Animais; Celtas; masculinidades.

Abstract: Celtic deities are closely associated with animals. This is the case of the son of Lug, Cú Chulainn, whose name Cú, means Dog, and Chulainn, of Culann. The epic character connects to other animals: Horse, Swan and Raven. This work aims to identify and analyze the different animals associated with the hero Cú Chulainn within the epic, and how and if they relate with a notion of masculinity. It intends to think about the construction of masculinities associated with the character, from the perspective that the gender is a social construction.

Key-words: *Táin Bó Cúalnge*; Animals; Celt; Masculinities.

Introdução

Os povos identificados como celtas se relacionavam intimamente com a natureza, de forma bem diferente da nossa percepção. O ritmo das estações

¹ Este texto faz parte do projeto de pesquisa do PIBIC-UFBA 2018: Estudos de Gênero, História Comparada e Transmissão Textual em períodos não-modernos, cujo plano de trabalho desenvolvido pela autora é: Gênero, Mulheres e Estudos celtas no Brasil: O Táin Bó Cuailgne como objeto de investigação. Beatriz Abrantes faz parte do Laboratório de Estudos sobre a Transmissão e História Textual na Antiguidade e no Medievo. (LETHAM-UFBA). E-mail: beatrizgalrao@gmail.com.

direcionava parte da rotina das comunidades. Os deuses eram associados às forças da natureza, à fertilidade, aos animais, às plantas e aos elementos da paisagem como montanhas, florestas etc. O mundo natural foi dotado de caráter simbólico e mágico, fazendo parte dos mitos, rituais e concepções religiosas. Os antigos percebiam esses elementos como parte da dimensão divina e acreditavam na ligação entre os seres humanos e eles, respeitados pela sua conexão com a força vital e pela importância na sobrevivência diária.

Este trabalho tem como objetivo analisar a obra *Táin Bó Cúailnge*, o épico celta gaélico, a partir da perspectiva de Estudos de Gênero e da História das Masculinidades, problematizando a representação do herói Cú Chulainn e a simbologia dos animais a ele associado. Faremos isso a partir do conceito de gênero em que o determinismo biológico é rejeitado e se percebe a distinção sexual como uma construção discursiva inter-relacional, pressupondo relações hierárquicas de dominação (FRAZÃO, 2008). Além disso, compreende-se que a "masculinidade é definida como uma configuração de práticas organizadas em relação à estrutura das relações de gênero" (CONNEL, 2013), as quais, neste caso, se constroem em uma esfera localizada no manuscrito e algumas histórias da personagem espalhadas em outras coleções.

Utilizarei como fonte principal o *Táin Bó Cúailnge Recession I*, a partir do *Lebor na hUidre*, o manuscrito mais antigo do *Táin* encontrado e datado do final do século XII e do *Yellow Book of Lecan* (YBL), escrito no século XIV. Por limitações técnicas, o épico em sua língua original não foi utilizado e, por isso, nos apoiaremos na tradução em inglês realizada por Cecile O'Rahilly e os comentários realizados por Ann Dolley e Brent Milles. Neste texto, analisarei a personagem Cú Chulainn a partir de dois pontos: o primeiro refere-se às noções de masculinidade que perpassam a caracterização de sua figura; o segundo é a relação que ele estabelece com diferentes animais, sobretudo no interior do épico e em algumas histórias fora do *Táin*, e de que forma isso perpassa e se entrelaça com as masculinidades identificadas na personagem.

Táin Bó Cúailnge: aspectos literários e cronológicos

O épico é uma narrativa em prosa da guerra entre Ulster e Connacht, pelo touro mágico *Cualnge*. A trama começa com o rei e a rainha da província de Connacht: Ailill e Medb deitados em sua cama, conversando. O rei provoca a sua esposa dizendo-lhe que ela se tornou mais rica após casar-se com ele. Insatisfeita com essa ideia, a rainha Medb rebate o marido: "Quem traz vergonha e aborrecimento e confusão sobre você, você não tem reivindicação de compensação por preço de honra por isso, exceto o que eu reivindico", disse Medb, "pois você é um homem dependente da parcela de casamento de uma mulher"" (O'RAHILLY, 1967, p.138).² Os dois iniciam uma disputa comparando suas riquezas para saber quem teria mais posses. Ovelhas, cavalos, ouro, joias, javalis, entre outros artigos, são comparados entre si, mas, em todos os itens, seus acúmulos eram de igual valor, menos no gado. Entre seus animais, Ailill possuía um touro mágico especial: "Ele tinha sido um bezerro de uma das vacas de Medb, e seu nome era Findbennach. Mas ele julgou indigno que fosse contado como propriedade de uma mulher, então, o touro partiu e tomou seu lugar entre as vacas do rei" (O'RAHILLY, 1967, p.139).³ Revoltada com a derrota, a rainha decidiu ir atrás de Donn Cualnge, o grande touro da província de Ulster.⁴

Medb envia mensageiros a Ulster para fazer a negociação do empréstimo do animal com Dáire mac Fiachna. No entanto, um dos emissários embriagado, após o banquete em comemoração ao acordo, confessa que a rainha tomaria o touro mesmo se contra a vontade do dono. A revelação causa uma comoção em Ulster e o proprietário desfaz o empréstimo do animal, expulsando os visitantes.

Medb cumpre com a sua palavra e reúne os exércitos das províncias de Leinster, Munster e Connacht, os chamados homens da Irlanda, contra os Ulster para roubar o animal. Ela é guiada por Fergus, seu amante e antigo rei da província de

² "Whoever brings shame and annoyance and confusion on you, you have no claim for compensation of for honour-price for it except what claim I have' said Medb, 'for you are a man dependent on a woman's marriage-portion'" (O'RAHILLY, 1967, p.138).

³ "He had been a calf of one of Medb's cows, and his name was Findbennach. But he deemed it unworthy of him to be counted as a woman's property, so he went and took his place among the king's cows." (O'RAHILLY, 1967, p.139)

⁴ Este trecho conhecido "conversa de travesseiro" aparece no *Táin Bó Cualnge Recession II* e foi acrescido a esse resumo, para explicar o motivo da luta, que não aparece no TBC I.

Ulster, antes de ser exilado junto com outros guerreiros. Em seu caminho, a rainha encontra com Feidelm, a profetiza, a quem pergunta sobre os rumos da batalha. Evitando responder, até a terceira vez em que é perguntada, a sacerdotisa diz que vê vermelho nas tropas de Medb, vê assassinatos. Feidelm alerta para um guerreiro, Cú Chulainn,⁵ que vai atacar o seu grupo: "O sangue fluirá dos corpos dos heróis. Por muito tempo será lembrado. Os corpos dos homens serão pirateados, as mulheres se lamentarão, através do Cão do Ferreiro que eu vejo" (O'RAHILLY, 1967, p.145).⁶

Perto da fronteira de Ulster, a rainha encontra seu inimigo, o herói Cú Chulainn, que consegue retardar, sozinho, a marcha das tropas da rainha, pois o exército de Ulster sofria de uma doença misteriosa que impediu os guerreiros de irem à guerra naquele momento. Medb e Ailill impressionados com tamanha capacidade em combate perguntam a Fergus quem é esse que vem enfrentá-los? Ao que ele responde que os feitos de Cú Chulainn quando criança são equiparáveis aqueles de um homem, e conta as histórias do rapaz.

Cú Chulainn lança um desafio para os homens da Irlanda: ele enfrentaria um soldado a cada dia enquanto o cerco durasse, esperando os homens de Ulster. Para convencer seus guerreiros a lutarem contra um oponente tão forte e que vencia todos os duelos, Medb colocava-os em sua tenda, acompanhados de sua filha Findabair e servia-lhes comida e bebida, enquanto a garota os seduzia. Os reis ofereciam ouro, carruagens e a mão da filha em casamento.

A deusa da guerra Morrígan tenta conquistar Cú Chulainn, dizendo-lhe que o ajudaria na batalha, ao que ele responde: "Não é pelo corpo de uma mulher que eu vim" (O'RAHILLY, 1976, p.177).⁷ Ofendida, a deusa lhe diz que o atacará na forma de três diferentes animais, atrapalhando-o na batalha contra a rainha Medb, ao que o herói não se intimida, rebatendo Morrígan e demonstrando que ela não conseguirá derrotá-lo.

Quando finalmente a guarnição de Ulster se recupera e pode montar um contra-ataque, o exército se enfrenta com as províncias da Irlanda. Nesse combate,

⁵ Cú Chulainn quer dizer o cão do ferreiro: esse nome é dado à personagem durante um episódio narrado no épico.

⁶ "Blood will flow from heroes' bodies. Long will it be remembered. Men's bodies will be hacked, women will lament, through the Hound of the Smith that I see". (O'RAHILLY, 1967, p.145).

⁷ "It is not for a woman's body that I have come" (O'RAHILLY, 1976, p.177).

Morrígan tenta cumprir a sua maldição e acaba ferida por Cú Chulainn. Mas, a verdadeira batalha acontece entre os touros, Cúalnge, o grande touro marrom de Ulster, e Finnbhennach, o touro branco de Connacht. Saindo vitorioso e gravemente ferido, Cúalnge se retira do território da batalha, e vaga pela Irlanda deixando pedaços de seu oponente pelos lugares em que passa, até desfalecer em Druim Tairb.

O épico irlandês é dividido em três recessões de acordo com as variações. Nomeadas TBC I, TBC II, TBC III, cada uma delas tem diferenças entre si na escolha das narrativas para acompanhar a saga central do *Táin*. Essas narrativas introdutórias (*Remscéla*) explicam episódios que ajudam a compreender a trama principal. De maneira que é importante utilizar um grande número delas para a melhor compreensão dos eventos do *Táin*. O TBC I, o *Lebor na hUidre*, não tem a introdução que aparece no TBC II, em que é explicado o motivo da batalha, nas cenas da conversa entre Ailill e Medb, e o incidente diplomático. A Recessão I começa com o exército de Connacht se movimentando para a batalha. Neste momento, Medb encontra com a profetiza, Feidelm, a quem pede indicações sobre o rumo da luta.

Essas versões são encontradas em diferentes manuscritos, produzidos por pessoas e épocas diferentes. Os principais manuscritos do *Táin*, são o *Lebor na hUidre* (LU), parte do *Clonmacnoise manuscript*, escrito no monastério de *Clonmacnoise*, e que se encontra atualmente no *Catologue of Irish Manuscripts* da *Royal Irish Academy*, escrito entre 1100 e 1102; o manuscrito de *The Yellow Book of Lecan* (YBL), do século XV; e *The Book of Leinster* (LL) de 1160, encontrado no monastério de Oughaval. Elas foram compiladas no período da *Early Irish*, de maneira que as influências pagãs e cristãs se misturam criando um debate sobre a formação da narrativa.

O LU foi nomeado em homenagem a uma suposta relíquia de *Clonmacnoise* no século VI (FARREL; SANTOS, 2011). O manuscrito contém 67 folhas e foi redigido por três escribas: Mael Muire Mc Célechais, a quem se credita a produção da maior parte, e os escritores, "A" e "H", de identidade desconhecida, referidos pelos acadêmicos por essas iniciais. A e Mc Célechais são considerados os primeiros redatores dessa versão, enquanto que H provavelmente fez diversas alterações no

texto *a posteriori*, acrescentando e retirando trechos, sendo chamado por essa razão de *interpolator* (FARREL; SANTOS, 2011). No LU, Wroblewski aponta que os autores estavam mais preocupados em copiar um conhecimento de caráter tradicional do que em organizá-lo de uma forma inteligível, fazendo parte da sua estrutura a repetição dos mesmos episódios, nas suas mais diversas formas. Isso demonstra, segundo o autor, uma preocupação em incorporar a fluidez da tradição oral celta, em que não há uma versão definitiva, verdadeira, “mas em uma versão que atingisse os ouvidos do público de forma a produzir o efeito desejado e/ou introjetar valores sociais e culturais” (WROBLEWSKI, 2008, p.18).

A segunda versão, conhecida como *Táin LL* foi escrita por Áed Úa Crimthainn que parece ter sido o chefe de história do reino de Leinster e último abade do mosteiro de *Tír Dá Glás*. Essa versão do *Táin*, produzida entre os anos de c1151 e c1201, é mais completa que o LU, contendo mais episódios. Segundo David Noel Wilson, é geralmente assumido que Áed possuía uma outra versão do *Táin*, possivelmente a primeira, quando redigiu a sua versão. Ela traz uma organização da narrativa em ordem cronológica, sequencial, excluindo os episódios repetidos, de forma a produzir uma narrativa unificada. (WILSON, 2004)

Kenneth H. Jackson considera que a Idade de Ferro irlandesa durou mais tempo do que outros territórios celtas da Gália e Britânia⁸ e por isso, as narrativas de Ulster preservaram a tradição *Lá Tene*, remontando a um período entre o século II a.C. e IV. *Táin* seria contado de forma oral durante o século IV, formulado, recontado e moldado, até ser escrito pelos *literati* cristãos no século VII. Esta posição era defendida pelas interpretações nativistas ou acentuadamente nacionalistas que buscavam nos gaélicos o passado para legitimar o presente pós-colonial.

Para o brasileiro Erik Wroblewski, no seu trabalho de conclusão da graduação em História pela UFPR, *Fragmentação e Unidade Política Na Irlanda Tardoantiga: O Caso Da Táin Bó Cúailnge*, o *Táin* possui uma datação diferente, suposta por estudiosos da corrente revisionista. Esses vestígios, de séculos anteriores, identificados no *Táin*, não derivariam de um *corpus* oral já formado, mas de uma

⁸ A idade de ferro *La Tène* dessas populações celtas finalizou no primeiro e segundo século a.C. quando entraram em contato com os romanos. Kenneth H. Jackson acredita que as imigrações da Britânia e Gália para o território irlandês levou essa tradição para a Irlanda.

tradição escrita anterior. Para Brent Milles, autor revisionista que se dedicou ao estudo da obra, por mais que o épico remonte ao cenário pré-cristão, tendo como fonte a religião e mitologia gaélicas, não é uma compilação da narrativa oral. Ele defende que os autores das diferentes versões se basearam nos épicos gregos, como a Eneida de Virgílio, e obras latinas na escrita do *Táin*. Portanto, as primeiras versões da obra seriam compostas entre os séculos VII e IX, após a cristianização da Irlanda, e retrabalhadas nos séculos seguintes. (WROBLEWSKI,2008).

Essa questão complexa da datação tem gerado vários debates entre os estudiosos do campo dos Estudos Celtas. A maioria dos acadêmicos celtas aceita a hipótese de Kenneth levando em conta às nuances da fonte, abordando-a a partir de uma tradição escrita cristianizada, sem desconsiderar os legados da dinâmica oral de perpetuação das histórias, o contexto comportamental do período celta trazido à tona por escritos romanos, dados arqueológicos, as influências clássicas e cristãs. Para realizar a análise da fonte será necessário considerar o contexto dos séculos de redação da narrativa, VII a XII, com ênfase no XII, por ter sido o momento de escrita da versão escolhida, e a Idade de Ferro Irlandesa, sociedade a qual o texto se refere. Miranda Green pontua que “A forma conhecida mais antiga do *Táin* data do século XII, mas sua origem pode ser muito mais antiga: a linguagem da forma mais antiga do texto é, provavelmente, de oito séculos, mas alguma passagem aqui também pode ser muito anterior” (GREEN, 1995, p.13.).⁹

O *Táin Bó Cúailnge* pertence ao conjunto de sagas irlandesas da narrativa mítica do *Ulster Cycle*. No entanto, é importante ressaltar que essa definição é moderna, feita pelos tradutores e pesquisadores, posterior ao período de redação (FARREL; SANTOS, 2011). O épico não é o único do gênero *Táin Bó*, visto que existem outras narrativas de *razia*, por exemplo, o *Táin Bó Flidaise*, o *Táin Bó Aingen* e o *Táin Bó Dartada*, o que insere o texto em um grupo de narrativas próprias da época em que foi escrito.

O tema central do épico é a incursão de Medb e Ailill para capturar o Cualnge em Ulster. A partir desse *plot* são desenvolvidos os outros temas: combate singular;

⁹ “The earliest known form of the *Táin* dates to the twelfth century but its origin may be very much older: the language of the earliest form of the text is probably eight century but some passage here also may be far earlier” (GREEN, 1995, p.13).

luta contra as dificuldades; o avanço do exército; armar o guerreiro. Segundo O’Rahilly, essa linha de desenvolvimento é comum para as histórias de herói, e a medida em que elas eram contadas oralmente, a tendência era a repetição dos temas em adições e improvisações incorporadas a narrativa. Esses elementos seriam um indício do longo período em que a história existiu antes de ser compilada (O’RAHILLY, 1976). O TBC I apresenta essa duplicação de temas, por exemplo, nas três vezes em que Cú Chulainn impede o avanço das tropas de Connach: a primeira com inscrições *ogam* em uma pedra; a segunda com as cabeças dos guerreiros empaladas enfiadas em mastros; e a terceira com inscrições *ogam* em um carvalho que ele derruba para desafiar aos inimigos cruzarem essa marca. Essa inclusão desordenada de episódios também trouxe contradições e inconsistência, o que explica menções de personagens como pertencentes a dois grupos diferentes¹⁰.

No Brasil, a obra é mencionada sob o título de Razia das Vacas de Cooley ou Roubo do gado de Cooley, mas ainda não existe tradução do *Táin* integral para o português, podendo ser encontrados alguns trechos em obras sobre o épico. Assim, faz-se necessária a utilização de traduções do *Táin* para o inglês. Essas traduções variam de acordo com os desdobramentos políticos da época da tradução. Maria Tymoczko se dedicou a analisar essas diferenças em três diferentes autores: Standish O’Grady (1878-1880), Augusta Gregory (1902) e Thomas Kinsela (1969). A autora explica que essas divergências dependem justamente do estágio do nacionalismo, e também da relação entre colonizador inglês e colonizado irlandês, e da fase do processo de independência da Irlanda foi vivido por cada autor (TYMOCZKO, 1999).

Para Elaine Farrel e Dominique dos Santos, não se pode trabalhar a narrativa sem levar em conta as “divergências entre uma tradução e outra [...] também vinculadas com a escolha de qual manuscrito adotar e se a tradução levará em conta as diversas narrativas que giram em torno do universo do *Táin* ou não” (FARREL, SANTOS, 2011, p.7). Portanto, levando em consideração as instruções de Elaine Farrel e Dominique Santos, utilizaremos as traduções de Cecile O’Rahilly, em inglês, que é a mais indicada para realizar análises históricas e historiográficas.

¹⁰ “[...] Connal Cernach who is represented several times as being among the *dubloinges*, but twice is mentioned as being with the Ulstermen in Ulster.” (O’RAHILLY, 1976, p.xx)

Os celtas e a *Early Irish*

O termo celta, *keltoi* em grego, pode ser rastreado até a sua primeira referência em Heródoto para designar a população do que é hoje a atual Bélgica, sendo incorporado pelos gregos e romanos. Não se sabe se eles se auto-identificavam como um grupo definido, mas, como defendido por Filippo Olivieri, no artigo *A Literatura Irlandesa e as Fontes Clássicas e Arqueológicas*, apesar da distância geográfica, havia uma unidade cultural, religiosa, que permite e pode ser visualizada através da comparação dos textos celtas insulares e os documentos antigos. A nomenclatura abarca um grande número de etnias e populações diferentes em períodos que podem ser muito longos, desde a pré-história até o período contemporâneo ou com uma periodização menor, de acordo com o que o autor deseja trabalhar. Por isso, não podemos falar de um povo celta ou de uma civilização celta *stricto sensu*.

John C. Kock, na obra *Celtic Culture. A historical Encyclopedia*, apresenta uma preocupação em relação a abrangência cronológica e geográfica do termo "celta" utilizada pela literatura arqueológica de XIX e XX. Para ele, é uma criação mais moderna do que antiga, pela sua aplicação relacionada a interesses políticos, aplicada pela República da Irlanda e outros países, a partir desse período. Como nos mostra Wroblewski, "embora houvesse uma utilização mais genérica do termo, sabemos que havia a preocupação, dos historiadores da Antiguidade, em precisar com exatidão as populações dentro e fora de seus próprios territórios" (WROBLEWSKI,2008).

Miranda Green, autora de referência dos estudos celtas contemporâneos, apresenta uma definição na obra que organizou *The Celtic World*, cronologicamente marcada de 600 a.C a 600 d.C., partindo da premissa de que: "Os celtas existiam de alguma forma, seja auto-definido ou como um grupo de povos que foram classificados como tais por comunidades que pertenciam a uma tradição cultural e literária separada" (GREEN, 1995, p.3).¹¹ Nem todos os autores aceitam essa definição e alguns acrescentam termos como "celtas históricos", mas é uma interpretação

¹¹ "Celts existed in some manner, whether self-defined or as a group of peoples who were classified as such by communities who belonged to a separate cultural- and literate- tradition." (GREEN, 1995, p.3)

possível e uma das mais precisas em relação a dificuldade de limitar o conceito (SANTOS, 2012). A autora enfatiza a discussão entre cultura material, etnicidade e linguagem, que compõem o mundo celta que conhecemos, sabendo que nem sempre são conciliáveis em suas significações.

Para Joseph Jacobs, do ponto de vista da folclorista, o termo "celta" pode ser usado sem dificuldade ao falarmos das Ilhas Britânicas,¹² principalmente aos irlandeses, e até em períodos mais recentes da história. O autor faz essa afirmativa com base na análise realizada durante a segunda metade do século XIX das histórias contadas de forma oral pelas gerações das famílias escocesas, galesas, inglesas e irlandesas. Assim, para ele, em uma perspectiva continuísta e transhistória: "1) [...] há sim celtas nas Ilhas Britânicas; 2) a Irlanda é um país celta; 3) existe uma continuidade "céltica", percebida na linguagem, no mito, e no folclore desde a chamada pré-história aos dias atuais" (SANTOS, 2013, p.209).

Há uma diferença, apontada pelos dois arqueólogos Miranda Green e Peter S. Wells, em relação ao que seria "*Celt.*", celta e "*Celtic*", céltico ou celticidade. Em seu artigo "*Who, Where, and What Were the Celts?*", Peter S. Wells define as duas palavras como:

As palavras "Celta" e "Céltico" podem significar muitas coisas diferentes. Nos campos da arqueologia e da história, "os celtas" geralmente se referem aos povos pré-históricos da Idade do Ferro da Europa Continental e das Ilhas Britânicas. Mas o adjetivo "Céltico" é usado com mais frequência de maneira diferente, para designar tradições medievais, modernas e do início da modernidade, incluindo mitos, lendas, música e artesanato em metal e têxteis, especialmente na Irlanda, País de Gales e Escócia, mas também na Bretanha e em qualquer lugar, os estilos e práticas dessas regiões foram transplantados. O "céltico" é também um termo linguístico que se refere a línguas antigas como gauleses e antigos irlandeses e a modernas da mesma família, incluindo gaélico irlandês, gaélico escocês, galês e bretão. Esses diferentes significados de Celta e

¹² Existe uma discussão entre os arqueólogos se houve uma sociedade celta nas Ilhas Britânicas. Ver: DONNARD, Ana. As Origens do Neo-Druidismo: Entre Tradição Céltica e Pós-Modernidade. *Revista de Estudos da Religião-REVER*. (PUCSP) São Paulo, v. 2, p. 88-108-2006; GREEN, M.J. (Ed.). *The Celtic World*. 2. ed. Abingdom: Routledge, 1995; GREEN, M.J. (Ed.). *The Celtic World*. 2. ed. Abingdom: Routledge, 1995.

Céltico estão relacionados um ao outro, mas são distintos e não devem ser confundidos.¹³ (WELLS, 1998, p.814)

Antes da chegada do cristianismo e da escrita, os mitos celtas, as genealogias e as histórias eram transmitidas pela oralidade, por pessoas especializadas. Registrados na memória, os textos eram aprendidos durante o processo de 20 anos de treinamento dos druidas, que eram os sacerdotes e detentores da sabedoria. O prestígio e a função social de guardião da palavra dos druidas passaram para os *filid* (bardos), quando a instituição perde adeptos para o cristianismo em crescimento, e depois passam a ser escritos pelos monges. Esse período, anterior a chegada da escrita, é referido por muitos pesquisadores, de Pré-História, cujo ponto de virada seria a introdução do latim no século V e a escrita vernácula do irlandês-antigo no século VII.

Para a História da Irlanda, podemos ver alguns autores utilizando os termos de História Antiga e Medieval, no entanto, os historiadores se referem ao conceito de *Early Irish*, ou *Early Irish Society*, que corresponde ao recorte cronológico do século V ao XII, antes das invasões vikings. Dentro desse recorte, ocorrem outras subdivisões, como a *Early Christian Ireland* que não tem uma tradução convencional para o português, mas seria algo como "Irlanda Cristã Embrionária" ou "Alta Irlanda Cristã". (FARREL; SANTOS, 2011).

Se a periodização da Idade Média já é complicada, debatida e rediscutida, para a historiografia da Irlanda, a divisão o tempo é ainda mais delicada. Diferente da continental, que se baseia principalmente na França, Inglaterra, países ibéricos, Itália e França, a Idade Média irlandesa começaria a partir do século X ou XII, dependendo do autor que a defina. Quais seriam essas balizas temporais da história irlandesa? Como nomear de medieval um intervalo da História da Irlanda se a mesma não teve

¹³ "The words "Celt" and "Celtic" can mean many different things. In the fields of archeology and history, "the Celts" usually refers to the prehistoric Iron Age peoples of Continental Europe and the British Isles. But the adjective "Celtic" is most often used in a different way, to designate medieval, early modern and modern traditions, including myths, legends, music, and craftwork in metal and textiles, especially in Ireland, Wales, and Scotland, but also in Brittany and anywhere that styles and practices from those regions have been transplanted. "Celtic" is also a linguistic term that refers to ancient languages such Gaulish and Old Irish, and to modern ones of the same family, including Irish Gaelic, Scottish Gaelic, Welsh and Breton. These different meanings of Celt and Celtic are related to one another, but they are distinct and should not be confused" (WELLS, 1998, p.814).

Antiguidade para se definir um “período médio”? Os pesquisadores da História da Irlanda não se debruçam com muita frequência sobre essas questões de periodização. Eoin MacNeill, considerado o pai do estudo moderno da *Early Irish Medieval History*, lançou em 1920 o livro *Phases of Irish History*, em que é possível perceber a dificuldade de escolher a classificação dos séculos de cada período, “ao estabelecer um mapeamento detalhado das formas utilizadas por MacNeill para fazer referência ao período histórico em questão percebemos inconstância no uso dos termos que delimitam estes períodos históricos” (FARREL; SANTOS, 2011, p.196).

Kathleen Hughes, historiadora inglesa, define no livro *The Church in Early Irish Society*, que o período em questão vai dos séculos V ao IX, terminando com as invasões vikings. Para a autora, os séculos VII, VIII e IX foram muito fecundos para a Irlanda, com a participação integral na Europa, compartilhando da herança clássica e contribuindo para a construção do cristianismo. Thomas Cahill defende, na obra com um título normativo bastante universalista, *Como os Irlandeses salvaram a civilização*, que a proliferação das escolas monásticas que começaram nesse intervalo de tempo, garantiu a conservação de obras clássicas e a distribuição após as invasões vikings (CAHILL, 1999). Por isso, Elaine Farrel e Dominique dos Santos afirmam que “a própria história Medieval da Irlanda se confunde com a história da Igreja na Irlanda e vice-versa. Isso ocorre devido ao enfoque dado à cultura escrita” (FARREL; SANTOS, 2011).

Em uma das obras mais conhecidas de história geral da Irlanda, Francis Xavier Martin, historiador do medievo e Yeodore William Moody, referência na historiografia irlandesa, fizeram uma divisão cronológica semelhante à MacNeil: Pré-história; *Early Irish Society*, séculos I ao IX, sendo início do Cristianismo destacado no V e VI, e a Idade de Ouro da *Early Christian Ireland*, VII e VIII; Era Viking, IX e X; Irlanda Medieval, XI ao XII. Essa divisão leva em conta que o fio condutor da *Early Irish Society* é a cultura celta irlandesa, que permaneceria até a chegada dos vikings. Nesse caso, a *Early Irish Christian* é uma etapa da história social em que a religião cristã se mesclou mais fortemente com a organização da sociedade irlandesa. Para essa cronologia, o ano de 1169, data da invasão normanda, seria o início da Irlanda Medieval. Dentro da própria coletânea ocorrem divergências, por exemplo, no terceiro capítulo *Early*

Irish Society. 1st 9th Century, Francis John Byrne apresenta a Irlanda como um território celta, pois os povos dessa região compartilhariam de uma cultura e língua comuns de matriz céltica. Ele mostra como houve uma permanência dos valores celtas, e que a "Era heroica" da sociedade irlandesa podia ser resgatada a partir dos épicos registrados no medievo, utilizando as duas versões do *Táin Bó Cualnge* que refletiriam uma situação histórica e o estilo de vida dos heróis antigos. No capítulo seguinte do mesmo livro, Tomás Cardinal Ó Fiach faz questão de frisar a ruptura no século V, afirmando que a história irlandesa enfatizando o processo de cristianização da Irlanda, diminuindo a centralidade da cultura celta¹⁴. Ele identificou São Patrício como o autor dos documentos mais antigos. A sua principal tese é que os elementos cristãos e pagãos se fundiram formando uma nova sociedade.

O *Táin* é apontado como a obra mais mencionada e utilizada na elaboração de representações míticas e heroicas do nacionalismo irlandês, sendo apropriado e ressignificado de diversas maneiras, tanto pela República da Irlanda, quanto pela Irlanda do Norte, no final do século XIX e início do XX. Nesse período, a Irlanda passava por um processo de luta pela independência, conseguida em 1921-1922, de maneira que transformações políticas, econômicas e sociais no processo de descolonização do país coadunavam-se na leitura do passado. O *celtic revival* ou *celtic twilight* foi um movimento dessa época cujo objetivo era promover a revitalização da cultura gaélica, através da língua e das artes. Dessa forma, surge a Liga Gaélica, fundada em 1893 por Douglas Hyde e Eoin MacNeill (WHITE, 2004).

Assumir a Irlanda como um país celta nesse período possuía algumas implicações políticas, pelos usos do passado na criação da ideia de nação irlandesa, e de versões patrióticas e ufanistas da História irlandesa. Ninguém se identificava como celta até a segunda metade do século XIX, quando exaltaram o passado irlandês em produções literárias, como *The Story of Ireland*, de Sullican's, publicado em 1867, e *History of Ireland: The Heroic Period*, de O'Grady's, de 1879. Esses dois livros são considerados carros-chefes do movimento, sendo possível vislumbrar neles "[...] a emergência do Mito Celta que criou a nação moderna irlandesa capaz de alcançar um estado" (WHITE, 2004, p.8), ligando os irlandeses aos seus ancestrais gaélicos.

¹⁴ Ver mais em MOODY, T. W. e MARTIN, F. X. *The Course of Irish History*. Cork: Mercier Press, 1967.

Nesse processo, Cú Chulainn se tornou o grande herói, uma espécie de Hércules irlandês, representante dos ideais nacionalistas, transformando-se num símbolo importante, sobretudo em função da sua associação com as ideias de coragem e sacrifício. Segundo Dominique dos Santos e Elaine Farrel, "Cú Chulainn é usado como exemplo nacional em Dublin, por outro, é visto em Belfast como o representante dos "homens do Ulster" contra os "homens da Irlanda", oriundos das outras províncias. [...] a imagem do herói é modelada de acordo com a necessidade" (FARREL; SANTOS, 2011, p.15). Isso é válido tanto para os nacionalistas da República da Irlanda, quanto para os unionistas da Irlanda do Norte. Atualmente, as pesquisas apresentam uma preferência pela ênfase na natureza literária do *Táin*, buscando as influências gregas, romanas e bíblicas em sua composição. No nosso caso, evidenciaremos características que se relacionam com a religiosidade e a cultura celta pré-cristã.

Do ponto de vista histórico, essas populações de celtas do *Early Irish* se dividiam em tribos chamadas *Tuatha*. Cada um deles tinha um rei, que poderia ter relações de "vassalagem" com os *Tuathas* vizinhos, e com os membros da nobreza de seu grupo. Este rei, em verdade, era um chefe de clã, e por isso havia muitos reis nesse período da *Early Christian Irish* (CAHIL, 1999). Os nobres disputavam entre si pelos territórios e influências na política e cultura, almejando se tornarem chefes de clã. Além desses grupos sociais, eram encontrados escravos, camponeses e artesãos (WILSON, 2004). Nessa sociedade agrária, as moedas tinham pouco valor, prevalecendo as relações de trocas, em grandes feiras. As vacas eram consideradas as principais unidades de valor, o roubo delas representava uma forma mais rápida de enriquecer e de demonstrar poderio militar, sendo um modo de vida os ladrões de gado. Por isso, o tema de razia das vacas, o *Táin Bó*, proliferou na literatura irlandesa. Nesses contos, as personagens masculinas realizavam empreitadas para demonstrar sua honra e bravura.

Diferente das outras regiões celtas, a Irlanda passou por um processo diferente de cristianização, porque o principal motivo coadunava-se ao fato de a ilha nunca ter sido uma província do Império romano. A Roma com a qual eles se relacionaram já não era a dos césaes, mas dos cristãos, o que os distancia do

modelo da História Antiga greco-romana (FARREL; SANTOS, 2013). Os habitantes da região, os celtas gaélicos, adentraram o processo de cristianização com a atuação monástica, como é o caso das ações de São Patrício no século V, o padroeiro da Irlanda. Esses clérigos se associaram aos nobres e aos reis dos *Tuathas* para conseguir organizar os primeiros mosteiros. Baseados nas configurações tribais ou comunitárias, essas instituições eram controladas e organizadas pela nobreza local que as construiu, o que possibilitou a transformação dos mosteiros em suporte cultural para práticas cristãs e dos *filid*.

A configuração jurídico-organizacional do clero irlandês ficou conhecida como *paruchia*, caracterizada pelo propósito político de legitimação desempenhado pelos mosteiros, com a interferência direta da nobreza local na e pela ligação com as tradições celtas (pagãs) e os valores cristãos. Ao realizarem parte do trabalho tradicional e registrarem as narrativas orais em texto, seguiam as instruções da nobreza, procurando justificar o status da família, enaltecendo seus ancestrais míticos e os benefícios que as comunidades teriam feito ao longo das gerações (WROBLEWSKI, 2008). Não se fazia uma distinção entre os conhecimentos pagãos e latino cristão, comportando-os no *paruchia*.

Desde o século VII, havia uma disputa de dois grupos clericais, os *romani* e os *hibernenses*. Os *hibernenses* defendiam a manutenção do *paruchia*, enquanto que os *romani* queriam uma reforma na igreja irlandesa. A intenção dessa reforma era diminuir a influência dos reis menores, retirando seus indicados dos cargos monásticos, dando autonomia à igreja de decidir seu próprio quadro e atenuar a mistura com a cultura pagã. A figura de São Patrício foi evocada como o elemento agregador desse grupo, por ser escolhido como o representante da conversão da população local ao cristianismo. Os *romani* conseguiram instituir um combate às heresias irlandesas, implementando aos poucos a intolerância aos valores tradicionais nas camadas institucionais. (WILSON, 2004)

Armagh foi um importante palco de disputas religiosas e conflitos entre os clãs para conseguirem mais regiões sobre o seu domínio. Seu pólo religioso pretendia se tornar o grande centro unificador da igreja da Irlanda. Para isso, nos séculos VIII e IX, o bispado de Armagh fortaleceu o relacionamento com a dinastia Uí

Néill (território de Tara) em ascensão, em detrimento da Uilad (Ulster) que perdia influência:

Buscando fortalecer suas esferas de atuação, tanto a dinastia dos Úi Néill quanto o bispado de Armagh irão apoiar-se mutuamente: enquanto a dinastia de Tara oferece proteção à Armagh, e irradia sua presença reforçando as reformas eclesiais empreendidas a mando da estrutura central da igreja católica, em suas terras, o bispado irá formular explicações de como e por que os Úi Néill são detentores do único e verdadeiro direito de soberania, pelo qual detém direito e primazia política sobre toda a Irlanda. (WROBLEWSKI, 2008, p.23)

Existem vertentes de estudo que acreditam haver modificações no texto do *Táin Bó Cuailnge*, que serviram de divulgação e propagação das ambições da dinastia de reis do clã Uí Néill. (WILSON, 2004). O cargo de "Grande Rei", que existia até então como figura reguladora e representativa, sofreu modificações na sua formulação, passando a ser a figura principal da política irlandesa, a quem os outros reis deveriam obedecer, na intenção de centralizar o poder e unificar a ilha sob a autoridade de Uí Néill, que assumiu o cargo de *Ardri* (Grande Rei), alternando os sucessores entre a dinastia do norte e do sul (WROBLEWSKI, 2008).

Durante o século XI e XII, momento de escrita das versões do *Táin* encontradas no *Lebor na hUidre* e *Book of Leinster*, a vertente *romani* conseguiu executar a reforma monástica, liderada por Armagh e apoiado pela ortodoxia papal (WROBLEWSKI, 2008). As invasões normandas agravaram este quadro, pois as igrejas em seu controle na Inglaterra demonstravam interesse na reforma religiosa irlandesa, assim, os redutos *hibernenses* foram destruídos. Com as invasões, as disputas territoriais internas se agravaram e a baixa nobreza, que já tinha perdido poder dentro das instituições monásticas, viu sua influência política e cultural se diluir frente à dinastia dominante, apoiada pelos normandos.

Estudos de gênero e masculinidades

Masculinidade é uma categoria de análise recente. A partir da década de 60, com o crescimento dos movimentos sociais, entre eles os movimentos feministas, surgiu uma primeira leva de trabalhos no campo temático da História das Mulheres,

com biografias de grandes figuras femininas, e depois de um estudo ligado à cultura e à vida privada/doméstica. Os trabalhos historiográficos apresentavam uma abordagem descritiva e tratavam de retirar as mulheres da invisibilidade histórica. A intenção dos trabalhos era de analisar os papéis sociais desempenhados pelas mulheres, as experiências, a condição de subalternas, para denunciar ou evidenciar a sua resistência. Segundo Tilly, a história das mulheres contribuiu para a ampliação da compreensão e identificação do fato histórico:

A contribuição particular da história das mulheres foi a de reorientar o interesse pelas pessoas comuns do passado – motor da história social – na direção das mulheres e das suas relações sociais, econômicas e políticas. Fazendo isto, as historiadoras das mulheres utilizaram o método chave da história social, a biografia coletiva, agrupamento de descrições individuais, padronizadas de modo a traçar o retrato de um grupo inteiro e oferecer um meio de estudo das variações interindividuais (TILLY, 1993, p.34-35).

Durante as décadas de 80, as concepções “iluministas” e estruturalistas sofreram um abalo, destacando-se na produção do conhecimento o paradigma pós-modernista, com o estabelecimento de uma nova relação entre o sujeito e o objeto a partir da concepção chamada virada linguística (REIS, 2008). Andreia Frazão pontua a influência de outras áreas para o desenvolvimento do campo da História do Gênero, como Antropologia da História, Micro-história, História Cultural, Linguística e Filosofia, com as novas concepções de poder formuladas por Foucault e a desconstrução de Derrida (FRAZÃO, 2008). A confluência dessas ideias e noções, junto com a autorreflexão do que foi produzido, levou ao fomento de outra concepção que ganhou adesão nas ciências sociais, o gênero. Essa categoria de análise engloba um escopo maior de possibilidades, revisando as dicotomias feminino e masculino, natureza e cultura etc. pensando a construção das identidades de gênero. Como dito por Lia Z. Machado:

A generalização do uso do conceito de gênero no campo intelectual anglo-saxônico, nos saberes disciplinares [...] trouxe consigo o compartilhamento da radicalização da ideia da desnaturalização biológica das categorias de homem e mulher e da radicalização da construção simbólica (entendendo-se aqui a natureza da dimensão

social e cultural) das noções de feminino e masculino. (MACHADO, 1998, p.107)

Para Joan Scott, o gênero é considerado uma categoria de análise histórica em duas dimensões: "(1) gênero é um elemento constitutivo de relações sociais fundadas sobre as diferenças percebidas entre os sexos; e (2) o gênero é um primeiro modo de dar significado às relações de poder" (SCOTT, 1995, p.86). Ou seja, o gênero é construído socialmente, sobre corpos biológicos, mas não determinados pelo sexo de nascimento, porque a ênfase está no processo de significação, na produção simbólica e nos discursos, o que pode ser útil para seu objeto de investigação. O gênero também é compreendido como uma primeira maneira de constituir hierarquizações e subordinações decorrentes da divisão e relações de poder. Os seus usos e significados derivam dessa disputa política, no modo pelo qual o saber¹⁵ ordena o mundo, e assim estrutura as relações de poder, da dominação e subordinação (SCOTT, 1997).

Os pesquisadores que adotaram gênero na perspectiva pós-moderna consideraram-no como uma categoria de análise sem fronteiras delimitadas, ao mesmo tempo vazia e transbordante (SCOTT, 1997). Eles(as) buscaram verificar como as concepções de gênero são significadas ou assumem significados, em diferentes espaços sociais, negando a oposição binária de homem e mulher como um dado natural, mas, sim, como produto cultural, em que o gênero, como ressalta Andréia Frazão, "constrói-se discursivamente de forma inter-relacional, pressupondo relações hierárquicas de dominação" (FRAZÃO, 2004, p.93). Como afirma Lia Z. Machado, o gênero "[...] é a primazia da desnaturalização da ideia de gênero e do entendimento que as relações de gênero são cultural e historicamente construídas que produziu a sensibilidade para buscar o arbitrário da construção de gênero" (MACHADO, 1998, p.112). Com essa categoria, se viu a oportunidade de construir um novo paradigma, através do caráter simbólico das relações de gênero, buscando descrever, explicar, interpretar e analisar as construções de sociais, e identificar qual a sua influência

¹⁵ Saber compreendido na ótica de Scott como "significado de compreensão produzida pelas culturas e sociedades sobre as relações humanas no caso, relações entre homens e mulheres. [...] a instituições e estrutura, práticas cotidianas e rituais específicos" (SCOTT, 1997, p.12-13).

sobre as instituições, normas, representações, práticas, símbolos, identidades subjetivas e coletivas, e as relações de poder (FRAZÃO, 2008).

Nas primeiras pesquisas sobre a História das Mulheres e os Estudos de Gênero, os homens apareceram como os grandes vilões, os produtores de desigualdade, ou então como um dado incontestável e sujeito pouco problemático. No final da década de 80, foram realizados os primeiros estudos mais sistemáticos tendo a masculinidade como objeto específico, e essas investigações eram pouco aceitas dentro das áreas e campos dos Estudos sobre as Mulheres e de algumas correntes dos Estudos de Gênero, sobretudo pelo receio de esses estudos representarem o retorno à história androcêntrica e desculpabilizada do papel dos homens na produção e reprodução do patriarcado. À medida que a categoria *gênero* começou a ser utilizada no final da década de 80 e início de 90, nas ciências sociais e estudos de humanidades, ganhando mais validade no início dos anos 2000, ficou claro o entendimento de que as masculinidades também eram múltiplas, relativas, dinâmicas e complexas, sendo, como as feminilidades, igualmente históricas, dependendo de relações sociais e de poder (CONNELL; MESSERCHMIDT, 2013). As relações de poder perpassam de diferentes maneiras por esses homens particulares. Como reafirmado por Jorge Lyra e Bendito Medrado:

O ponto de partida de nossas reflexões sobre homens e masculinidades, baseadas nesse marco conceitual, é que não existe uma única masculinidade e que tampouco é possível falar em formas binárias que supõem a 'divisão' entre formas hegemônicas e subordinadas. Tais formas dicotômicas baseiam-se nas posições de poder social dos homens, mas são assumidas de modo complexo por homens particulares, que também desenvolvem relações diversas com outras masculinidades. (LYRA; MEDRADO, 2008, p. 824)

As masculinidades são configurações de práticas, realizadas na ação social, não entidades fixas no corpo ou traços da personalidade, podendo variar de acordo com o espaço-tempo e/ou relação estabelecida. As pluralidades das masculinidades passaram a ser uma característica fundamental de outro conceito, a masculinidade hegemônica. Esse conceito considera que a um tipo ideal de masculinidade(s), cujas práticas consideradas padrão são as reguladoras para um grupo social,

estabelecendo assim relações hierárquicas. No entanto, como afirma Connell e Messerschmidt, esse modelo de masculinidade pode ser uma idealização nunca alcançada, mas almejada: “Desse modo, as masculinidades hegemônicas podem ser construídas de forma que não correspondam verdadeiramente à vida de nenhum homem real” (CONNELL; MESSERCHMIDT, 2013, p.253). Eles enfatizam a dinâmica do conceito, reconhecendo as contradições internas presentes, mas defendendo que apesar de ser bem contestado, prova ser útil a partir de reformulações aos olhos dos termos contemporâneos.

O termo hegemonia se refere ao conceito gramsciano criado com base na teoria marxista, com o objetivo de compreender o tipo de dominação ideológica de uma classe sobre a outra, que pode ser pela cultura ou pela força. O aspecto essencial da hegemonia é a criação de bloco ideológico que garante o monopólio intelectual. No caso da masculinidade hegemônica, o termo é adaptado, pois ele se refere a mudanças históricas de estrutura e superestrutura em larga escala, de uma forma diferente das concepções de gênero. Connell e Messerschmidt definem que uma masculinidade é hegemônica quando:

[...] fornece uma solução a essas tensões, tendendo a estabilizar o poder patriarcal ou reconstituí-lo em novas condições. Um padrão de práticas (isto é, uma versão de masculinidade) que forneceu soluções em condições anteriores, mas não em novas situações, é aberto ao questionamento – ele, de fato, será contestado (CONNELL; MESSERCHMIDT, 2013, p. 272)

Em 2008, Tatiane Reis apontou para a marginalização do tema no meio acadêmico brasileiro, ressaltando a lacuna de trabalhos nos estudos da História Medieval. Ela aponta uma hipótese para essa ausência de trabalhos abordando as masculinidades, que seria uma falta de entendimento da historicidade do homem, no sentido de que já o compreendemos como dominante e universal por excelência (REIS, 2008). Desta forma, estudos como este podem ajudar a pensar sob uma nova perspectiva as fontes medievais e problematizar as masculinidades e hierarquias de gênero. É exatamente com esses aportes teórico-metodológicos em mente que queremos analisar o caso do Cú Chulainn.

Cú Chulainn

A primeira menção à personagem é feita no início da TBC I, introduzindo o mistério de sua figura, a força da personagem, e o temor que causa em seus inimigos durante as batalhas. Durante a narrativa essas características de força e habilidade em combate são associadas apenas aos personagens masculinos, e, enfatizadas na figura de Cú Chulainn. A rainha Medb encontra com Feidelm, poeta e profetiza de Connacht, a quem pede uma indicação sobre a luta que está para acontecer. A profecia e a batalha aparecem conectadas frequentemente para os celtas (GREEN, 1995) e, nesse caso, não é diferente. Três vezes Medb lhe faz a mesma pergunta: " 'O Feidelm Profetiza, como você vê o destino do exército?' Feidelm respondeu e disse: 'Eu vejo sangue, eu vejo vermelho'" (O'RAHILLY, 1976, p.126).¹⁶ A poetisa conta para a rainha sua visão, descrevendo um guerreiro na batalha que trará destruição com a sua arma mágica *gáe bolga*,¹⁷ demorando para confirmar a identidade do adversário:

'Eu vejo isso manchado de sangue, vejo vermelho", disse Feidelm e ela disse assim:

1. Vejo um homem justo que realizará atos de armas, com muitas feridas em sua carne. A luz de um herói está em sua testa. Sua testa é o ponto de encontro de muitas virtudes.
2. Em cada um dos seus olhos estão as sete brilhantes pupilas de um herói. Suas pontas de lanças (?) estão desembainhados. Ele usa um manto vermelho com fivelas.
3. Seu rosto é lindo. Surpreende as mulheres do povo. Esse jovem bonito parece um dragão na batalha.
4. Sua proeza é como a de Cú Chulainn de Murthemne. Não sei quem é esse Cú Chulainn, que é da mais linda fama, mas sei disso, por ele o exército será gravemente ferido.
5. Vejo um homem alto na planície que dá batalha ao anfitrião. Em cada mão ele segura quatro pequenas espadas com as quais performa grandes atos.
6. Ele ataca com seu gás, com a espada e a lança de marfim. Pode colocá-los na tropa. Cada arma, como ela a lança, tem seu próprio uso especial.
7. Este homem envolto em um manto vermelho põe o pé em cada campo de batalha. Através da roda esquerda da sua biga os ataca. O distorcido os mata. Eu vejo que ele mudou a maneira como ele apareceu até mim.
8. Ele avançou para a batalha. A menos que seja tomada, haverá destruição. Eu acho que é Cú Chulainn mac Súldaim quem agora vem até você.

¹⁶ Tradução sugerida: "'O Feidelm Prophetess, how do you see the fate of the army?' Feidelm answered and said: 'I see it bloody, I see it red'" (O'RAHILLY, 1976, p.126)

¹⁷ *Gáe Bolga* é uma lança mágica feita especialmente para a personagem, o significado provável é Lança da dor mortal, ou lança da morte, segundo o linguista Eric Hamp.

9. Ele vai derrotar seu exército inteiro. Ele vai matá-lo em densas multidões. Deixará mil cabeças cortadas. A profetisa Feidelm não esconde seu destino.
 10. O sangue fluirá dos corpos dos heróis. Muitos danos serão forçados pela mão desse herói. Ele matará guerreiros; os homens de Clanna Dedad meic Sin irão fugir. Os corpos dos homens serão pirateados e as mulheres vão chorar sobre o Hound of the Smith, que agora vejo'. (O'RAHILLY,1976, p.127)¹⁸

Neste trecho, é possível perceber a importância do guerreiro no desenrolar da narrativa. Em nenhum momento, o motivo da briga, Cualnge, é citado na profecia. A profetiza, apesar de saber quem é o inimigo, cria um clima de mistério e terror ao indicar que essa pessoa seria como Cú Chulainn, confirmando sua identidade apenas no final e ressaltando o lado sobrenatural da figura. Dessa forma, já no início da narrativa, a personagem é apresentada como um grande guerreiro, a quem se deve temer. Sua personalidade é definida a partir de suas habilidades com as armas, de sua força e seu poder de derrotar os inimigos em batalha. Podemos perceber que as mulheres citadas na profecia aparecem apenas para enaltecer as características da personagem, aterrorizar e maravilhar com a sua beleza, sendo tratadas no coletivo.

Entre as linhas 388 a 843 do TBCI, Fergus descreve para Medb e Ailill a trajetória de Cú Chulainn para se tornar o grande defensor de Ulster. Como guerreiro

¹⁸ Tradução sugerida: "'I see it blood-stained, I see it red,' said Feidelm and she spoke as follows:

1. I see a fair man who will perform weapon-feats, with many a wound in his flesh. A hero's light is on his brow. His forehead is the meeting-place of many virtues.
2. In each of his eyes are the seven jewel-bright pupils of a hero. His spearpoints(?) are unsheathed. He wears a red mantle with clasps.
3. His face is beautiful. He amazes women-folk. This lad of handsome countenance looks in the battle like a dragon.
4. Like is his prowess to that of Cú Chulainn of Murthemne. I know not who is this Cú Chulainn of fairest fame, but this I do know, that by him the army will be bloodily wounded.
5. I see a tall man in the plain who gives battle to the host. In each hand he holds four small swords with which to perform great deeds.
6. He attacks with his gáe bolga and also with his ivory-hilted sword and his spear. He can ply them on the host. Each weapon as he casts it has its own special use.
7. This man wrapped in a red mantle sets his foot on every battle-field. Across the left wheel-rim of his chariot he attacks them. The distorted one kills them. I see that he has changed from the form in which hitherto he has appeared to me.
8. He has moved forward to the battle. Unless heed be taken, there will be destruction. I think that it is Cú Chulainn mac Súaldaim who now comes to you.
9. He will lay low your entire army. He will slaughter you in dense crowds. Ye will leave with him a thousand severed heads. The prophetess Feidelm does not conceal your fate.
10. Blood will flow from heroes' bodies. Much harm will be wrought by the hand of this hero. He will kill warriors; the men of Clanna Dedad meic Sin will flee. Men's bodies will be hacked and women will weep because of the Hound of the Smith whom I now see.'" (O'RAHILLY,1976, p.127)

prodígio, sua história de façanhas começa aos 5 anos, quando ele decide se juntar aos 45 rapazes que brincavam sob olhar do rei, e foi atacado por eles, conseguindo se defender de todos ao mesmo tempo. A narrativa se desenrola dos 5 aos 12 anos do rapaz, enfatizando a excepcionalidade de seus feitos. Uma força e habilidade masculinas hipertrofiadas que possuiria precedência desde a tenra idade.

Certa vez, Cú Chulainn escutou do druida Cathbad que qualquer aprendiz, que tomasse armas naquele dia, teria seu nome e feitos lembrados eternamente. No entanto, o guerreiro não escuta até o final, ela dizia que o rapaz, o qual ganhasse suas armas nesse dia, iria alcançar a glória, porém morreria cedo. Cú Chulainn decide pelo caminho da honra, sem hesitar, sem nem ao menos saber, ou se preocupar com as consequências. Ao ouvir o profeta, ele convenceu o tio a dar-lhe uma lança e um escudo. Cú Chulainn testou e quebrou quinze pares de armas que não aguentaram a sua força, até que lhes foram dadas as armas do rei, que se demonstraram a altura do jovem.

Tempos depois da primeira profecia, Cú Chulainn consegue fazer com que Conchobar lhe dê uma carruagem, com base em outra predição do futuro de Cathbad. Nela, quem utilizasse uma carruagem pela primeira vez no dia proferido seria famoso pela Irlanda para sempre. A personagem principal da análise procura mais uma vez cumprir a profecia. Desde criança, vemos que o seu objetivo é se tornar um guerreiro famoso e lendário. Nesse episódio, o menino mata os três filhos de Nechta Scéne em seu território. Retornando para casa, Cú Chulainn realiza uma incursão, capturando um cervo e um bando de cisnes vivos, pois, segundo seu cocheiro, seria mais valente levá-los deste modo, do que mortos, mesmo achando uma tarefa impossível de realizar, até mesmo para Cú Chulainn. Os animais foram amarrados à carruagem enquanto ele retornava ao território de Emain Macha, residência de Conchobar. Sendo assim, os animais aparecem aqui como um desafio para o jovem de sete anos comprovar suas habilidades de caça acima de sua idade. Segundo Miranda Green, nos mitos irlandeses e escoceses, a caça aparece associada ao sobrenatural e como uma atividade dos nobres. Ela afirma que durante a Idade de Ferro celta era uma atividade da elite por causa dos métodos empregados, do uso de

cavalos, animais de manutenção cara, e cachorros adestrados para isso (GREEN, 1992).

Existe uma relação entre as práticas de guerra e a caça aos animais para os celtas, apontada por Júlio César, em *De Bello Gallico*, nas populações celto-germânicas, e pela iconografia celta europeia, em que deuses aparecem nus caçando animais, como os guerreiros faziam em algumas batalhas (GREEN, 1993). No épico do *Táin Bó Cúailnge*, essas duas atividades aparecem como essencialmente masculinas, só sendo praticadas pelos homens, a exceção de uma deusa da guerra. Cú Chulainn, dentre todos os praticantes, é o que mais se sobressai.

Retornando a descrição do episódio, após comprovar sua destreza trazendo os animais vivos para seu reino, a personagem se encontra em estado de frenesi, e o herói ameaça atacar e matar a todos em Emain, a menos que algum homem venha enfrentá-lo. Ann Dooley aponta para um jogo de gênero quando Cú Chulainn é parado por mulheres:

'Não é fácil para mim ir até lá', disse o cocheiro. 'Os cavalos tornaram-se selvagens, de modo que não posso passar por eles. Tampouco posso passar pelas rodas de ferro da carruagem por causa de sua nitidez, e não posso ultrapassar o cervo, pois seus chifres ocuparam todo o espaço entre os dois pólos da carruagem. ' Saia de seus chifres então ', disse Cú. Chulainn. _ Juro pelo deus por quem os homens Ulster juram que eu assentirei com ele e o encararei de tal modo que ele não mova a cabeça em sua direção e não ouse se mexer.' Isso foi feito então. Cú Chulainn prendeu as rédeas e o cocheiro recolheu as aves. Então Cú Chulainn amarrou os pássaros às cordas e fibras da carruagem. Nesse sentido, ele foi até Emain Macha com um cervo selvagem atrás de sua carruagem, um bando de cisnes esvoaçando sobre ele e três cabeças decepadas em sua carruagem. "Eles alcançaram Emain então. "Um guerreiro de carruagem está dirigindo em sua direção!", Gritou o vigia em Emain Macha. "Ele vai derramar o sangue de cada homem no forte a menos que tenha cuidado e mulheres nuas saiam ao seu encontro." Então ele virou o lado esquerdo de sua carruagem para Emain, o que era um tabu. E Cú Chulainn disse. "Juro pelo deus por quem os homens de Ulster juram que, a menos que algum homem seja encontrado para lutar comigo, derramarei o sangue de todos no forte." Mande mulheres nuas para encontrá-lo!", Ordenou Conchobor. Então as mulheres do povo de Emain vieram para encontrá-lo liderado por Mugain, a esposa de Conchobor mac Nessa, e elas descobriram seus seios para ele. "Estes são os guerreiros que vão encontrar você hoje", disse Mugain or Féarach [gloss].

Ele escondeu o rosto. Então os guerreiros de Emain se apoderaram dele e o lançaram em uma banheira de água fria. Essa banheira explodiu sobre ele. A segunda banheira na qual ele estava mergulhado fazia as mãos cheias até lá. A terceira banheira em que ele foi depois que ele se aqueceu, de modo que o calor e o resfriado foram adequadamente ajustados para ele. Então, ele saiu e a rainha, Mugain, colocou-lhe um manto azul com um broche de prata e uma túnica encapuzada, e ele se sentou no joelho de Conchobor, que era seu lugar de descanso sempre depois disso.

"Aquele que fez isso em seu sétimo ano", disse Fiachu mac, Fir Pebe, "não era de admirar que ele triunfaria sobre as disputas e vencesse em luta justa agora que seus dezessete anos estão completos hoje". (O'RAHILLY,1976, p.147-148)¹⁹

As mulheres do povo correm até ele e todas têm os seios à mostra, deixando a personagem envergonhada, o que é demonstrado pelo seu movimento de esconder o rosto. Com ações como essas, as mulheres conseguem, através da linguagem corporal, parar ações dirigidas por homens, nesse caso, o elemento da nudez é acentuado pela idade da personagem. O movimento de Cú Chulainn de retornar a Emain é descrito como um tabu pelos escribas, ou seja, ele estava indo de encontro às normas estabelecidas, desafiando não só guerreiros para provar que era o mais

¹⁹ " 'It is not easy for me to go there,' said the charioteer. 'The horses have become wild so that I cannot go past them. Nor can I go past the iron wheels of the chariot because of their sharpness, and I cannot go past the deer for his antlers have filled all the space between the two poles of the chariot.' 'Step from his antlers then,' said Cú Chulainn. 'I swear by the god by whom the Ulstermen swear, that I shall so nod at him and so glare at him that he will not move his head towards you and will not dare to stir.' That was done then. Cú Chulainn fastened the reins and the charioteer collected the birds. Then Cú Chulainn tied the birds to the strings and cords of the chariot. In this wise he went to Emain Macha with a wild deer behind his chariot, a flock of swans fluttering over it and three severed heads in his chariot.'

They reached Emain then. 'A chariot-warrior is driving towards you!' cried the watchman in Emain Macha. 'He will shed the blood of every man in the fort unless heed be taken and naked women go out to meet him.'

Then he turned the left side of his chariot towards Emain which was tabu for it. And Cú Chulainn said. 'I swear by the god by whom Ulstermen swear that, unless some man is found to fight with me, I shall shed the blood of everyone in the fort.' 'Send forth naked women to meet him!' ordered Conchobor. Then the women-folk of Emain came forth to meet him led by Mugain, the wife of Conchobor mac Nessa, and they bared their breasts to him. 'These are the warriors who will encounter you today,' said Mugain.or Féarach [gloss].

He hid his face. Then the warriors of Emain seized him and cast him into a tub of cold water. That tub burst about him. The second tub into which he was plunged boiled hands high therefrom. The third tub into which he went after that he warmed so that its heat and its cold were properly adjusted for him. Then he came out and the queen, Mugain, put on him a blue mantle with a silver brooch therein, and a hooded tunic, and he sat at Conchobor's knee which was his resting-place always after that.'

'One who did that in his seventh year,' said Fiachu mac Fir Pebe, 'it were no wonder that he should triumph over odds and overcome in fair fight now that his seventeen years are complete today' (O'RAHILLY,1976, p.148)

forte, mas também ao rei Conchobar. Cú Chulainn é duplamente derrotado em suas ambições, o que nos leva a argumentação de outra masculinidade, diferente da apresentada até este momento. O desejo de Cú Chulainn não era especificamente o de lutar, e sim de se colocar no topo da hierarquia, pela condição de força. As mulheres nesse espaço aparecem como subversoras da ordem estabelecida, mas, ao mesmo tempo, suas atitudes mantêm a configuração do poder preestabelecido, humilhando o rapaz de duas formas: a primeira, por enfrentá-lo no lugar dos homens, e a segunda humilhação por aparecerem nuas na sua frente, deixando que todos vissem a falta de experiência com mulheres, desmoralizando seu desafio, porque, argumento que retornaremos mais a frente, ele ainda seria um garoto, pela idade e pelas atitudes, o que não o deixaria em posição digna de lutar com outros homens.

Segundo Ann Dooley, esse episódio é “uma parte da experiência do feminino que se situa na fronteira da cultura e, respondendo a isso, os homens são conduzidos a uma zona perigosa onde seu rigoroso controle sobre o seu comportamento culturalmente de gênero corre o risco de ser confundido” (DOOLEY, 2006, p.181),²⁰ ou seja, essas ações femininas fazem parte de uma zona perigosa em que o controle dos homens escapa, e deste modo, em situações como a de Cú Chulainn, as performances de gênero confundem os homens.

Nessas situações descritas até aqui, que fazem parte de um conjunto de histórias sobre a “infância” e “adolescência” da personagem, é possível perceber a construção das características de Cú Chulainn apontadas na profecia de Feidelm. A força dele é medida em relação aos outros rapazes que enfrenta, configurando uma masculinidade que se prova acima das outras quando pensamos em todos os desafios que ele supera para ser o maior guerreiro de Ulster. Ninguém se iguala a ele, e Cú Chulainn acumula a força de muitos homens em si, enfrentando outros não de um a um, mas de três contra um e, em outra situação, quarenta e cinco contra um. Dessa forma, acreditamos que a masculinidade hiperbólica construída do herói o

²⁰ “It is a part of the experience of the feminine which stands right at the border of culture, and by responding to it men are led into a dangerous zone where their rigorous control over their own culturally gendered behavior is in danger of being confounded”. (DOOLEY, 2006, p.181)

coloca em uma posição hierárquica em relação aos outros homens. E, ao mesmo tempo, como um modelo a ser seguido.

Vemos em momentos da saga, como o transcrito a seguir, que ele é desafiado pelos homens da Irlanda durante o prelúdio da guerra e, para provar a honra e valor como guerreiro, nenhum desses homens desiste da luta, mesmo quando Cú Chulainn oferece poupar a vida do oponente em troca de sua vitória. Neste caso, a personagem se torna um medidor de bravura e destreza a ser superado pelos inimigos, ou a serem eliminados por ele, de modo a se aproximarem um pouco desse tipo almejado, ao provarem não serem covardes, enfrentado o inimigo até o final.

Eles permaneceram lá até o dia seguinte. Fréech foi convocado a eles. "Ajude-nos, Fréech", disse Medb. "Entregue-nos neste estreito. Vá até nós encontrar Cú Chulainn para ver se talvez você possa encontrá-lo em batalha". Fréech partiu, uma companhia de nove homens, no início da manhã e chegou a Áth Fúait. Ele viu um guerreiro tomando banho no rio. "Espere aqui", disse Fréech a seus seguidores, 'até eu lutar com aquele homem. Ele não é bom em água. Ele tirou as roupas e foi para a água até Cú Chulainn. "Não venha contra mim", disse Cú Chulainn. "Você vai morrer se você fizer e eu deveria ter pena de te matar."

"De fato eu devo ir", disse Fréech, "para que possamos nos encontrar na água e me dar um jogo justo". "Organize isso como quiser", disse Cú Chulainn. "Cada um de nós abraça o outro (e lute)", disse Fréech. Por muito tempo eles continuaram lutando na água, e Fréech ficou submerso. Cú Chulainn levantou-o novamente. "Agora você vai ceder e aceitar sua vida?", Disse Cú Chulainn. "Eu não vou", disse Fréech" (O'RAHILLY,1976, p.148).²¹

As lutas travadas no *Táin* consistem basicamente no enfrentamento de homens contra homens, em que se procura equiparar a situação de forma que a luta seja justa. Neste trecho, vemos que Fréech se separa de seus companheiros e entra

²¹ ""They remained there till the morrow. Fréech was summoned to them. 'Help us, Fréech,' said Medb. 'Deliver us in this strait. Go for us to meet Cú Chulainn to see if perhaps you may encounter him in battle.' Fréech set forth, a company of nine men, early in the morning and reached Áth Fúait. He saw a warrior bathing in the river. 'Wait here,' said Fréech to his followers, 'till I fight with yonder man. He is not good in water.' He took off his clothes and went into the water to Cú Chulainn. 'Do not come against me,' said Cú Chulainn. 'You will die if you do and I should be sorry to kill you.' 'Indeed, I shall go,' said Fréech, 'so that we may meet in the water, and give me fair play.' 'Arrange that as you please,' said Cú Chulainn. 'Let each of us clasp the other (and wrestle),' said Fréech. For a long time, they kept wrestling in the water, and Fréech was submerged. Cú Chulainn lifted him up again. 'Now this time will you yield and accept your life?' said Cú Chulainn. 'I will not,' said Fréech." (O'RAHILLY,1976, p. 148)

na água, para que ele e o oponente estivessem em situações similares na hora do enfrentamento. Lóch Mac Mo Femis, durante o episódio *The death of Lóch Mac Mo Femis*, alega que não vai lutar contra Cú Chulainn porque a luta não seria justa, já que a personagem é considerada por ele um mero garoto:

Então Lóch mac Emonis foi convocado como os outros e prometeu-se a ele a extensão de Mag Muirthemne na terra arável de Mag nAí, o equipamento de doze homens e uma biga que valia sete cumala. Mas ele desprezou encontrar um mero rapaz. Ele tinha um irmão, ou seja, Long Mac Ebonis. O mesmo pagamento lhe foi oferecido, a donzela, o vestido, a carruagem e a terra.

Long foi ao encontro de Cú Chulainn. Cú Chulainn matou-o e ele foi trazido de volta morto e colocado na frente de seu irmão Lóch. Então Lóch disse que, se ele soubesse que era um homem barbudo que matou seu irmão, ele mesmo o mataria em vingança. "Ataque-o vigorosamente", disse Medb aos seus homens, "sobre o vau do Oeste, para que vos possa atravessar o rio e deixar que os termos do jogo justo sejam quebrados contra ele".

[...] Então as mulheres disseram a Cú Chulainn que ele era ridicularizado no acampamento desde que ele era imberbe e bons guerreiros não se opunham a ele, apenas meros meninos. Era melhor para ele colocar uma barba de suco de amora. Então, ele fez isso para buscar combate com um homem adulto, isto é, com Lóch. Então Cú Chulainn tomou um punhado de grama e cantou um feitiço sobre isso e todos pensaram que ele tinha uma barba. "Sim", disseram as mulheres, 'Cú Chulainn está barbado. É apropriado que um guerreiro deve lutar com ele. "Isso elas disseram para incitar a Lóch. "Não vou lutar com ele até o fim de sete dias a partir de hoje", disse Lóch. "Não é correto para nós deixá-lo intocado por esse período de tempo", disse Medb. "Vamos enviar um bando de guerreiros para procurá-lo todas as noites com a esperança de apanhá-lo desprevenido". (O'RAHILLY, 1976, p.148)²²

²² "Then Lóch mac Emonis was summoned like the others and he was promised the extent of Mag Muirthemne in the arable land of Mag nAí, the equipment of twelve men, and a chariot worth seven cumala. But he scorned to encounter a mere lad. He had a brother, namely Long mac Ebonis. The same payment was offered to him, the maiden, the raiment, chariot and land.

Long went to meet Cú Chulainn. Cú Chulainn killed him and he was brought back dead and set down before his brother Lóch. Then Lóch said that if he knew that it was a bearded man who killed his brother he would himself kill him in revenge. 'Attack him vigorously,' said Medb to her men, 'over the ford from the west, so that ye may cross the river, and let terms of fair play be broken against him.'

[...] Then the women told Cú Chulainn that he was jeered at in the camp since he was beardless and goodly warriors did not oppose him, only mere boys. It was better for him to put on a beard of blackberry juice. So this he did in order to seek combat with a grown man, that is, with Lóch. Then Cú Chulainn took a handful of grass and chanted a spell over it and they all thought that he had a beard. 'Yes,' said the women, 'Cú Chulainn is bearded. It is fitting that a warrior should fight with him.' This they said in order to goad Lóch. 'I shall not fight with him until the end of seven days from today,' said Lóch. 'It is not right for us to leave him unattacked for that length of time,' said Medb. 'Let us send a band of warriors to seek him out every night in the hope of catching him unawares.'" (O'RAHILLY, 1976, p.148)

Três elementos são evocados nessa história: as mulheres astutas; os homens mais velhos, guerreiros experientes; e o guerreiro mais novo. Desautorizado por ser menos experiente, a falta de barba de Cú Chulainn funciona como um indicativo de que o jovem não teria alcançado ainda a maturidade plena. Ao mesmo tempo em que Cú Chulainn é colocado em um patamar próximo à perfeição, embora ele não tenha atingido todos os requisitos de um guerreiro, ele também é simbolicamente inferiorizado, uma vez que a barba pode ser compreendida como experiência que só pode ser adquirida com o tempo.

A personagem tem que simular uma característica, que neste caso é a barba, para enganar aos inimigos, fazendo-os acreditar que é uma luta justa nos parâmetros deles, de forma similar ao que teria acontecido com Aquiles: "A própria condição sem barba de Aquiles é explicitada antecipadamente no poema de Statius: "necdum prima nova lanugine vertitur aetas" ("sua primeira juventude ainda não está mudando com novo amanhecer") (Achilleid 1.163)."²³ (MILES, 2011, p.174). Brent Miles faz uma comparação entre o *Táin* e as obras gregas, Eneida e a Odisseia, no livro *Heroic Saga and Classical Epic in Medieval Ireland*, para mostrar as influências dos escritos latinos na literatura monacal irlandesa. Miles aponta para as semelhanças entre as personagens de Cú Chulainn e Aquiles. Um outro exemplo de contato das histórias é a profecia, Aquiles, escuta que se fosse à guerra de Tróia, teria glória eterna, mas, se assim não o fizesse, casaria e teria filho, vivendo até a velhice, Cú Chulainn escolhe a vida de batalhas e honra. (MILES, 2011)

Cú Chulainn tem dezessete anos na época da batalha, dez anos depois do episódio com as mulheres nuas visto acima, e, apesar de todos os problemas e façanhas que enfrentou nesse tempo, que o levaram satisfatória e heroicamente para as batalhas, ele é considerado ainda muito jovem em comparação a guerreiros que o poderiam enfrentá-lo, o que desequilibraria as regras da luta justa e aceitável.

As mulheres aparecem como um elemento gerador de intriga entre os homens, ao passarem informações para Cú Chulainn de que os outros homens o ridicularizavam, dizendo que não haviam enfrentado bons guerreiros, e sim meninos

²³ "Achilles's own lingering beardless condition is made explicit early in Statius's poem: 'necdum prima nova lanugine vertitur aetas' ('his first youth is not yet changing with new down') (Achilleid 1.163)." (MILES, 2011, p.174)

inábeis em batalha. A barba neste momento representa a maturidade e um símbolo de reconhecimento entre os homens maduros, que excluiria os meninos das categorias de masculinidades adultas. Dessa forma, lutar contra Cú Chulainn significava desonrar-se. Nesse fragmento destacado, vemos a figura da Rainha Medb, uma mulher, como uma pessoa que sugere ações desonradas, ao contrário das posições dos homens até aqui analisadas. Ela sugere em dois momentos uma quebra dos códigos. No primeiro, ela manda Lóch atravessar o rio e enfrentar Cú Chulainn, de forma que os termos de uma luta justa sejam quebrados. No segundo momento, ela manda um bando de guerreiros para tentar pegá-lo desprevenido. Há uma polarização entre o feminino causador de desonra, que manipula, que sugestiona a contravenção, e o masculino que procura o tempo todo respeitar os códigos estabelecidos. Cú Chulainn aparece no meio dessa dicotomia, como homem, procurando ser honrado e provar suas capacidades dentro da ordem estabelecida, ao mesmo tempo em que se vê impulsionado, tanto pelo seu desejo como pelas mulheres que lhe sugerem, a burlar certas regras, nesse afã de se superar.

Como um tipo de masculinidade idealizada pautada nos atributos de guerreiro, Cú Chulainn parece agregar valores exemplares, assim como demonstra aspectos masculinos infantis e ingênuos. Extremamente habilidoso e forte em batalha, a maioria de seus encontros com guerreiros durante o *Táin* terminam rapidamente, utilizando uma variedade de armas e golpes; sua beleza e a atração geradas nas mulheres são citadas em vários momentos do *Táin*; o discurso construído em torno de sua figura parece indicar as profecias como um indicativo de fama e glória na batalha.

Simbolismo animal

A conexão mais forte de Cú Chulainn é com o cachorro, constituindo uma identidade fluída entre o animal e a personagem. No entanto, no *Táin* e em algumas outras obras em que a personagem aparece, ele é associado a outros animais: Corvos, Cisnes e Cavalos.

O arquétipo dos animais presente na história da humanidade, desde o totemismo e das pinturas rupestres, se fez muito presente na Idade Média, figurando

um gênero literário sobre o tema: os bestiários medievais. Nesses livros, em sua maioria escritos clericais, cada descrição de animal trazia uma lição de moral, mostrando aos homens quais pecados evitar e virtudes seguir (BRUINELLI, 2009). O símbolo é uma representação coletiva codificada que possui significações múltiplas e no caso da simbologia animal analisada apresenta aspectos mágicos, míticos, religiosos, materiais e espirituais (CHEVALIER; GHEERBRANT, 1982). Símbolo é um objeto ou uma ideia que representa ou assinala outra, possui uma relação convencional com aquilo que representa. O signo tem uma relação de arbitrariedade com aquilo que significa, estando ligado ao que ele vai chamar de significante e significado; segundo Dortier, baseando-se em Saussure: “Significante representa o aspecto exterior do signo, o som produzido ou a palavra escrita. O significado remete à ideia ou objeto representados” (DORTIER, 2010).

As relações e associações de Cú Chulainn com os animais perpassam por sua ligação com o mundo sobrenatural. A personagem é filha de Lug, deus da luz, com Deichtine, irmã de Conchobar mac Nessa, o rei de Ulster. O nascimento do herói não está presente na TBC I, mas *The Birth of Cú Chulainn* conta essa história. Durante três anos, tempo da gravidez e do seu nascimento, sua mãe e as companheiras se transformam em cisnes e somem no tempo da gravidez e nascimento. O cisne participa da categoria de pássaros de água, que geralmente aparecem nas lendas insulares como mulheres metamorfoseadas. Os pássaros se conectaram a vida do herói até sua fase adulta, quando outro bando é associado a ele, e uma garota chamada Derbforgaill se apaixona por ele e se transforma em cisne, indo para junto com sua aia para atraí-lo. O herói a atinge com uma pedra e, caindo gravemente ferida, a moça volta à forma humana, sendo curada por ele, que suga a pedra de sua ferida, mas ele não poderia se relacionar com ela por ter rompido um tabu ao experimentar seu sangue (GREEN, 1992). A partir desse relato, podemos perceber um tabu ligado as relações de parentesco, já que, ao provar do sangue dela, os dois estabeleceram um vínculo próximo ao consanguíneo, em que fica implícita a proibição de relacionamentos entre pessoas de mesmo sangue, ou seja, da mesma família.

Segundo Miranda Green, na Idade de Ferro celta, os cavalos eram considerados animais nobres, ligados à cavalaria e à guerra, e simbolizavam status social por serem custosos na alimentação e pouco úteis no dia-a-dia, por suportarem pouca carga, mas serviam para caça. Atividades que, como vimos no *Táin*, estavam associadas aos homens, mas que na mitologia celta estava ligada também às deusas, a exemplo de Epona e Macha. Os escritores antigos como Estrabos e Cesar trazem relatos da habilidade dos celtas em suas montarias, e do uso deles no próprio exército romano. Na iconografia, encontramos tanto homens quanto mulheres montadas e armadas a exemplo desses vestígios: "Na Idade do Ferro de La Tène, retratos de cavaleiros aparecem em moedas, jóias, cerâmica, escultura e trabalho em metal. Os guerreiros e os cocheiros montados, tanto masculinos como femininos, são motivos frequentes em moedas celtas" (GREEN, 1992, p.73),²⁴ mas as representações masculinas aparecem em maior quantidade. Dessa forma, podemos inferir que a influência cristã na escrita do *Táin* retirou as representações das mulheres como participantes ativas da guerra, lutando lado a lado com os homens na batalha.

O cavalo era considerado um animal sagrado, apresentava uma conexão com o outro mundo, sendo encontrados em ritos funerários e sacrifícios. É comum encontrar chefes celtas enterrados com seus cavalos ou com as carroças que lhes pertenciam, acredita-se que os animais eram enterrados junto ao dono para que eles lhe acompanhassem. Como afirma Green: "[...] chefes de Hallstatt foram enterrados em carroças que haviam sido puxados por dois cavalos. As bagagens eram essenciais na guerra, e os pôneis celtas indígenas eram empregados nesta capacidade" (GREEN, 1992, p.71).²⁵ Outro exemplo é a tumba de La Gorge Meillet em Marne, um poço de 1,7m de profundidade em que o indivíduo era um jovem aristocrata com bracelete de ouro, capacete de bronze, armas de ferro e uma espada, contendo também uma carruagem "de duas faces decorada com ricos acessórios de bronze embutidos com coral. O veículo tinha sido enterrado com o corpo de um guerreiro,

²⁴ " In the La Tène Iron Age, depictions of horsemen appear on coins, jewellery, pottery, sculpture and metalwork. Mounted warriors and charioteers, both male and female, are frequent motifs on Celtic coins" (GREEN, 1993, p.73)

²⁵ "[...] Hallstatt chiefs were buried on wagons that had been pulled by two horses. Baggage-beasts were essential in warfare, and indigenous Celtic ponies were employed in this capacity." (GREEN, 1993, p.71)

que foi colocado na plataforma do carro, com as armas no chão ao lado dele” (GREEN, 1993, p.82).²⁶ Outros exemplos arqueológicos são as representações em espadas, lanças, iconografia e em adornos, como no enterramento de Hochdorf na Alemanha, no século VI a.C., onde foi encontrado um colar de ouro decorado com pequenas fileiras de cavaleiros (GREEN, 1993).

Como um guerreiro, a montaria de Cú Chulainn é de extrema importância para o momento de batalha e para a caça. No entanto, a personagem tem uma ligação mais profunda com esse animal, pois, no mesmo dia de seu nascimento, dois potros gêmeos vieram ao mundo: *Black of Saingliu* e *Grey of Macha*,²⁷ cavalos de guerra de Cú Chulainn. É interessante notar que Macha é o nome de uma deusa mãe, também associada a cavalos, que teve filhos gêmeos após ser forçada a competir numa corrida de cavalos por um rei de Ulster. Dessa forma, além de uma benção simbólica da deusa através do nome de seu cavalo, a história de Cú Chulainn induz a uma predestinação do seu destino como guerreiro, ligando seu nascimento ao de dois animais utilizados para a batalha.

A deusa Morrígan tenta conquistar Cú Chulainn, que a rejeita por estar morrendo de fome e sem energia para uma mulher. Conter-se diante da mulher é fortaleza, significa não ceder aos impulsos sexuais e manter-se focado. A deusa diz que o ajudará, ao que ele responde: “Não é pelo corpo de uma mulher que eu vim”. (O’RAHILY, 1976, p.177).²⁸ Ofendida, a deusa lhe diz que o atacará na forma de três diferentes animais: enguia, loba e novilha:

‘Será pior para você’, disse ela, ‘quando eu vou contra você enquanto está lutando contra seus inimigos. Eu irei sob a forma de uma enguia debaixo de seus pés no Ford, para que você caia’.

‘Eu prefiro isso para a filha do rei’, disse ele. ‘Eu o tomarei entre os dedos dos pés para que suas costelas sejam esmagadas e você sofrerá essa mancha até que você obtenha uma bênção de julgamento’.

‘Eu vou dirigir o gado sobre o vau para você enquanto eu estou na forma de um lobo cinzento.’

²⁶ “two wheeled chariot decorated with rich bronze fittings inlaid with coral. The vehicle had been buried with the body of a warrior, who had been laid out on the chariot-platform, with his weapons on the floor beside him” (GREEN, 1993, p.82).

²⁷ Preto de Saingliu e Cinza de Macha.

²⁸ ‘It is not for a woman’s body that I have come.’ (O’RAHILLY, 1976, p.177)

'Deixar-lhe-ei uma pedra da minha funda e esmagar seu olho em sua cabeça, e você sofrerá daquela mancha até que você obtenha uma bênção de julgamento'.

'Eu irei até você sob a forma de uma novilha vermelha com chifres na frente do gado e eles se apressarão em você em muitos vales e piscinas, mas você não vai me ver na frente de você.'

'Eu vou lançar uma pedra em você', disse ele, 'de modo que suas pernas irão sob você, e você sofrerá assim até que você obtenha uma bênção de julgamento.' Por isso, ela o deixou" (O'RAHILLY,1976, p.177).²⁹

Morrígan é uma deusa da guerra. Geralmente, ela aparece para os heróis na forma de um corvo, animal símbolo da destruição, da morte e da guerra, por ser carniceiro (ELLIS, 1992). No *Táin*, ela não surge para Cú Chulainn na forma de um corvo, mas alerta Cúailgne do perigo como um pássaro não especificado. Nesse trecho, a ira da deusa assume a forma de três diferentes animais, para ferir o rapaz, ao que ele responde preferir a filha do rei, modo como ela aparece para ele. A rejeição parece não apenas ofender os desejos de uma divindade, mas de uma mulher que procura um parceiro, e, ao se ver rejeitada, demonstra seu caráter vingativo. É interessante notar que dizer não a interação sexual com uma mulher parece não interferir na masculinidade da personagem.

A relação de Cú Chulainn e Morrígan continua em outras histórias. No conto da Morte de Cú Chulainn, o herói se acorrenta a uma pedra para encarar e amedrontar seus inimigos até na morte, e a deusa aparece como um corvo que pousa no ombro do herói, informando para seus inimigos que ele morreu.

Sétanta era o primeiro nome pelo qual Cú Chulainn foi chamado pela família. Ele teria ganhado a alcunha no seguinte episódio descrito no *Táin Bó Cúalnge*. Culann, o ferreiro de Ulster, preparou um banquete para Conchobar e pediu que este trouxesse poucas pessoas; em seguida, o rei saiu com cinquenta carruagens, com os

²⁹ "'It will be worse for you', said she, 'when I go against you as you are fighting your enemies. I shall go in the form of an eel under your feet in the ford so that you shall fall.' 'I prefer that to the king's daughter,' said he. 'I shall seize you between my toes so that your ribs are crushed and you shall suffer that blemish until you get a judgment blessing.' 'I shall drive the cattle over the ford to you while I am in the form of a grey shewolf.' 'I shall throw a stone at you from my sling so and smash your eye in your head, and you shall suffer from that blemish until you get a judgment blessing.' 'I shall come to you in the guise of a hornless red heifer in front of the cattle and they will rush upon you at many fords and pools yet you will not see me in front of you.' 'I shall cast a stone at you,' said he, 'so that your legs will break under you, and you shall suffer thus until you get a judgment blessing.' Whereupon she left him." (O'RAHILLY,1976, p.177)

nobres e os mais ilustres heróis. No caminho, Conchobar passou pelo campo, onde viu Cú Chulainn brincando de bola com outros garotos, jogando contra todos de uma vez e os vencendo. Ele o convidou para acompanhá-lo ao banquete, ao que o garoto respondeu que iria depois de terminar a brincadeira. Na sequência, Conchobar seguiu até a casa de Culann e, quando todos terminaram de entrar, o anfitrião perguntou ao rei se faltava alguém. Esquecendo o acordo de Cú Chulainn chegar depois, ele respondeu que não. Culann soltou seu cachorro. “Eu tenho um *bloodhound*, disse Culann, ‘Há três correntes nele e três homens segurando cada corrente. Ele foi trazido da Espanha. Deixe-o solto para proteger nosso gado e nosso estoque e deixar o forte ser fechado’” (O’RAHILLY,1976, p.141).³⁰ O garoto chegou e o grande cão corre atrás dele, mantendo a brincadeira, ora jogando a bola, ora sua lança de brinquedo. Conchobar e os outros assistiam aterrorizados, sem conseguir sair do lugar, esperando apenas o momento em que o menino perderia a vida. Todavia, Cú Chulainn pegou o pescoço do cachorro com as duas mãos e bateu a cabeça dele num pilar de pedra, até que seu cérebro saiu da cabeça e o animal morreu. Todos comemoraram que o sobrinho do rei estava vivo, no entanto, Culann lamentou a perda de seu cão que guardava seus bens e gado. O garoto então se ofereceu para ficar no lugar do *bloodhound*, até que o ferreiro encontrasse um substituto, e assim recebeu a alcunha de Cú (cão de) Chulainn (Culann). Nessa ocasião, ele tinha sete anos.

Durante o TBC I, seu primeiro nome não é citado. Ele é chamado de Cú Chulainn, ou em alguns momentos apenas de cão de caça como neste momento em que Feidelm fala para Medb: “Os corpos dos homens serão pirateados e as mulheres vão chorar por causa do Cachorro do ferreiro, que agora vejo.” (O’RAHILLY,1976, p.128).³¹ Outro exemplo é quando Aillil pergunta a Fergus sobre o herói “Que tipo de

³⁰ “‘I have a bloodhound’ said Culann. ‘There are three chains on him and three men holding each chain. He was brought from Spain. Let him be loosed to guard our cattle and our stock and let the fort be shut’”. (O’RAHILLY, 1976, p.141)

³¹ “Men’s bodies will be hacked and women will weep because of the Hound of the Smith whom I now see.” (O’RAHILLY,1976, p.128).

homem", perguntou Aillil, "é este Hound de quem ouvimos falar entre os homens de Ulster? Qual idade é a desse famoso jovem?" (O'RAHILLY,1976, p.135)³²

Essa nova identidade da personagem como Cão coloca-o em um lugar subalterno em relação aos outros homens, sendo agora referido como o cão do ferreiro. O cachorro assume na simbologia céltica o lugar de caçador, protetor e leal, o animal também remete ao outro mundo e se relaciona as deusas da água, no aspecto da cura. Metaforicamente, a personagem Cú Chulainn passa a ter um dono, de quem carrega o nome, para o resto da vida. O papel que assumiu como substituto do *bloodhound* de Culann parece não o deixar, sobretudo quando ele se põe na mesma posição de cão de guarda para o rei Ulster, enfrentando o exército de Medb sem deixá-los passar até Cúailgne. Por outro lado, o prefixo "Cú" era frequentemente usado para nomes de heróis celtas, dando o status de guerreiro na *Early Ireland*, assim Cú Chulainn assume múltiplas masculinidades: guerreira ligada à força, coragem e honra. Tais características eram almejadas, como vimos, por outros homens e até admiradas e invejadas, na tentativa de ser tão bons quanto ele. Porém há características ligadas à obediência, lealdade e servidão, não considerados defeitos, mas que o retiram do arquétipo de masculinidade dominante para deslocá-lo em direção a uma masculinidade subalterna. Esse aspecto é reforçado quando em um ato de rebeldia, Cú Chulainn desafia os homens do reino e Conchobar manda ao seu encontro mulheres.

Os cães também aparecem associados a deusas e deuses de rios, de cura, sendo encontrados em poços e sítios arqueológicos ritualísticos conectados à água, especialmente em virtude da percepção de como o cão se tratava com a própria saliva. Na Idade de Bronze bretã, há o registro de vários vestígios arqueológicos dos animais em questão. Cachorros foram sacrificados nos sítios aquáticos de Caldicot (Gwent) e Flag Fen (Cambs). Segundo Miranda Green, essa associação continua na Idade de Ferro: "Ivy Chimneys, Witham (Essex), era um local religioso na Idade do Ferro, e estava associado a uma lagoa sagrada. A vala continha esqueletos de animais domésticos e uma fileira de dentes de cachorro 'como se fosse um colar'" (GREEN,

³² "What manner of man,' asked Ailill, 'is this Hound whom we have heard of among the Ulstermen? What age is that famous youth?'. (O'RAHILLY,1976, p.135).

1993, p.111).³³ Até no período romano-celta foram encontrados depósitos de cães relacionados a templos de cura e água. Esse aspecto da cura pode ser percebido em Cú Chulainn, quando a deusa Morrígan, após ter sido ferida por ele, consegue recuperar seus machucados oferecendo leite de uma vaca ao herói.

Enquanto Cú Chulainn jazia com grande cansaço, o Morrígan veio até ele disfarçado de uma velha, caolha e meio cega, empenhada em ordenhar uma vaca com três tetas. Ele pediu-lhe uma bebida. Ela deu a ele o leite de uma teta. "Aquele que deu será imediatamente completa", disse Cú Chulainn. "A bênção dos deuses e dos não-deuses estejam em você!" - Os magos eram seus deuses, mas os lavradores eram seus não-deuses. - Então sua cabeça ficou completa. Então ela lhe deu o leite do segundo bico e seu olho foi curado. Ela lhe deu o leite do terceiro bico e sua perna ficou curada. - E sugere-se que em cada ocasião, ele disse: "O julgamento de bênçãos esteja com você!" - "Mas você me disse", disse o Morrígan, "que eu nunca deveria me curar de você". "foi você", disse Cú Chulainn, "nunca deveria ter curado você." - Em outra versão, o nome desse conto no Táin é Ríamdrong Con Culainn for Tarthesc.³⁴ (O'RAHILLY, p.181-182)

Por três vezes, ele aceita e três vezes agradece a deusa disfarçada, cumprindo de sua promessa de que ela sofreria até ter um julgamento abençoado, de forma que os machucados dela são sanados. Assim como as divindades celtas associavam a cura e a caça em sua simbologia, a exemplo do Marte celta e Nodens (Lydney), através da representação do cachorro, Cú Chulainn segue esse padrão. Green sugere que essa relação entre caça e cura pode ser compreendida através da *Divine Hunt*, divina caça, tema que é descrito nas lendas irlandesas tratando de ideias sobre a imortalidade e

³³ "Ivy Chimneys, Witham (Essex), was a religious site in the Iron Age, and was associated with a sacred pond. The ditch contained skeletons of domestic animals and a row of dog teeth 'set as though in a necklace'" (GREEN, 1993, p.111).

³⁴ "While Cú Chulainn lay thus in great weariness, the Morrígan came to him in the guise of an old crone, one-eyed and half-blind and engaged in milking a cow with three teats. He asked her for a drink. She gave him the milk of one teat. 'She who gave it will at once be whole,' said Cú Chulainn. 'The blessing of gods and of non-gods be on you!' —The magicians were their gods but the husbandmen were their non-gods. — Thereupon her head was made whole. Then she gave him the milk of the second teat, and her eye was healed. She gave him the milk of the third teat, and her leg was cured. —And it is suggested that on each occasion he said: 'The judgment of blessing be on you!'— 'But you told me,' said the Morrígan, 'that I should never get healing from you.' 'Had I known that it was you,' said Cú Chulainn, 'I should never have healed you.' —In another version the name of this tale in the Táin is Ríamdrong Con Culainn for Tarthesc. —" (O'RAHILLY, p.181-182)

regeneração, na caça e matança da presa, particularmente derramamento de sangue (GREEN, 1992).

A cura passa a ser uma propriedade tanto masculina, quanto feminina, associada a deusas-mães e a fertilidade. Numa estatueta encontrada em Londres, em que três deusas-mães aparecem representadas, duas carregam frutas e pão e uma criança, simbolizando fartura e fertilidade, enquanto a terceira tem no braço um cachorro (GREEN, 1992), adicionando uma nova dimensão ao culto. Trata-se da introdução de uma "renovação curativa", a partir da ligação partilhada com o outro mundo entre as deusas-mães e os cães.

Considerações finais

O ambiente de guerra é majoritariamente masculino. Apenas cinco personagens femininas são citadas nominalmente na narrativa, Medb, Morrígan, Feidelm, Findabair e Mugain. Medb é a rainha, líder de Connacht que comanda o exército para a batalha, mas que não carrega os atributos de honra. Morrígan, deusa da guerra, incorpora o espírito vingativo ao ser rejeitada por Cú Chulainn. Morrígan, como as outras mulheres sem nome que aparecem em grupo, estimulam a intriga entre os homens, ao passarem informações de um grupo ao outro. As mulheres acompanham o exército de Connacht, para exaltar a beleza de Cú Chulainn e o terror que ele causa em batalha. A personagem aparece como um objeto do desejo feminino, mas que não se concretiza no épico. A filha da rainha Medb, Findabair, passa por situação similar, desejada pelos homens, e ela é ofertada pela mãe para os guerreiros do exército, como incentivo para derrotarem Cú Chulainn.

Pensando nas configurações de gênero analisadas, as mulheres recebem características consideradas negativas, de forma que os aspectos masculinizados se contrapõem aos aspectos delas. O manuscrito trabalhado foi compilado por monges no século XII, período em que a Igreja Católica atuava com força na Irlanda medieval. Assim, até que ponto as narrativas sofreram interferências do pensamento cristão de quem as registrou? Apesar de algumas dessas mulheres representadas permanecerem com independência em relação aos homens, vide Medb em suas decisões, um componente de vilania incorpora-se a elas. Isso acontece em outras

histórias celtas redigidas no medievo, na Literatura Arturiana, como é o caso trabalhado por Francisco de Souza Gonçalves, que mapeia a criação e a transformação da personagem Morgana Le Fay, na execrável rival de Artur que utiliza da magia para seus propósitos malignos (GONÇALVES, 2009).

As características simbólicas do cão como um animal do outro mundo, associado às divindades de cura, de utilidade econômico-material, como defensor e cão de caça, são elementos que constituem a figura da personagem em análise, tornando-o uma figura mágica, de certa forma, híbrida, meio cachorro, meio homem. Essa hibridização fortalece a simbolização da personagem como guerreiro. Os outros animais destacados se relacionam com Cú Chulainn de uma forma menos intrincada com sua personalidade. Na maior parte do tempo, essa identidade mista atribuída ao herói é inclinada para uma caracterização do lado animal agressivo, caçador, defensor, reafirmando práticas de uma masculinidade hegemônica pela supremacia da força. Em outra perspectiva, o cachorro é associado à fidelidade, lealdade, e nesse caso de Cú Chulainn, o rapaz é um guerreiro/cão de guarda, primeiro de Culann, depois do rei. No episódio em que Cú Chulainn tenta modificar a hierarquia, a qual está submetido, como vimos, ele é sobrepujado pelas mulheres. Essa masculinidade subalterna da personagem fica evidenciada em outro aspecto não relacionado à simbologia do cachorro, quando os homens se recusam a lutar com ele, porque seria um jovem inexperiente. O rapaz não teria idade suficiente para combater de forma justa com guerreiros mais velhos pela falta de barba.

O aspecto sobrenatural de Cú Chulainn aparece nessa relação com o cão e apresenta seu ápice na transformação física que sofre durante a batalha, quando seu corpo todo se configura numa monstruosidade assustadora e mortal. No entanto, uma característica associada tanto às mulheres, quanto aos homens aparece na figura da personagem, a cura. Cú Chulainn é uma personagem muito rica para análise. Neste artigo, concentramos nossa atenção em dois vieses, isto é, a dimensão das masculinidades e a da simbologia animal, encarando-os a partir de uma perspectiva dos Estudos de Gênero. No entanto, ainda há muito que ser trabalhado, ampliando a análise das fontes na possibilidade de ver novas relações e comparando as versões do *Táin Bó Cúailnge*.

Fontes

O'RAHILLY, Cecile. (Ed.) **Táin Bó Cúalgne: from the Book of Leinster**. Dublin: Dublin Institute for Advanced Studies, 1967. 4, lx, 356 p.

_____. (Ed.) **Táin Bó Cúalnge: Recension I**. Dublin: Dublin Institute for Advanced Studies. 1976.

Referências

BILLINGTON, Sandra; GREEN, Miranda (Org.). **The concept of the goddess**. New York: Routledge, 2002.

BRUINELLI, Tiago de Oliveira. Simbologia animal: a pomba e o corvo nos bestiários medievais. **Aedos**, Porto Alegre, v. 2, n. 2, p. 230-239, jul. 2009. Disponível em: <<http://www.seer.ufrgs.br/index.php/aedos/article/view/9843/5679>>. Acesso em: 07 jul. 2018.

CAMPOS, Luciana de. Mulheres Viris: pesadelos e sonhos masculinos: Um olhar sobre as mulheres celtas. In: LUPI, João (Org.). **Druidas, Cavaleiros e Deusas: estudos medievais**. Florianópolis: Insular, 2010. p. 165-190.

CAHILL, Thomas. **Como Os Irlandeses salvaram a civilização**. [S.l.]: Objetiva, 1999. 246 p.

CHARLES-EDWARDS, T. M. **Early Christian Ireland**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. 729 p.

CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. **DICTIONNAIRE DES SYMBOLES Mythes, Reves, Coutumes, Gestes, Formes, figures, couleurs, nombres**. Paris: Robert Laffont S.A., 1982. 1050 p.

CONNELL, Robert W.; MESSERCHMIDT, James W. Masculinidade hegemônica: repensando o conceito. **Estudos feministas**, Florianópolis, v. 21, n. 1, p. 241-282, jan. 2013. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2013000100014>. Acesso em: 01 out. 2017.

DORTIER, Jean-François. **Dicionário de Ciências Humanas**. 1. ed. São Paulo: Martin Fontes, 2010.

DOOLEY, Ann. **Playing the Hero: Reading the irish saga Tain Bo Cuailnge**. Toronto: UNIVERSITY OF TORONTO PRESS, 2006. 299 p.

ELLIS, Peter B. **Dictionary of Celtic Mythology**. Santa Barbara: Abc-clio, 1992.

FARRELL, Elaine; SANTOS, Dominique. Early Christian Ireland- Uma reflexão sobre o problema da periodização na escrita da História da Irlanda. In: BAPTISTA, L. V.(Org.); SANT'ANNA, Henrique Modanez de (Org.); SANTOS, D. V. C. (Org.). (Org.). **História antiga: estudos, revisões e diálogos**. Rio de Janeiro: Publit, 2011, p. 185-213.

FRAZÃO, Andreia C.L. Reflexões sobre o uso da categoria gênero nos estudos de História Medieval no Brasil (1990-2003). **Caderno Espaço Feminino**, Uberlândia, v. 11, n. 14, p. 87-107, jan. 2004.

_____. Reflexões sobre o gênero no paradigma pós-modernos e os estudos históricos de gênero. **Brathair**, São Luís, v. 8, n. 2, p. 75-84, jul. 2008. Disponível em: <<http://ppg.revistas.uema.br/index.php/brathair/article/view/504/421>>. Acesso em: 07 abr. 2018

GONÇALVES, Francisco de Souza. A Mulher na Literatura Arturiana, entre a Vilania e a Divindade: em busca da essência céltica na construção da persona de Morgana Le Fay. **Vernaculum Flor do Lácio**, Petrópolis, v. 1, n. 1, p. 1-21, jan. 2009.

GREEN, M.J. (Ed.). **The Celtic World**. 2. ed. Abingdom: Routledge, 1995.

_____. **Animals in Celtic Life and myth**. Londres e Nova Iorque: Routledge, 1992.

LANGER, Johnny (Org.). Dicionário de Mitologia Nórdica: símbolos, mitos e ritos. São Paulo: Hedra, 2015. 580 p.

LYRA, Jorge; MEDRADO, Benedito. Por uma matriz feminista de gênero para os estudos sobre homens e masculinidades. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v.16, n. 3, set. /dez., 2008, p. 809-840

MACHADO, Lia Z. Gênero, um novo paradigma? **Cadernos Pagu**, Campinas, v. 11, n. 11, p.107-125, nov. 1998. Disponível em: <<http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?down=51204>>. Acesso em: 27 set. 2015.

MILES, B. **Heroic Saga and Classical Epic in Medieval Ireland**. Suffolk: D. S. Brewer, 2011.

MOODY, T. W. e MARTIN, F. X. **The Course of Irish History**. Cork: Mercier Press, 1967.

PEIXOTO, Pedro Vieira da Silva. Identidades, relações de gênero e construções discursivas as representações das mulheres celtas nos textos gregos e latinos. In: CÂNDIDO, Maria Regina (Org.). **Mulheres na antiguidade**. Rio de Janeiro: Gráfica e Editora- Dg Ltda, 2012. p. 306-331.

REIS, Tatiane Sant'Ana C. Reinvenções dos sexos Gênero, masculinidade e medievo. **Brathair**, v. 8(2), 20 08, p. 68-74.

SANTOS, Dominique; FARRELL, Elaine. Táin Bó Cúailnge - Um Épico Irlandês. In: Dominique Santos. (Org.). **Grandes Epopeias da Antiguidade e do Medievo**. 1ªed.Blumenau: Eifurb, 2014, p. 220-241.

SANTOS, Dominique. Uma reflexão sobre a problemática das periodizações para a escrita de uma história dos celtas. **Nearco** (Rio de Janeiro), v. VI, p. 203-228, 2013.

TILLY, Louisie A. Gênero, História das Mulheres e História Social. **Cadernos Pagu**, Campinas: UNICAMP, 3, 1994, p. 29-62.

TODOROV, Tzvetan. **Teorías del símbolo**. [S.l.]: monte avilla editores. c. a, 1993.

TYMOCZKO, Maria. **Translation in a Postcolonial Context: Early Irish Literature in English Translation**. Manchester: St Jerome Publishing, 1999. 336 p.

WELLS, Peter S. "Who, Where, and What Were the Celts?" **American Journal of Archeology**, Vol. 102, N° 4, 1998, p. 814-816.

WILSON, David Noel. "**Honour and Early Irish Society: A Study of the Táin Bó Cúailnge.**" Dissertação de Mestrado, Department of History, University of Melbourne, Melbourne, 2004, p.55.

WHITE, Timothy. Myth-Making and the Creation of Irish Nationalism in the 19th Century. **Studi Celtici**. n.3, 2004, p. 325-339.

WROBLEWSKI, Erik . **Fragmentação e unidade política na Irlanda tardoantiga: o caso da Táin Bó Cúailnge.** 2008. 49 p. Tese (Bacharel em História)- Setor de Ciências Humanas Departamento de História, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2008. Disponível em: <http://www.historia.ufpr.br/monografias/2008/1_sem_2008/erik_wroblewski.pdf>. Acesso em: 14 mar. 2017.

Recebido em: 23/03/2020

Aprovado em: 21/04/2020

INDIGENISMO DE SOTAINA: PARALELOS E DISSENSOS DOS PROJETOS DE EVANGELIZAÇÃO ENTRE DOMINICANOS E JESUÍTAS NO INÍCIO DA COLONIZAÇÃO AMERICANA

*POTENTIAL INDIGENISM:
PARALLELS AND DISSENSSES OF EVANGELIZATION PROJECTS
BETWEEN DOMINICANS AND JESUITES IN THE BEGINNING OF
AMERICAN COLONIZATION*

Cleber Junio Lima Fernandes¹

Mestrando em Filosofia

Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Resumo: O objetivo deste trabalho é encontrar pontos de concordância e discordância entre os projetos dos principais agentes da evangelização espanhola e portuguesa dos povos nativos da América, os Dominicanos e os Jesuítas, através de seus primeiros representantes, Bartolomeu de Las Casas e Manoel da Nóbrega. São analisados e comparados os textos escritos por ambos os missionários, focando os primeiros anos de suas empreitadas, comparando e contextualizando suas falas e suas atividades, buscando observar o horizonte conceitual de cada um.

Abstract: The objective of this work is to find points of agreement and disagreement between the projects of the main agents of Spanish and Portuguese evangelization of the native peoples of America, the Dominicans and the Jesuits through their first representatives, Bartolomeu de Las Casas and Manoel da Nóbrega. The texts written by both missionaries are analyzed and compared, focusing on the first years of their endeavors, comparing and contextualizing their statements and activities, seeking the conceptual horizon of each one. It is intended to bring back their projects to give new

¹ Endereço para correspondência: cleb.fernandes@hotmail.com

Pretende-se trazer de volta seus projetos para dar novo vigor ao debate sobre as relações e a convivência entre os diferentes povos na América.

Palavras-chave: Indigenismo; **Keywords:** Indigenism; Bartolomé de Las Casa; Manoel da Las Casas; Manoel da Nóbrega Nóbrega

O cenário da expansão marítima ibérica, nos séculos XV e XVI, traz em si um caldo cultural completamente conturbado pelas mudanças que se instalaram na Europa. A Renascença e o Humanismo causaram um grande rebuliço na formatação do pensamento eclesiástico sobre o ser humano, sobre a sociedade e sobre Deus. Mas, sem dúvida, a divulgação das teses de Martinho Lutero² e o pulular de ideais chamados pela Igreja como heréticos daí partidos criaram uma profunda cisão na Cristandade e foram responsáveis pela convulsão que se instaurou sobre o pensamento político-social da Igreja. Também, com a expansão do Império Otomano sobre os Bálcãs e o norte da África, dominando as rotas comerciais entre os continentes, o comércio das potências italianas de Gênova e Veneza tornou-se mais caro e mais penoso.

Como potência naval que despontava no início do séc. XIV, Portugal encontrou oportunidade para fazer tal intermediação comercial entre esses polos de produção e consumo e, mais tarde, a Espanha também o fez. Esse autolançar-se sobre os oceanos fez voltar os olhos do velho mundo às terras além-mar; A descoberta de novos povos tornou-se um grande contrassenso à toda cosmologia europeia da Cristandade: eles não estavam descritos nas Sagradas Escrituras, pelo menos não explicitamente.

O movimento histórico de expansão comercial tornou-se uma marcha inevitável e enfrentar esta nova realidade levou à adoção da Expansão como uma

² Martinho Lutero (1482-1546), frade agostiniano, se tornou a figura central da Reforma Protestante a partir da apresentação de suas 95 teses contrárias às doutrinas da Igreja Católica. Dentre as principais, está a contestação da ação humana para a própria salvação, a relação com as sagradas Escrituras e a autoridade do primado papal sobre a interpretação da Bíblia, o povo cristão e os reis. O processo desencadeado por ele resultou em mudanças profundas na Europa e, conseqüentemente, sobre todo o resto do mundo que era influenciado por ela. Para conhecer mais sobre ele e as mudanças que vieram em função de sua atuação, ver a obra de Charles Taylor. (TAYLOR, 2010)

política de Estado, porque tudo estava por debaixo do manto real. Logo, como poderiam encarar estes povos? Seriam eles humanos ou não? A dominação dos novos territórios era necessária para o usufruto dos bens que ali existiam como produtos comerciais; os nativos eram vistos, de certo modo, como um empecilho para este projeto.

As aventuras ibéricas precisavam dar retornos financeiros e, portanto, era necessário instalar os súditos das Coroas nas terras americanas. O caso da América castelhana foi marcado pela brutal espoliação e massacre dos povos nativos por parte dos espanhóis sob o título de "conquista".³ O caso da América Lusitana foi marcado pelo avanço mais brando da espoliação e dos assassinatos. Apesar dos inúmeros horrores praticados pelos agentes colonizadores em virtude da "marcha da civilização", vozes surgiram em defesa das populações nativas das Américas com diversos matizes de intensidade.

Este trabalho pretende analisar os projetos evangelização de Frei Bartolomeu e pe. Manoel da Nóbrega, SJ, principais nomes do evangelismo nas Américas, e suas abordagens acerca da natureza dos povos americanos. Tal trabalho comparativo não pretende escolher um ou outro, mas encontrar similitudes e originalidades. Ademais, outro nome muito importante é o de pe. Antônio Vieira, SJ, mas optou-se por não trabalhar suas ideias aqui, já que ele representa uma segunda fase no trabalho jesuíta nas colônias lusitanas; posteriormente tal trabalho poderá ser realizado.

A escola de Salamanca e o aristotelismo revisitado

Em Salamanca, a Universidade havia tomado rumos diferentes dos que haviam tomado as outras, como as italianas, já que fazia surgir a chamada Segunda Escolástica, enquanto as outras passariam a pensar segundo o humanismo italiano. Essa releitura tomista do mundo, encabeçada por Francisco de Vitória, deu as bases para o surgimento da defesa dos indígenas na questão do enquadramento destes

³ O termo "conquista" utilizado pela Coroa castelhana foi posteriormente trocado após a instituição das *Leyes Nuevas*, passando a ser utilizado o termo "colonização".

pela Igreja. Seriam eles humanos ou não? Sendo humanos, seriam eles gentios⁴ ou infiéis? Quais os direitos dos colonizadores sobre os indígenas? Segundo Silva (SILVA, 2013, p. 82), o levantamento de tais questões foi fortemente propiciado pela requisição de teorias por parte das Coroas ibéricas para tentar harmonizar o choque de culturas. Josaphat sintetiza a prática de Salamanca:

Deixando de lado as construções teóricas e abstratas, os nominalistas [os seguidores de Vitória] privilegiavam o lado concreto dos problemas teológicos e mesmo filosóficos, dando maior valor ao direito, à história e à experiência. Nisso irão ao encontro do surto científico e técnico que caracterizará mais a aurora do mundo moderno. (JOSAPHAT, 2000, p. 254)

Para os seguidores de tal tradição, como Las Casas, os indígenas estavam em um estado de gentilidade. Para eles o índio tinha plena humanidade, já que era dotado das faculdades da alma, previstas por Agostinho: memória, inteligência e vontade e, por este motivo, tinha pleno direito de que a “mensagem da salvação” se lhes chegasse. Portanto, toda a argumentação em favor da escravização e domínio destas populações era inaceitável.

Las Casas e Nóbrega compartilham a ideia de que a humanidade pertencia também aos indígenas, contudo, parece a Nóbrega que os indígenas estão em um estado de infância da humanidade, posto que “em cousa nenhuma creem e estão papel branco para neles escrever à vontade” (NÓBREGA, 1988, p. 125),⁵ sendo dever dos missionários levar-lhes a civilização, enquanto que, para Las Casas, os indígenas detinham a maturidade intelectual, mas precisavam de longos contatos, como o que ocorreu no caso de Vera Paz.⁶ No imaginário jesuíta o indígena não é o outro, como

⁴ Os termos “gentio” e “infiel” se referem à denominação moderna empregada pela Igreja e pela Coroa castelhana, diferenciando aqueles que nunca ouviram sobre Cristo e aqueles que já tiveram contato e o rejeitaram, ou seja, diferenciam os muçulmanos e judeus dos outros pagãos.

⁵ Optou-se por adotar a forma escrita em NÓBREGA, SJ, Manoel da. **Cartas do Brasil: 1549-1560**. Coleção Reconquistando o Brasil. Série 2ª. v. 147. Belo Horizonte: Itatiaia Ltda. 1988.

⁶ Com o apoio de Carlos I, o governador Alonso Maldonado e do bispo de Guatemala, Las Casas teve oportunidade de empreender seu projeto de evangelização da chamada de “Terra de Guerra” sem o uso de violência física. Por meio de um longo diálogo com os líderes da etnia, logrou a presença exclusiva dos dominicanos naquela região, impedindo que a prática da *encomienda* fosse proibida ao passo que os indígenas pagassem tributos ao Rei. O sucesso dessa experiência resultou na mudança do nome do local para “Vera Paz” e a nomeação de Las Casas para o bispado de Chiapas, vizinha a essa região.

o mas o si (enquanto parte da humanidade) que se desgarrou do rebanho de Cristo, devendo ser reconduzido à grei daquele que é o bom pastor.

Outros teólogos também pensaram sobre a questão, tendo Sepúlveda⁷ como expoente, e que revisitaram o argumento de Aristóteles para justificar a escravidão, já que segundo o filósofo grego, algumas populações são naturalmente inferiores a outras, com tendência à servidão. Para Sepúlveda, inimigo político de Las Casas, a Coroa tinha plenos poderes sobre as terras colonizadas, posto que, sob o argumento aristotélico, a escravidão dos indígenas poderia ser feita segundo os moldes da “guerra justa”, precisando-se anunciar-lhes o Deus cristão antes de tudo. Entretanto, como relata Josaphat (2000, p. 251), a maneira de um “anúncio” feito pela leitura do Credo apostólico em latim em alta voz e a seguida obrigação ao Batismo mostram o absurdo da interpretação por parte dos missionários e colonizadores.

A junta de Valladolid, evento da disputa entre os dois teólogos, enfrentou a visão de Sepúlveda, defendendo que “são bárbaros incapazes de levar por si mesmos uma vida racional e digna. Realizam de maneira plena e perfeita a definição aristotélica do homem, escravo por natureza”. (JOSAPHAT, 2000, p. 141) Contudo, saiu vencedora a opositora visão lascasiana, que afirma que “todos os povos do mundo são homens, não homenzinhos, nem meio-homens” (SOUZA, 1994, p. 127). E vai mais além, conforme Itamar Souza traz:

É temerária, injusta e tirânica esta guerra que se declara aos infieis da terceira categoria, isto é, nem sobre a Igreja, nem nunca ofenderam a Igreja, com o objetivo de que, submetidos ao império dos cristãos por meio da guerra, preparem seus ânimos para receber a fé ou a religião cristã.[...] Esta guerra é temerária porque se faz contra o direito natural, porque contraria o modo natural com que a Sabedoria divina move todos os seres criados, e principalmente contraria o modo que estabeleceu para mover e dirigir naturalmente a criatura racional para o bem. (SOUZA, 1994, p. 254)

Esse embate entre a escola de Salamanca e o ideal moderno aristotélico fez o papa Paulo III promulgar a bula *Sublimis Deus*, em 1532, proibindo a submissão e escravidão indígena, assim como outros povos gentios, sendo dever das Coroas a

⁷ Frade dominicano, estudioso de Aristóteles e, posteriormente, bispo na Itália, foi opositor de Las Casas nos debates sobre a colonização da América. Também travou disputas com Erasmo de Roterdã por causa de suas teorias. A ele, o senso comum atribui as bases da teologia que sustenta a bula papal *Inter Coetera*, que permite a escravidão dos indígenas.

evangelização deles. Mesmo sob o regime do padroado, do qual era necessário que o Rei fizesse tal declaração, algo que não ocorreu. Segundo Souza (1994, p. 73), por meios escusos, os frades dominicanos fizeram tal carta chegar às colônias castelhanas. Isto não quer dizer que a prática escravagista cessou por causa da bula; os massacres continuavam e não foram menos sangrentos. As colônias portuguesas também parecem não ter visto grande efeito da bula, dado que a prática das bandeiras não cessou, além de ter sido aceita pela Companhia depois dos recorrentes assaltos aos engenhos.

Relação com o Estado e o mundo

Nóbrega se põe sempre como fiel à Coroa portuguesa, mas não toma papel político nas defesas, pelo contrário, suas cartas são sempre plasmadas pela ânsia de apoio mais abundante por parte da Coroa para civilizar as terras além-mar: Não foge do papel de servidor e súdito do Estado e não parece ter preocupação quanto ao modelo do projeto empregado pela Coroa, mas foca somente no anúncio do Evangelho.

Como funcionário do Estado, pe. Manoel não hesita em várias de suas cartas pedir auxílio tanto ao Provincial da Ordem, assim como para o Rei. Inclusive, sua postura como funcionário retrata a ordem do padroado, demonstrando a união da Coroa à Igreja, dado que ele foi enviado para a colônia a fim de dirigir as ações missionárias e acompanhar o visitador real. Pede desde dinheiro, roupas, alfaias, até mulheres para os cristãos e mão escrava da Guiné. Contudo, não quer dizer que fora somente isto, mas como ator consciente do seu papel, pe. Manoel também não hesita em pedir auxílio da Coroa contra a violência dos colonos contra os índios Carijó, em S. Vicente, assim como insere-se no meio tupinambá para conseguir-lhes conversões.

Las Casas atua de maneira diferente, com mais incisão sobre a luta pelos indígenas, utilizando-se de seus dotes políticos para que as práticas abusivas fossem abandonadas. Não é à toa que frei Bartolomeu se empenhou em escrever a *Brevíssima Relación de la destrucción de las Indias*, denunciando as atrocidades empreendidas pelos espanhóis sobre aqueles povos; tal obra atingiu grande publicação e foi a principal ferramenta para expandir a discussão à população sobre

o modo de encarar os povos indígenas, influenciando fortemente Carlos III a promulgar as *Leyes Nuevas*, em 1542, inclusive motivando a reprimenda do Santo Ofício da Espanha sobre Zumárraga, Bispo do México, que havia assassinado um cacique sob o título da Inquisição.

A atuação de frei Bartolomeu lhe rendeu a nomeação para o bispado de Chiapas, título que lhe deu mais alçada para sua luta em favor dos indígenas. Contudo, sua luta exigia proximidade à burocracia e à Corte para que fosse ouvido: seu serviço em Chiapas foi curto, precisando renunciar a função a ele delegada.

Relação com os povos

Las Casas rompe com o ideário de guerra justa pois compreende os indígenas como plenos de direito tanto quanto os cristãos. Isto significa que a evangelização deve ser pacífica e dada através do convencimento, como ocorreu quando da sua atuação da *Tierra de Guerras*, posteriormente renomeada como Vera Paz; para ele é inconcebível uma verdadeira conversão por meio dos batismos em massa, já que a fé é uma forma de assentimento do intelecto. Souza cita-o sobre a argumentação contra a guerra justa:

É temerária, injusta e tirânica esta guerra que se declara aos infiéis da terceira categoria, isto é, nem sobre a Igreja, nem nunca ofenderam a Igreja, com o objetivo de que, submetidos ao império dos cristãos por meio da guerra, preparem seus ânimos para receber a fé ou a religião cristã.[...] Esta guerra é temerária porque se faz contra o direito natural, porque contraria o modo natural com que a Sabedoria divina move todos os seres criados, e principalmente contraria o modo que estabeleceu para mover e dirigir naturalmente a criatura racional para o bem. (SOUZA, 1994, p. 69)

Note-se, portanto, que, para Las Casas, a evangelização deve vir antes de qualquer outra forma de contato entre colonizadores e indígenas. Sua ruptura com o código da conquista vai tão além desta defesa teórica, que o frade passa a negar o sacramento da Reconciliação àqueles colonos que não alforriassem os indígenas ou restituísse os prejudicados com bens móveis ou imóveis, impondo tal normativa à ação dos padres de Chiapas quando assume o bispado: um escândalo e uma afronta aos colonos que viviam uma espiritualidade barroca que se desligava da questão social.

Também as cartas de Nóbrega (1988, p. 133) não cessam de reclamar a falta de exemplo por parte dos cristãos, já que a liberalidade se instalara por falta de clero e, quando este havia, também não vivia de bons exemplos e este é o principal motivo para que a Coroa enviasse mulheres lusitanas para que fossem dadas em casamento aos cristãos daqui. Não era bem vista pelo padre a junção entre os homens cristãos com indígenas e negras, resultando muitas vezes em coabitações.

O problema destas coabitações entrava em choque com a mentalidade barroca sobre a frequência aos sacramentos, já que era um impedimento do homem cristão à Reconciliação, fazendo-o distanciar-se da fidelidade à moral cristã. Aos índios era espantoso o fervor dos mesmos quando eram batizados, inclusive na prática dos sacramentos (NÓBREGA. 1988, p. 164).

O trato da evangelização dos indígenas por pe. Manoel foi muito peculiar, segundo Neves (1978, p. 69), pois primeiramente foi pensada pelo método do convencimento por meio de ferramentas pedagógicas, ou seja, a pregação direta para os indígenas e sua conversão segundo o critério da razão, assim como a arregimentação de jovens homens para as escolas para aprender os Artigos de Fé e os conhecimentos da Civilização.

A primeira frente estava na evangelização *tête-à-tête*, com o uso fortemente marcado pela retórica e da teatralidade, a fim de conquistar para si os pajés das populações, pois os jesuítas identificavam uma divisão entre as lideranças indígenas: o chefe (poder político) e o pajé (poder do saber/fé/cultura). Sua tática era fazer o pajé ser desacreditado pelo seu povo, já que sua sabedoria era advinda de um conhecimento oculto, colocado por Satanás a fim de ludibriar os nativos. Nóbrega atesta em uma das suas primeiras cartas tal prática:

Procurei encontrar-me com um feiticeiro, o maior desta terra, ao qual chamavam para curar todas as enfermidades; e lhe perguntei em virtude de quem fazia elle estas cousas e se tinha comunicação com o Deus que creou o Ceu a Terra[...] respondeu-me com pouca vergonha que elle era Deus e tinha nascido Deus e apresentou-me um a quem havia dado a saude, e aquelle Deus dos céus era seu amigo e lhe aparecia frequentes vezes[...]Esforcei-me vendo tanta blasphemia em reunir toda a gente, gritando em altas vozes, mostrando-lhe o erro e contradizendo por grande espaço de tempo aquillo que ele tinha dito[...]Finalmente ficou elle confuso, e fiz que desdisse de quanto havia dito e emendasse a sua vida, e que eu pediria a Deus que lhe

perdoasse: e depois ele mesmo pediu que o baptizasse [sic].
(NOBREGA, 1988, p. 95)

Porque estes métodos mais tarde não resultaram no cumprimento de suas expectativas, principalmente por causa da resistência dos Tamoyos, uma segunda etapa viu-se adotada: a guerra santa, nomeada por Neves como o Exemplo. A carta de 8 de maio de 1558 retrata a plenitude da segunda fase do projeto de evangelização: “Este gentio é de qualidade que não se que por bem, senão por temor e sujeição, como se tem experimentado e por isso S.A. os quer ver todos convertidos mande-os sujeitar”. (LEITE, 1940, p. 77) Isto não quer dizer que o padre entregou a população à mercê dos bandeirantes; pelo contrário, agora admitia o uso militar para fins de submissão e adesão à Civilização pela catequese.

Para ambos os missionários a terra americana era o Paraíso terrestre, à semelhança do Éden, mas esquecida de Deus, que havia abandonado o ensinamento divino e que deveria ser retornada a Seu domínio, o que também significava o domínio da Igreja.

Para Las Casas, estar com os indígenas foi o combustível para a obra *Apologética historia*, com seus dois tomos e longos 248 capítulos, iniciada em 1527, depois do frade haver-se encarcerado em seu convento, após a tragédia de *Cumaná*.⁸ Nela, discorre principalmente ao longo dos 30 primeiros capítulos do primeiro volume, as novas terras e seus habitantes, através dos dados coletados, mas também foca nos elementos políticos econômicos e sociais dos grupos por ele analisados.

Contudo, como Hanke (1949, p. 7) afirma, devemos ser cautelosos acerca de seu escrito: “Aos defeitos e maus costumes dos indígenas nunca presta atenção, já que Las Casas confessa que seu propósito não é realçar estes elementos, senão em insistir sobre os aspectos favoráveis da vida destes pagãos”. Ainda assim, não se restringe e descreve algumas práticas “desagradáveis”, a fim de que não se imaginasse uma imagem idílica do cenário. O missionário não pretende uma análise

⁸ Outra experiência de Las Casas, o território de Cumaná contou com a presença de colonos espanhóis. A chegada do frade junto aos indígenas foi difícil, acompanhado por outros dois frades. Instalada a proposta que previa a convivência entre colonos e indígenas iniciaram-se os conflitos entre os grupos, levando à dispersão dos colonos para outras terras, mortes de indígenas e seus dois companheiros religiosos.

científica, mesmo porque não havia possibilidade de surgimento desta mentalidade à época e seu objetivo era o convencimento acerca da humanidade destes indígenas.

Em *Historia de las Índias*, sua teoria é bem fundamentada na filosofia grega considera as sociedades indígenas através de uma leitura ao pé da letra da *Política* de Aristóteles e, segundo Hanke (1949, p. 84), há uma estrutura delas em seis condições: 1 – trabalhadores que cultivem o solo; 2 – artífices para fazer o trabalho necessário à comunidade, 3 – guerreiros para defender a cidade de agressores e obrigar aqueles que não queiram obedecer às leis, 4 – homens ricos, 5 – sacerdotes para oferecer os sacrifícios, 6 – juízes.

E a partir dela é que ele fará ao longo uma centena de capítulos, traçar paralelos entre diversas práticas entre várias civilizações e as sociedades indígenas, tal como as formas de educação das crianças, a qualidade das oferendas aos deuses, que eram mais valiosas que a dos povos clássicos gregos, as maneiras de arquitetura das pirâmides, equiparáveis às egípcias.

O elemento comparativo e a concepção dos elementos de cultura também são semelhantes, de certa maneira, àquela empregada pelos primeiros antropólogos cientistas, inclusive, a pretensão de comparação a outros povos; este elemento não quer dizer que há povos mais desenvolvidos que outros, mas tem claro que existe uma separação entre civilizados e bárbaros, como uma espécie de infância da humanidade:

De estos ejemplos antiguos y modernos claramente parece no haber naciones en el mundo, por rudas e incultas, silvestres o bárbaras, groseras, fieras o bravas y casi brutales que sean, que no puedan ser persuadidas, traídas y reducidas a toda buena orden y policía y hacerse domésticas, mansas, tratables, si usare de industria y de arte y se llevare del aquel camino que es propio y natural a los hombres, mayormente (conviene a saber) por amor y mansedumbre, suavidad y alegría y se pretende solo aqueste fin. (LAS CASAS, 1556, cap. XLVIII.)

A política interna das etnias indígenas com quem frei Bartolomeu teve também foram por ele observadas. Suas obras não mostram de fato este elemento da vida nativa, mas de certo também foi analisada por ele. Suas propostas para uma maneira de colonização americana que não dispusesse de escravidão ou anúncio bárbaro do modo de vida espanhol mostram tal disposição. O projeto de colonização

colaborativo, pensado para *Cumaná* e executado em partes, leva em conta líderes indígenas como legítimos e capazes de governo.

Por fim, Las Casas carrega consigo a preocupação do fim destas civilizações, por causa do genocídio ali empregado, e demonstra sua preocupação na "Brevíssima Relação da destruição das Índias": "*Para la felicidad temporal y eterna de todos los numerosos pueblos del Nuevo Mundo, si no fueran destruídos antes que esa "Historia" sea terminada*". (LAS CASAS, 2008, p. 18)

Uma nova civilização

Tanto Nóbrega quanto Las Casas estão convencidos da via cristã para a realização da plenitude da humanidade, ainda que com os diferentes matizes já mencionados: Las Casas tem o indígena como autônomo enquanto Nóbrega precisa lapidá-lo com a civilização, pois ainda estaria bruto. Ou seja, era necessário evangelizar o indígena. Civilizá-lo também era ponto em comum, mas diferiam nas suas práticas.

Frei Bartolomeu fez duas experiências na tentativa de fundar um novo modelo de colonização de maneira adversa à que havia sido empregada pela Coroa espanhola até então. Primeiro, tentou uma comunidade agrária colaborativa entre colonos e indígenas em Cumaná (atual Venezuela), onde o projeto não excluiria os nativos, mas os integraria na atividade agrária. Losada levanta os pontos cardeais do projeto lascasiano: sociedade dividida na "família rústica" de Tomas More, com "pai de família" espanhol, de família honrada, com autorização para levar um indígena ou um casal de escravos casados, com administração municipal (prefeitura de anciãos cristãos e um indígena, antigo cacique), indulgência papal para crimes reparados com restituição, uma missão longa e, o mais curioso, uma regulamentação para os casamentos que:

[...] preconizaba el matrimonio entre españoles e indígenas, lo que resultaría en la formación de una nueva familia independiente como recompensa inmediata. Si el esposo fuera un hombre indígena, podría convertirse en un "hombre de familia" con los mismos derechos que el inmigrante español de la Península; además, el esclavo del otro sexo que se casó con un hombre o mujer indígena se convertiría ipso facto en una persona libre. (LOSADA, 1970, p. 130-134)

É notável o progresso do projeto imaginado por Las Casas, ainda que com as ressalvas atuais para a escravidão de outrem. Porém, tal projeto foi reformulado, centralizando as famílias em feitorias fortificadas e o convite aos indígenas seria feito com restituição por perdas e por promessa de paz, com a contrapartida de tornarem-se súditos de El-Rey, pagando impostos como qualquer outro cidadão. O plano foi um fracasso, já que colonos cobiçosos invadiram o projeto e a morte de alguns frades dominicanos por indígenas como vingança levaram à repressão do Estado contra os indígenas, que foi impiedosa, assim como uma posterior chacina dos frades por parte dos indígenas.

Apesar do primeiro fracasso, anos mais tarde frei Bartolomeu entra na complicada e perigosa *Tierra de Guerras* junto com frei Luis Cancer e convence os indígenas contra sua belicosidade, usando da diplomacia, oferecendo a promessa de que, se os indígenas aceitassem o domínio de El-Rey, teriam suas terras intocáveis para qualquer colono por dez anos, além de não serem passíveis de eles não serem capturados para a *encomienda*. Como apontou Losada, "Os caciques aqui descomendados recuperam todas as suas prerrogativas, se bem que estão amparados sob o manto imperial de Carlos V, na qualidade de imperador sobre muitos reis". (LOSADA. 1970, p. 215) Foi este sucesso o fato determinante para a promulgação das *Leyes Nuevas*, em 1542. O sucesso de Las Casas é resultado do abandono do perfil da colonização pacífica por meio do evangelismo para a diplomacia.

Nóbrega empreende outras táticas para a integração do indígena na área da colonização lusitana. Seus colégios, que serão o centro gravitacional deste projeto civilizacional, como o caso do colégio em São Vicente e o colégio da Bahia. Com a posterior adesão à política da guerra santa, as práticas se multiplicaram, fortalecendo o jugo dos bandeirantes sobre os nativos. Claro, a escravidão indígena era uma instituição na sociedade colonial portuguesa, mas os padres jesuítas, como já foi mencionado, pretendiam a evangelização destes, não a escravidão.

Havia outros métodos: os aldeamentos, que eram "sítios de moradia de indivíduos de uma ou de várias tribos, compulsoriamente deslocados, misturados, assentados e enquadrados por autoridades do governo metropolitano" (ALENCASTRO, 2000, p. 119); os cativeiros, que eram os indígenas capturados sob a

dinâmica da guerra justa, escravizados pelo resto da vida; os resgates, que parecem ter sido o primeiro molde de cativeiro do nativo, em que alguém era salvo por meio da troca de um índio cativo por outro da tribo.

Nóbrega está plasmado pelo ideal militar de preenchimento dos espaços vazios de Deus, pois “esta terra é nossa empresa, e o mais Gentio do mundo”. (NÓBREGA.1988, p. 82) Sua espiritualidade barroca preza muito pela manifestação sentimental (teatral) da via espiritual, com procissões, mortificações públicas e assídua frequência aos sacramentos, especialmente a Reconciliação e a Eucaristia. Esse sentimento militar dos inacianos será a marca dos aldeamentos impostos aos povos nativos.

O avanço das populações lusitanas sobre a costa americana não foi pacífico, pelo contrário foi responsável pela dizimação das populações litorâneas. Logo, percebe-se a não ação ostensiva dos jesuítas na colônia portuguesa, suas missões eram localizadas e havia necessidade de obter uma autorização real para as atividades missionárias, assim como aconteceu com os franciscanos que atuaram no Maranhão.

Segundo Alencastro, tal expansão encontrou grande resistência por parte de outros povos tupis e jês e estes, junto com os potiguares, tiveram grande notoriedade por seus assaltos sangrentos aos engenhos. (ALENCASTRO. 2000, p. 122) Logo, a solução foi trazida pelo reitor, pe. Luís da Fonseca:

Nem soíam ser vistos enquanto a fralda do mar esteve povoada com quem os moradores tinham paz e faziam suas fazendas. E por despovoarem, vieram estes que agora destroem a terra[...] não há outro remédio se não trazer outros índios contrários destes e amigos dos moradores. (ALENCASTRO. 2000, p. 122)

Daqui compreende-se o porquê dos aldeamentos e cativeiros de indígenas serem postos às margens das cidades: serviam para proteção dos colonos contra os indígenas. A carta do Superior dos jesuítas, em 1592, mostra que tal mentalidade se espalhara:

O único remédio deste Estado é haver muito gentio de paz posto em aldeias ao redor dos engenhos e fazendas, porque com isso haverá quem sirva e quem resista aos inimigos, assim franceses e ingleses,

como aimorés, que tanto mal têm feito e vão fazendo, e quem ponha freio aos negros da Guiné que são muitos e de só os índios se temem. [sic] (ALENCASTRO. 2000, p. 123)

Contudo, apesar dos conflitos travados na Bahia, foram os jesuítas a fazer o papel diplomático entre os Tamoyos e os colonos, assim como o caso particular de Nóbrega em favor do Carijós.

A educação era o carro chefe do projeto de Nóbrega, parecendo querer uma civilização do indígena por meio do exemplo entre iguais. Não à toa, os líderes indígenas enviavam um ou mais jovens homens para serem educados segundo o método jesuíta. São os casos relatados pelo próprio pe. Manoel:

Eu tinha dous meninos da terra para mandar a Vossa Reverendíssima, os quaes serão muito para a Companhia; sabem bem lêr e escrever, e cantar, e são cá pregadores, e não há cá mais que aprender, e mandava-os para aprenderem lá virtudes um anno e algum pouco de latim, para se ordenarem como tiverem idade, e folgará muito El-Rei muito de os vêr, por serem primícias desta terra. (NÓBREGA, 1988, p. 131)

Nesta capitania de S. Vicente o padre Leonardo Nunes fez o mesmo, ajuntou muitos meninos desta terrado Gentio, que se doutrinavam nesta casa, e estavam de mistura com alguns Irmãos, que elle recolheu nesta terra[...] foi me forçado, des que á esta capitania vim, a passar os meninos a uma povoação de seus paes, donde era a maior parte delles, e com elles passei alguns Irmãos e fizemos casa e igreja[...]Esta casa servia de doutrinar os filhos e os paes e mães, e outros alguns[...] daqui se visitam outros logares do Gentio, que estão ao redor. (NÓBREGA, 1988, 153)

A proposta de Nóbrega parecia carregar o desejo de que houvesse pregadores e anunciadores autóctones, que reduziria muito a necessidade de enviar novos missionários portugueses. Essa perspectiva poderia sanar muitos dos problemas que Nóbrega constantemente denunciava, além de estabelecer as bases para instalação de uma igreja que fosse o centro emanador da civilização, um sonho tipicamente barroco.

Conclusão

O ideal de Cristandade que foi cindido, que marcava profundamente o ideal de Las Casas e Nóbrega por causa da Reforma e da descoberta de novas terras, pretendia expandir a mensagem do Evangelho e com toda prioridade sobre qualquer projeto de civilização, ainda que aqueles elementos sejam complementares. Seu maior afã era trazer as almas que estariam perdidas na gentildade para Cristo, a fim de salvá-las e tal tarefa seria concretizada pela inserção nos costumes da Europa Ibérica. Contudo, o ideal de Las Casas pode ser associado à obra *Utopia*, de Thomas More já que a semelhança entre seu projeto e a obra política do anglo-saxão são muito semelhantes.

Se Las Casas e Nóbrega defendiam a liberdade indígena, um se punha como arauto da justiça porque exigia reparação, enquanto o outro se conteve em ser um soldado do *status quo*, já que o faz pelos meios que lhe estavam disponíveis. Las Casas era um utópico, enquanto Nóbrega era pragmático.

Seus ideais primordialmente centrados nos padrões da Cristandade ibérica não pensavam o problema da repressão cultural que se impunha sobre os nativos. Ainda que o estereótipo de barbarismo fora aplicado aos indígenas pelos dois missionários, ele foi encarado de duas diferentes maneiras de interpretação: Las Casas tinha o barbarismo como característica de quem estava fora das normas sociais europeias; Nóbrega tinha o indígena como um humano bestializado, esquecido de Deus e ludibriado pelo Demônio, incorrendo nos casos de antropofagia e incesto, algo abominável para a cultura do padre lusitano.

O silenciamento das vozes de quem eles pretendiam defender é também algo a se notar, entretanto, seria um desonesto anacronismo com os autores, dados os progressos dos quais nos apoiamos, desconsiderando que ambos lograram para a luta de direitos para esses povos que estavam sendo colonizados e massacrados. Nóbrega seguiu passos controversos sobre a liberdade dos indígenas, enquanto Las Casas levantou o tema do direito dos povos, além de alimentar a discussão sobre o Direito Internacional, com o germe lançado por Vitória.

O Estado não os ouviu plenamente pois as práticas de massacre e escravidão foram perpetuadas, resultando no maior genocídio da história; é notável que eles

tenham sido silenciados, posteriormente, inclusive pelos estudiosos e defensores das causas indigenistas, silêncio este que começa a ser superado.

Contudo, revisitar suas produções é necessário para que se possa pensar também as práticas que foram e são pensadas no que tange o contato interétnico e as políticas a serem pensadas para o presente, garantindo-lhes os direitos que lhes são historicamente negados além de iluminar os modelos de interações, de trocas e de diálogos com os povos originários.

Referências

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. **O Trato dos Viventes - Formação do Brasil no Atlântico Sul**. 1 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

BRUIT, Héctor Hernan. **Bratolomé de Las Casas e a simulação dos vencidos: ensaio sobre a conquista hispânica da América**. Campinas: UNICAMP; São Paulo: Iluminuras Ltda. 1995

CORDIVIOLA, Alfredo Adolfo; RODRIGUES, **Juan Pablo Martín. Bartolomé de las Casas: a pena contra a espada**. 2006. Dissertação (Mestrado em Letras) - Programa de Pós-Graduação em Letras, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2006. Disponível em: < <http://repositorio.ufpe.br/handle/123456789/7816>>. Acesso em: 7 jun 2019.

HANKE, Lewis. **Bartolomé de Las Casas. Pensador político, Historiador, Antropólogo**. La Habana: Ucar Garcia. 1949.

JOSAPHAT, OP, Frei Carlos. **Las Casas: todos os direitos para todos**. São Paulo: Edições Loyola. 2000

LAS CASAS, OP, Bartolomé. **O Paraíso destruído: a sangrenta história da conquista da América Espanhola**. Coleção Descobertas. 2ª ed. Porto Alegre: LP&M, 2008

_____. **Do único modo de atrair todos os povos à verdadeira religião**. São Paulo: Paulus. 2004

_____. **Apologetica historia**. [S.l.]: Fundación el Libro Total. 1556. Disponível em: <http://www.ellibrototal.com/ltotal/newltotal/?t=1&d=4072_4167_1_1_4072>. Acesso em: 19/12/2016.

LEITE, SJ, Serafim. **Novas cartas jesuíticas: de Nóbrega a Vieira**. Biblioteca Pedagógica Brasileira. Série 5ª, Coleção Brasileira; v. 194. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1940

LOSADA, Angel. **Fray Bartolomé de Las Casas a la luz de la moderna crítica histórica**. Madrid: Editorial Tecnos. 1970.

MACIEL, Lizete Shizue Bomura; NETO, Alexandre Shigunov. O ensino jesuítico no período colonial brasileiro: algumas discussões. **Educar**. v. 1, n. 31. pg 169-189,

Curitiba: Editora UFPR. 2008. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/er/n31/n31a11.pdf>> . Acessado em: 2/6/2019.

NEVES, Luis Felipe Baêta. **O Combate dos Soldados de Cristo nas Terra dos Papagaios: Colonialismo e repressão cultural**. Rio de Janeiro: Forense – Universitária, 1978.

NÓBREGA, SJ, Manoel da. **Cartas do Brasil: 1549-1560**. Coleção Reconquistando o Brasil. Série 2^a. v. 147. Belo Horizonte: Itatiaia Ltda. 1988

SILVA, Cristhian Teófilo da. Relatos de um certo ocidente: o indigenismo como orientalismo à americana. **Revista de Estudos e Pesquisas sobre as Américas**, Brasília, v. 3, n. 1, p. 12-28, jan./jun. 2009. Disponível em: <http://repositorio.unb.br/bitstream/10482/9594/1/ARTIGO_RelatosCertoOcidente.pdf> Acesso em 07 jun 2019.

SILVA, Lucas Duarte. A Escola de Salamanca: entre o medievo e a modernidade. **Seara Filosófica**. v. 1. n. 6, inverno, 2013. Pg. 76-84. Disponível em: <<https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/searafilosofica/article/view/2566/2359>>. Acesso em: 20/6/2019.

SOUZA, Itamar. **Bartolomeu de Las Casas: Um contestador da colonização espanhola na América**. Brasília: Rumos. 1994.

TAYLOR, Charles. **Uma era secular**. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2010.

Recebido em: 08/10/2020

Aprovado em: 20/11/2020

GÊNERO, MEDIAÇÃO E SANTIDADE NAS CANTIGAS DE SANTA MARIA (SÉCULO XIII)

GENDER, MEDIATION AND HOLINESS IN "CANTIGAS DE SANTA MARIA" (13TH CENTURY)

Isabela Garcez Moura de Santana¹
(LETHAM-UFBA)

Resumo: As Cantigas galego-portuguesas fazem parte da lírica sacra medieval. As Cantigas de Santa Maria são um conjunto de quatrocentas e vinte e sete composições escritas em galego-português, língua primordial da lírica culta em Castela do século XIII. São cantigas que tratam de questões de sua época, especialmente sobre os costumes, grupos sociais, religiões, milagres atribuídos a Virgem Maria e louvores dedicados a ela. Estas questões estavam direcionadas a servirem de modelos de condutas a serem seguidos, centralizando-se em uma figura literária bíblica, apropriada pelos textos medievais, embora sua presença seja quase atemporal para o sistema de valores cristãos. Dito isto, este trabalho analisa de que maneira os modelos de condutas contidos na

Abstract: The Galician-Portuguese songs are part of the medieval sacred lyric. *The Cantigas de Santa Maria* are a set of four hundred and twenty-seven compositions written in Galician-Portuguese, primordial language of the lyrical culture in Castile on the thirteenth century. These are songs that deal with issues of their time, especially about their customs, social groups, religion, miracles assigned to the Virgin Mary and praises dedicated to her. These questions were directed to serve as role models to be followed, centering on a biblical literary figure appropriated by medieval texts, although their presence is almost timeless for the Christian value system. That said, this undergraduate thesis analyzes how the models of conduct contained in the documentation were influ-

¹ Originalmente, esse artigo baseou-se na monografia apresentada ao Departamento de História da Universidade Federal da Bahia, para obtenção da graduação em História, sob a orientação do Prof. Dr. Marcelo Pereira Lima. Tal monografia foi financiada pelo PIBIC-UFBA. E-mail: garcezisabela@gmail.com

documentação foram influenciados por diferentes marcadores sociais, sobretudo pelas diretrizes de gênero. Para isso, discutiremos como e porque algumas Cantigas de Santa Maria representam a mediação entre o mundo social e sobrenatural.

enced by different social markers, especially by the gender guidelines. Therefore, we will discuss how and why some of the *Cantigas de Santa Maria* represent the mediation between the social and the supernatural world.

Palavras-chave: Idade Média, Cantigas de Santa Maria, Gênero, Castela, Afonso X

Keywords: Middle Ages, Cantigas de Santa Maria, Gender, Afonso X

Introdução

Este trabalho limita-se à análise de como Santa Maria, a figura feminina considerada mais excelsa no culto cristão, foi representada como uma espécie de árbitra ou mediadora nas cantigas de lírica sacra medieval, especialmente nas Cantigas de Santa Maria. Para essa documentação, esta figura hagiográfica feminina ditava, direta ou indiretamente, regras e modelos de condutas daquela sociedade castelhana medieval. Interessa-nos os discursos produzidos sobre a santidade por meio da análise dos poemas estritos, dos rótulos e representações iconográficas. As cantigas, como dimensão textual, vinham acompanhadas de rótulos e iconografias que compartilham uma complexa relação entre si.

As Cantigas são, em certa medida, o maior conjunto de poemas, iconografias e rótulos medievais redigidos na língua galego-portuguesa, porém ainda são pouco estudadas na perspectiva dos Estudos de Gênero e História das Mulheres. Utilizar a categoria gênero como instrumento de análise ajuda a suprir essa lacuna historiográfica presente no campo da História, uma vez que se pode ressaltar a relevância da figura feminina da Santa Maria e o que ela representou efetivamente em uma época de consolidação do Reino de Castela.

É válido salientar que este conjunto de obras foi produzido na corte literária afonsina do reino de Castela entre 1252-1284. Afonso X, rei de Castela e Leão durante este período, foi tido como impulsionador de numerosas áreas do saber na península Ibérica. Quando se diz respeito às Cantigas de Santa Maria,² sua figura de rei funcionou politicamente para delegar tarefas aos cancioneiros de Castela, o que não

² A partir deste ponto, utilizarei CSM como referência às Cantigas de Santa Maria.

deixa espaço para dúvidas de que ele não participa efetivamente de toda a confecção das CSM, apesar de subsidiar política, religiosa e materialmente toda sua produção.

As Cantigas representam uma parcela da cultura ibero-europeia medieval. Elas foram feitas para serem cantadas no âmbito da Corte e das vilas. Essa obra está dividida em quatro códices, todos procedentes da Corte de Afonso X. São eles: Códice Rico, Códice Toledano, Códice Escorial e Códice de Florença. As duas cantigas selecionadas, que foram analisadas neste trabalho, fazem parte do Códice Rico, códice este que foi impresso e compilado por Walter Mettmann.³ Todavia, a versão que utilizamos foi a edição digitalizada pelo site *Cantigas de Santa Maria for Singers*.⁴

A maioria das Cantigas se refere à Virgem Maria e seus respectivos milagres, entretanto, observam-se claramente, para além das análises correntes, representações culturais de uma época com costumes distintos dos nossos que demonstram como as mulheres e os homens eram tratados ou vistos socialmente. Isto determina, de certa maneira, um balizamento simbólico dos comportamentos sociais, tendo suas diretrizes fixadas pela figura literária feminina de Santa Maria.

Através dos diversos conteúdos presentes nas Cantigas, é possível extrair um retrato dinâmico dos mencionados comportamentos sociais. Por exemplo, há referências de como as mães deveriam se portar na educação de seus filhos e filhas, comportamentos matrimoniais, repúdio às transgressões sexuais, obrigações devocionais, entre outros. Esse modelo de comportamento foi idealizado pelos cancioneiros medievais, cuja composição, vale dizer, era formado por um grupo da corte literária de Afonso X estritamente composta por homens. Em grande medida, as Cantigas, além de louvar a Virgem Maria, tinham o propósito de moralizar a sociedade como também influenciá-la politicamente, introduzindo determinados padrões normativos e apontando o caminho cristão para a salvação.

É interessante observar que a Idade Média produziu dicotomias de gênero muito complexas, uma vez que eleva à imagem da Virgem Maria e ressalta a vontade dela, sempre vista como excelsa, mostrando o caminho cristão para a salvação em

³Professor titular de filologia românica na Universidade de Münster até o ano de 1991. Cf. METTMANN, W. Afonso X, O Sábio: Cantigas de Santa Maria, v. I-IV, Coimbra, **Acta Universitatis Cnibrigensis**, 1959-1972.

⁴**Cantigas de Santa Maria for Singers**. Disponível em: <<http://www.cantigasdesantamaria.com>> Acessado em 17 de julho de 2019.

uma sociedade marcada em grande medida pela misoginia e valores patriarcais. É neste mesmo complexo período histórico repleto de dicotomias que se encontram as causas e procedimentos para superá-las, visto que em muitas obras galego-portuguesas, sobretudo nas CSM,⁵ através de análise iconográfica medieval do conjunto de obras, é possível perceber que as próprias mulheres também seriam um sujeito nas literaturas.

Em suma, as mulheres medievais eram vistas paradoxalmente como fontes de pecado e manancial de virtudes. E isso emerge em um dos poucos exemplos literários hispânicos sobre o tema. De certo, o caráter marginalizado das mulheres, sujeitas às numerosas formas de desigualdade e opressão, não deve confundir sua relevância ao longo da História, uma vez que, se olharmos minuciosamente ao longo dos séculos, sobretudo entre os séculos XIII ao XVI, encontraremos, em grande medida, uma gama histórica que nos dê respaldo para utilizar os Estudos de Gênero bem como alguns ramos da História das Mulheres.

Seja como for, o eixo de investigação, além de abraçar a possibilidade de viabilizar os Estudos de Gênero e História das Mulheres, pretende contribuir sem dúvida para ampliar a visibilidade ao campo da História Medieval, através deste conjunto de obras aqui analisadas, que possui múltiplas possibilidades de análise.

1. Gênero e santidade: considerações teóricas e metodológicas

1.1. Da História das Mulheres aos Estudos de Gênero

A pretensão de se pensar em História das Mulheres e Estudos de Gênero é também tornar as mulheres como sujeitos legítimos de investigação. Segundo Guacira Lopes Louro,⁶ elas foram ocultadas ou marginalizadas na produção científica tradicional. A partir de certas perspectivas, algumas estudiosas denunciaram lacunas historiográficas, destacaram críticas de interpretação de teorias validadas, buscando, desta maneira, incorporar as mulheres, e, por conseguinte, as relações de gênero nos seus estudos. Utilizar a categoria gênero neste trabalho foi uma mola propulsora para desenvolver o eixo de investigação aqui trabalhado. Entende-se que o gênero é

⁵ Como este trabalho de conclusão consiste na análise sistemática de duas cantigas selecionadas, estas estarão em anexo em versões em galego-português medieval e português contemporâneo.

⁶ LOURO, Guacira Lopes. **Gênero, sexualidade e educação. Uma perspectiva pós-estruturalista**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2003, p. 147.

uma categoria que age direta ou indiretamente em cada sociedade. A utilização da mesma não implica em tratar apenas da figura feminina.

A definição de gênero proposta pela historiadora estadunidense feminista Joan Scott repousa em duas partes e diversos subconjuntos, que estão inter-relacionados, mas devem ser analiticamente diferenciados.⁷ Scott, ao incluir o poder em sua discussão e ao afirmar que o gênero é um elemento constitutivo de relações sociais baseadas nas diferenças *percebidas* entre os sexos, aponta a necessidade de desnaturalizar as categorias homem e mulher. O gênero fornece um meio de decodificar o significado e de compreender as complexas conexões entre várias formas de interação humana. "Homem" e "mulher" são, ao mesmo tempo, categorias vazias e transbordantes. Vazias, porque não têm nenhum significado último, transcendente. Transbordantes, porque mesmo quando parecem estar fixadas, ainda contêm dentro delas definições alternativas, negadas ou suprimidas.⁸

Pelo fato de serem historicamente constituídas, a autora incorpora uma dimensão foucaultiana. Para ela, as mudanças na organização das relações sociais correspondem a mudanças nas representações de poder, todavia, esta mudança não é unidirecional. O gênero, por ser um elemento constitutivo das relações sociais baseadas nas diferenças *percebidas*, como dito acima, implica quatro elementos que estão inter-relacionados: os símbolos que estão culturalmente disponíveis e que evocam representações simbólicas (que muitas vezes são contraditórias), como, por exemplo, a invocação de Maria e Eva como símbolos dicotômicos de mulher, na tradição cristã ocidental. Os conceitos normativos seria o segundo elemento, pois expressariam as interpretações dos significados dos símbolos e estão presentes nas doutrinas religiosas, educativas, científicas, jurídicas etc. Em terceiro, teríamos as instituições e a organização social, algo que nos ajudaria a descortinar o caráter do debate que nos levaria a questionar a permanência intemporal na representação binária do gênero. Por fim, temos o quarto elemento ressaltado pela visão scottiana: a identidade subjetiva.⁹ Com essa definição, a historiadora postula que se deve partir de con-

⁷ SCOTT, Joan Wallach. Gênero: uma categoria útil para análise histórica. **Educação & Realidade**, v.20, nº 2, 1995, p. 86.

⁸ SCOTT, Op. Cit., p. 93.

⁹ SCOTT, Joan Wallach. Gênero: uma categoria útil para análise histórica. **Educação & Realidade**, v.20, nº 2, 1995, p. 86-87.

ceitos e metodologias novas que sejam capazes de questionar as ideias centralizadas e unificadoras provenientes da corrente iluminista, e preconiza, em grande medida, que as hipóteses levantadas por Michel Foucault acerca de saber e poder possam ser de grande utilidade para se pensar a categoria gênero.

Por que é necessário e pertinente contemplar os Estudos de Gênero? Guacira Lopes Louro, em sua obra *Gênero, Sexualidade e Educação*, afirma que o feminismo da segunda onda, que se inicia no final da década de 1960, suscitou, além de preocupações sociais e políticas, a emergência de construções propriamente teóricas. Nelas, se encaixaria o pensamento da historiadora estadunidense Joan Scott, travando o debate entre estudiosas e militantes, de um lado, e, de outro, suas críticas e críticos.

Algumas historiadoras problematizaram a visão postulada por Joan Scott sobre o gênero. É o caso da historiadora Louise Tilly, que vai definir a História das Mulheres como a ciência das mulheres no tempo, adaptando que foi dito por Marc Bloch, que definiu a História como ciência dos homens no tempo.¹⁰ Tilly considera que os métodos da História Social são os mais apropriados para desenvolvimento de categorias de análise e dos questionamentos de fundo teórico. Numa perspectiva mais realista e sociológica que a de Scott, segundo ela, é necessária a proposição de uma História Social que respeite a iniciativa humana, mas não negligencie as determinações sociais, como fez muitos exemplos de História Social das Mulheres.¹¹

Outra autora, Eleni Varikas, discorre sobre o desacordo Tilly-Scott. Ela discute a historicidade do gênero como um princípio organizador da política, do ordenamento da diversidade humana baseada em dois grupos sociais constituídos hierarquicamente e de forma autoritária. Varikas se mantém cética quando se diz respeito ao potencial da desconstrução para elaborar uma visão não determinista da história, e, mais ainda, uma visão das mulheres como sujeitos da história, conciliando as subjetividades e os processos de significação e as experiências, rompendo os excessos das visões pós-modernas, realistas e descritivas.¹²

¹⁰ BLOCH, Marc. **Apologia da História ou o ofício do Historiador**, Rio de Janeiro, RJ, Editora Zahar, 2002, p. 55.

¹¹ TILLY, Louise. Gênero, História das Mulheres e História Social. **Cadernos Pagu**, v. 3, 1994, p. 40-42.

¹² VARIKAS, Eleni. Gênero, experiências e subjetividade: a propósito do desacordo Tilly-Scott. **Cadernos Pagu**, v. 3, 1994, p. 63-84.

Segundo Lia Zanotta Machado, os Estudos de Gênero ajudaram a quebrar antigos paradigmas do que é a mulher e do que é o homem, rompendo com o determinismo unilateral do biológico sobre o sexo:

Entendo que o dilema insolúvel da igualdade/diferença que, por tanto tempo, dividiu e, em certo sentido, ainda divide o campo feminista e os estudos de gênero é presa e armadilha desta mesma dicotomia. O dilema do pensamento ocidental, a partir do qual foram criados os saberes disciplinares das humanidades e das ciências exatas, é que a **cultura** está para o **masculino** assim como o **feminino** está para a **natureza** e que a noção de **identidade** está para o **masculino** assim como a **diferença** está para o **feminino**. Acrescente-se que as dicotomias no pensamento ocidental tendem a ser uni direcionadas em termos de hierarquia de valor, e teremos que o masculino estará associado com quaisquer termos que estejam na posição superior. Depois de reveladas estas construções simbólicas, no interior mesmo dos estudos de gênero, passou-se a desconstruí-las. (Grifos da autora).¹³

Desta forma, sendo norteadada pela obra de Scott, que abraça o viés pós-estruturalista, mas sem deixar de lado as contribuições de Tilly, Varikas e Zanotta Machado, priorizamos a investigação dos símbolos e significados construídos sobre a base da percepção da diferença sexual e de gênero. Pretende-se compreender o universo discursivo, incluindo as relações sociais estilizadas entre homens e mulheres. Temos, portanto, usando a referência analítica da perspectiva do gênero, a possibilidade de nos aprofundar nos sentidos construídos sobre o masculino e o feminino, desconstruindo que "homens" e "mulheres" não são categorias fixas, dadas de antemão.

1.2. Gênero e Idade Média

Até o fim da década de 90, como destaca Andréia Frazão,¹⁴ havia poucos doutores especializados em Idade Média atuando nas instituições de ensino superior no Brasil, sendo raros os títulos acerca do medievo publicados por editoras brasileiras, não circulavam periódicos nacionais especializados especificamente no medievismo, as bibliotecas universitárias praticamente não possuíam em seus acervos pe-

¹³ ZANOTTA MACHADO, Lia. Gênero: Um novo paradigma? **Cadernos Pagu**, v. 11, 1998, p. 111.

¹⁴ Professora Titular do Instituto de História da UFRJ, atuando no curso de graduação em História e no Programa de Pós-Graduação em História Comparada. Faz parte da coordenação do Programa de Estudos Medievais (PEM) da UFRJ.

riódicos e existiam poucos livros que abarcassem temáticas medievais. Contudo, este quadro começa a ser alterado, lentamente, no início dos anos 90, quando os estudos medievais ampliam a visibilidade nos cenários acadêmicos do Brasil. Segundo a mesma historiadora medievalista Andréia Frazão, isso pode ser compreendido através de dois fatores: os principais órgãos de fomento no Brasil, CNPq e CAPES, começaram a conceder bolsas e auxílios para os interessados em investigar sobre a Idade Média, e diversas revistas acadêmicas abriam espaço para publicação de artigos sobre o medievo.¹⁵

Ademais, nos últimos dezesseis anos, entre 1990-2006, os estudos medievais obtiveram um grande salto qualitativo e quantitativo no Brasil. No entanto, há um uso ainda lacônico e limitado da categoria gênero nos trabalhos do âmbito da História Medieval no Brasil.¹⁶Muitos textos e artigos sobre História Medieval produzidos no território brasileiro utilizam o termo gênero, mas o fazem como sinônimo de sexo ou de mulher, nos sentidos naturalizados dos termos. Existe, também, segundo Frazão, um vasto número de pesquisas e publicações no âmbito da História das Mulheres na Idade Média, mas elas não se utilizam do termo gênero de forma complexa, relacional e relativa. Não obstante, é possível afirmar que o uso da categoria/conceito gênero se ampliou nestes últimos anos, sobretudo nos países anglo-saxões. Como aponta a própria Andréia Frazão, tradicionalmente, o termo gênero tem sido pensando de duas formas centrais:

(...) como um conceito, definindo-o como as relações sociais entre homens e mulheres ou, como as diferenças culturais sobre o que é considerado feminino ou masculino, mas assentadas nas diferenças biológicas e pautado no paradigma iluminista; como uma categoria de análise sem uma "essência fixada", variando no espaço-tempo, fundamentada no pós-modernismo.¹⁷

A utilização ainda recente e também restrita é complementada, em alguns casos, pela carência de rigor teórico e metodológico do uso da categoria gênero nes-

¹⁵ FRAZÃO DA SILVA, A.C. L. Reflexões sobre o uso da categoria gênero nos estudos de História Medieval no Brasil (1990-2003). **Caderno Espaço Feminino**, v. 11, n. 14, 2004, p. 88.

¹⁶FRAZÃO DA SILVA, A.C. L. Reflexões sobre os estudos de história medieval no Brasil. In: **Jornadas de Historia de las mujeres, 8, Congreso Iberoamericano de estudios de genero, 3, 2006**. Villa Giardino, 25 a 28 de outubro de 2006. Diferencia, desigualdad: construimos en la diversidad . Atas... Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba, 2006 (CD-ROM), p. 1-6.

¹⁷FRAZÃO DA SILVA, A. C. L, Op. Cit., p.2.

tes trabalhos de Idade Média no Brasil. Para Frazão, a forma de combater isto seria ler criticamente o que já foi produzido e buscar, conseqüentemente, um aprofundamento mais amplo no sentido teórico e metodológico através de novas abordagens, da experimentação de diferentes técnicas de análise de documentos e de diálogos com especialistas, dentre outros fatores.¹⁸

Frazão interpela o desinteresse afincado nos historiadores brasileiros dedicados ao estudo da Idade Média sobre a aplicação da categoria gênero e, prontamente, esclarece que isso se dá pelo próprio caráter ainda marginal do campo historiográfico, a despeito do crescimento dos estudos medievais em muitas universidades do país, sobretudo nas privadas ou públicas. Mantêm-se os velhos argumentos de que no Brasil não houve Idade Média, ou que não haveria documentação e bibliografia disponíveis para a realização de pesquisas de qualidade acadêmica. Neste caso, muitos historiadores desqualificam as pesquisas desenvolvidas sobre o medievo no Brasil e acabam optando por outros períodos históricos.¹⁹

Para Andréia Frazão, os Estudos de Gênero ainda estão associados no senso comum e no meio acadêmico aos movimentos de feministas e de homossexuais e, por isso, equivocadamente, não são vistos como uma opção teórica, além de muitos confundirem os Estudos de Gênero com a História das Mulheres, o que leva à restrição da escolha de objetos.²⁰ Em congruência com isto, ela destaca também a enraizada influência dos medievalistas franceses nas produções brasileiras. Grande parte dos trabalhos desenvolvidos no Brasil finca suas reflexões em obras como as de George Duby, *O cavaleiro, a mulher e o padre*, *Idade Média*, *Idade dos homens*, *Eva e os pais*, *Heloísa*, *Isolda*, entre outros. Estes estudos, segundo ela, não contemplam as categorias de mulher e homem culturalmente construídas e acabam privilegiando a investigação das mulheres e do feminino em abordagens generalizantes e descritivas, o que é rejeitado pelos Estudos de Gênero. Ainda segundo a historiadora, os Estudos de Gênero de matriz pós-modernista não receberam amplo acolhimento, pois os

¹⁸FRAZÃO DA SILVA, A. C. L., Op. Cit., p.1.

¹⁹FRAZÃO DA SILVA, A. C. L. Reflexões... (2006). Op. Cit., p. 5.

²⁰ Idem.

medievalistas franceses limitaram-se a trabalhos que concernem, sobretudo, a História da Mulher como um campo da História Social ou da História do Imaginário.²¹

Os dados que foram levantados por Frazão afirmam a relevância da consolidação de núcleos de pesquisas que estimulam, essencialmente, o diálogo e o aprofundamento das reflexões teórico-metodológicas, motivando a produção acadêmica no âmbito dos Estudos de Gênero e História das Mulheres. Ela propõe alternativas que promovam atividades de divulgação, palestras, minicursos, participação efetiva dos pesquisadores como comunicadores em eventos sobre o Medieval e Gênero. Há um vasto campo para os estudos medievais no Brasil e o uso da categoria gênero poderá modificar significativamente as pesquisas, possibilitando que essa lacuna historiográfica e teórico-metodológica seja preenchida.

Durante o período medieval, os homens e as mulheres partilhavam de visões de mundo sobre o masculino e o feminino, ora aproximando-se, ora diferenciando-se historicamente. Em se tratando das visões sobre o feminino, era comum a associação com os aspectos naturalizados, porque as mulheres eram culpabilizadas, tinham posições consideradas secundárias e complementares aos homens e ao masculino. A historiadora francesa Christiane Klapisch-Zuber destaca questões pertinentes no seu texto intitulado *Masculino/feminino*,²² inserido na obra de Jacques Le Goff e Jean-Claude Schmitt. Seguindo a ótica da autora, pode-se perguntar: nada mudou durante dois mil anos? O pensamento continua o mesmo? Segundo ela, um dos aspectos importantes que deveria interessar o historiador é o de se preocupar com as definições de masculino/feminino que foram produzidas por certa sociedade e questionar quais foram os suportes intelectuais que sustentam estas representações, evidenciando que essa sociedade inseriu, em certa medida, o sonho da dominação de um sexo sobre o outro.²³

Sem dúvida, a Idade Média cristã coloca comumente as categorias do feminino e masculino como um instrumento conceitual de poder no seio de sua reflexão antropológica, considerando o que é válido e legítimo para a constituição da ordem

²¹ Idem, *Ibidem*.

²² KLAPISCH-ZUBER, Christine. "Masculino/feminino". In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. São Paulo: Imprensa Oficial de São Paulo/EDUSC, 2002, v. 2, p. 137-150.

²³ KAPLISH-ZUBER, Christine. Op. Cit., p. 137.

social. No medievo, é interessante notar que dificilmente se concebe ordem sem hierarquia. Há uma polaridade e superposição hierarquizada do sujeito homem e mulher, uma classificação binária, branca e por sua vez ocidental, gerando uma interdependência vertical entre categorias, resultando, assim, em uma imagem inferior e negativa do feminino em relação ao masculino.²⁴

Assim, enfatizando as perspectivas essencialistas medievais, para Klapish-Zuber:

O homem é unidade, o masculino, unívoco. A mulher é ao mesmo tempo Eva e Maria, pecadora e redentora, megera conjugal e dama cortesã. Dentre estas facetas, o feminino não escolhe, justapõe. Assim ele se furta obstinadamente a buscar sua natureza própria, que depende do espiritual, miseravelmente medido, e do corporal, no qual foi logo encerrado.²⁵

Em parte, podemos inferir que um sistema simbólico determina as posições relativas do masculino e do feminino, cujos papéis não podem ser modificados sem que se questione a ordem do mundo à qual eles se referem. Como foi apontado anteriormente, em virtude de ser difícil conceber no medievo ordem sem hierarquia, é quase inevitável não se perceber a evocação de valores que estão ligados com a posição do masculino como referência ou padrão. Por ser um discurso medieval hegemônico, que atua a favor da separação e diferenciação da posição feminina ante à masculina, torna-se, assim, quase impossível negligenciar a historicidade da misoginia tão particular àquela época. Entretanto, há múltiplas formas de viver e representar os homens, as mulheres, o masculino e o feminino, as masculinidades e feminilidades. Isso será explorado no nosso trabalho.

Retomando a postulação feita por Joan W. Scott no item 1.1., é como se essas posições normativas fossem o produto do consenso social e não do conflito. O grande desafio da nova pesquisa histórica, utilizando o gênero como categoria útil de análise, como diria a própria autora, é tentar implodir essa noção de fixidez e descobrir a natureza do debate ou da repressão que leva a aparência de uma permanência intemporal na representação binária do gênero.²⁶

²⁴ Idem, *Ibidem*.

²⁵ KAPLISH-ZUBER, Christine. Op. Cit., p. 149.

²⁶ SCOTT, Joan Wallach. Op. Cit., p. 87.

1.3. Santidade e Gênero

O século XIII foi marcado por uma crescente legitimação de santidade feminina. Entretanto, isso não se deu de forma autônoma. Em grande medida, deve-se a diversas ações eclesásticas e seculares que visavam dirigir, precisar e regradar as distintas formas da experiência religiosa feminina, nos levando a considerar que a vida religiosa feminina ideal para os homens da Igreja deveria ser evidenciada pela vida comunitária, a castidade, a rígida separação dos homens, fossem estes religiosos, clérigos ou leigos, pela reclusão e também pelo silêncio.²⁷ Podemos inferir, desta maneira, que a santidade envolve a participação de diferentes grupos e instituições que atuam politicamente na defesa de seus próprios interesses.

Vale salientar que, apesar de já existirem reflexões acadêmicas sobre os símbolos na Idade Média, os trabalhos acabam se restringindo em sua grande maioria aos estudos teológicos e filosóficos, ou à análise emblemática.²⁸ A definição de símbolo que priorizamos é a mesma que fora adotada por Andréia Frazão, em sua pesquisa *A vida de Santa Ória e o monacato feminino em La Rioja no século XIII: uma análise a partir da categoria gênero*, e também pela historiadora Joan Scott. Usando a perspectiva de Michel Pastoureau, Frazão aponta que o símbolo é algo que “tem por significado não uma pessoa física, mas uma entidade abstrata, uma ideia, uma noção, um conceito”.²⁹

Baseando-se na perspectiva de Joan Scott, para Andréia Frazão, o gênero é um saber que atravessa a composição dos textos hagiográficos, a veneração de determinados personagens e os critérios para considerar uma pessoa como santa na Idade Média. Os sentidos particulares desta época são atravessados por saberes que concebem a diferença sexual como uma distinção entre homens e mulheres, pautada na hierarquização entre eles.³⁰

²⁷ FRAZÃO DA SILVA, A. C. L. Os símbolos na Vida de Santa Ória de Gonzalo de Berceo: uma leitura histórica a partir da categoria gênero, In: RODRÍGUEZ, Gerardo. **Cuestiones de historia medieval**. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Selectus, v. 2, 2011, p. 92.

²⁸ Idem.

²⁹PASTOUREAU, Michel. Símbolo, In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**, Bauru, SP, EDUSC, 2002, p. 496-510.

³⁰LIMA, Marcelo Pereira; FRAZÃO DA SILVA, Andréia C. L. Fazendo gênero na medievalística: entrevista com Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva. **Veredas da História, [online]**, v. 9, nº 2, 2016, p. 141-142.

Como é postulado por ela, o historiador ou a historiadora, que realizam pesquisas no campo dos Estudos de Gênero, precisam compreender que não existe um sujeito neutro, nem universal. A concepção de um sujeito autônomo é uma preposição da teoria liberal contemporânea e não se aplica a períodos extemporâneos a ela. Ou seja, ao se pesquisar o medieval, é necessário entender a organização social, os aspectos que estão inseridos neste momento, tais como os símbolos, os significados, o gênero e a santidade. Os sujeitos que viveram no período medieval deixaram vestígios que não podem ser vistos de forma neutra, mas socialmente instituídos, visto que mantinham relações de poder entre si e constituíam os saberes, firmando raízes no que legaram socialmente.³¹

O campo dos estudos hagiográficos é o estudo crítico de distintos aspectos ligados ao culto dos considerados dignos de alguma veneração.³² Tudo isso traz ampla relevância quando falamos de Medieval. Isto porque, as CSM, textos literários de cunho hagiográfico, providas com imagens, rótulos e vinhetas, compartilham intensa relação com a dimensão textual (os poemas), seja no campo político, religioso, jurídico, institucional e pelas diretrizes de gênero. Ou seja, podemos inferir que, em certa medida, as CSM atravessam e são atravessadas pelo gênero, sem deixar de se (des)articular com outros marcadores sociais. Sendo esta composição um texto hagiográfico, pretende-se investigar as narrativas marianas a partir das lentes proporcionadas pelos Estudos de Gênero. Mais adiante, no item de análise de duas cantigas, veremos com mais clareza as relações que os poemas e nas imagens possuíam com os rótulos, demonstrando como elas se complementam entre si.

2. As Cantigas de Santa Maria: Contextos de produção

2.1. A lírica sacra medieval Ibérica

As CSM são textos literários, de cunho hagiográfico, compostos por poemas, rótulos, imagens que compartilham diversas e complexas relações entre si. As cantigas dedicadas a louvores, milagres e adoração fazem parte da lírica sacra medieval. As CSM, em essencial, têm estas características dedicadas à figura da Virgem Maria.

³¹LIMA, Marcelo Pereira; FRAZÃO DA SILVA, Andréia C. L. Op. Cit., p. 144.

³²FRAZÃO DA SILVA, A. C. L. Propostas para estudos em perspectiva comparada. **Revista de História e Estudos Culturais**, Vol. 12, Ano XII, nº 1, 2015, p. 1-21.

Porém, no final do conjunto de obras, aparecem algumas cantigas de festas do calendário cristão, datas comemorativas de episódios da vida de Santa Maria ou do seu filho. Contudo, a estruturação das cantigas obedece a uma configuração regular, uma vez que as cantigas de louvor ocupam sempre as dezenas, enquanto as de milagre têm números terminados pelas unidades de um a nove.³³

Jean Claude Schmitt, em sua obra *O corpo das imagens* (2007), analisa a arte em sua especificidade e na relação dinâmica com a sociedade que a produziu.³⁴ A imagem medieval, portanto, é coerente e pautada na identidade da sociedade a qual ela pertence, sabendo que a diferença primordial entre a imagem medieval e a imagem contemporânea é que a noção medieval se inscreve num contexto cultural e ideológico bem diferente do nosso.³⁵ Schmitt utiliza termo *imago*, definindo-o como uma expressão visual de algo real, simbólico e também imaginário. Para isso, se considerava referências materiais já existentes, bem como construções que ali eram formadas e preenchia o sentido das narrativas medievais.³⁶

Essas imagens, produzidas na Idade Média, têm suas complexidades associadas à riqueza de sentido.³⁷ Entender a imagem medieval equivale a identificar um quadro de relações intrínsecas à própria imagem em si com o seu contexto, tecendo análises da forma e conteúdo, sem deixar, portanto, de investigar o conjunto de realidades sociais e práticas que lhe estão associadas para determinar os significados.³⁸ As imagens, que são de extrema importância nas interações sociais, nos remetem ao contexto histórico e social da época em que foram concebidas. Elas ajudam a constituir um acervo histórico importante para o conhecimento e entendimento do medievo.

³³SILVA, A. R.. Apontamentos sobre as Cantigas de Santa Maria de D. Afonso X. **Humanidades em Diálogo** (Impresso), v. 7, 2016, p. 121.

³⁴ SCHMITT, Jean-Claude. **O corpo das imagens**, São Paulo: EDUSC, 2007, p. 33.

³⁵SCHMITT, Jean-Claude. Op. Cit., p. 12-13.

³⁶ Idem.

³⁷ Idem Ibidem.

³⁸ RAMÔA, Joana. BASCHET, Jérôme. L'iconographie médiévale – Recensão crítica. **Revista de História da Arte**, n.º 7, 2009, p. 196.

2.2. A lírica Afonsina

Entre 1220 e 1240, a produção poético-musical na língua lírica galego-portuguesa acelerou-se de modo ascendente. Este aumento pode ser levado em consideração acerca da quantidade de trovadores exercendo esta função neste período, além da maior produção de alguns deles, que fizeram prosperar a canção trovadoresca implantando-a no ocidente peninsular, ecoando nos meios aristocráticos que comungavam da mesma matriz linguística. Isto irá adquirir características formais que se manterão até meados do século XIV.³⁹

A lírica afonsina desempenhava um papel fundante por influenciar a conduta da nobreza. Para a historiografia, ela funciona como fonte relevante para compreendermos como eram estilizadas as relações que determinados segmentos sociais da população, do clero e da nobreza estabeleciam com seu rei, Afonso X. Este adquiriu o codinome “O Sábio” na península Ibérica medieval por ter se envolvido em áreas do saber como as artes, o direito e a literatura. Afonso X utilizou de recursos ao seu alcance para construir uma centralização unitária do seu reino, isto é, o que fora produzido em sua corte ou por ele mesmo atingia funções políticas, sociais e culturais.

Os trovadores, como agentes de produção das cantigas medievais e, neste caso, produtores das CSM, pertenciam predominantemente a um estrato aristocrático. Havia reis trovadores, (inclusive o próprio Afonso X se encaixava nesta categoria), membros da alta e média nobrezas, mas também havia alguns que se situavam em um status considerado abaixo desta escala social. Na lírica galego-portuguesa, existiam trovadores pertencentes ao clero ou às ordens militares. Por exemplo: um *segrel* era um trovador “profissional” que aceitava pagar pela interpretação das suas composições – habitualmente eram da baixa nobreza. Um *menestrel* era um instrumentista que executava o acompanhamento musical, e uma *soldadeira*⁴⁰ participava na execução do espetáculo trovadoresco com cantos, danças e até mesmo tocando instrumentos.⁴¹

³⁹ PAREDES, Juan. Medioevo y literatura. **Actas Del v congreso de la asociación hispánica de literatura medieval**, v. III, 1995, p. 499-500.

⁴⁰ O termo “soldadeira” está associado à etimologia de “soldada” (soldo militar), em referência ao dinheiro que estas profissionais recebiam a câmbio dos seus serviços.

⁴¹ Informações extraídas no minicurso intitulado *Introducción à lírica medieval galego-portuguesa* ministrado por Araceli Luna Magariños, organizado pelo Centro de Estudos de Língua e Cultura Galegas

Os versos das CSM, como dito antes, louvavam e descreviam os milagres da Virgem Maria. Além do louvor à Virgem, é possível observar a presença de outros motes religiosos, cujos temas principais são retratados nas CSM com ênfase nos relatos de sua beleza, bem como seus milagres.⁴²

As Cantigas de amor presentes nas CSM, as chamadas cantigas profanas, revelam a postura das mulheres nobres e casadas, detentoras de beleza moral e física. Na grande maioria dos poemas consultados, ela se mostra indiferente ao amor retratado pelo trovador. Na Provença, concebia-se o amor como uma forma de culto, uma espécie de religião, com direitos e leis que formulavam um código do perfeito amante. Desempenhavam-se três características: a suposta supremacia da mulher, o amor à margem do casamento e o fingimento de amor. O sentimentalismo amoroso compôs a fonte de todo o lirismo europeu dos séculos seguintes, levados por alguns trovadores a toda parte, viajando por cortes de reis e senhores feudais.⁴³

É importante salientar que nos séculos XII e, sobretudo no XIII, a Igreja desempenhou um papel fundante na modificação da temática literária medieval. Foi estruturada uma literatura cavaleiresca, registrada nas novelas de cavalaria. Um século após os dominicanos, que estavam direcionados à perseguição dos hereges ao Sul da França, sob o comando clerical, foi descaracterizado a índole pagã do movimento trovadoresco, permitindo a implantação de uma devoção à Virgem Maria como tema literário. Em grande medida, o culto mariano fora propagado durante a Idade Média, contestando o tema da morte, simbolizando desta maneira a vida, a esperança e a piedade.⁴⁴

2.3. As Cantigas de Santa Maria: contexto de produção, características e metodologia de análise

As CSM foram escritas em Castela no período entre 1257 e 1279, existindo um consenso entre especialistas de que este conjunto de obras esteve sob a direção de

(CELGA) e celebrado no Instituto de Letras da Universidade Federal da Bahia, nos dias 8 e 9 de abril de 2019, com carga total de 04 horas.

⁴² CORTEZ, Carlos Henrique. ZAMONARO, Clarice. Dois perfis femininos na produção poética de D. Alfonso X. Estudo do texto e da imagem. **Revista de História Comparada – Programa de Pós-Graduação em História Comparada – UFRJ**, v. 10, nº 2, 2016, p. 9.

⁴³ Idem.

⁴⁴CORTEZ, Carlos Henrique. ZAMONARO, Clarice. Op. Cit., p. 11.

Afonso X, portanto, este não as redigiu efetivamente, ou, talvez, nem sequer tenha participação direta na totalidade de sua composição.⁴⁵

Segundo o historiador Guilherme Antunes, nove décimos das CSM inserem-se no conjunto de poemas conhecidos como cantigas de milagres, enquanto, de forma alternada, um décimo são cantigas de louvor. A obra foi escrita em galego-português e se denominou cantigas porque eram peças poético-musicais feitas para serem cantadas. Quatro códices transmitiram a obra e atualmente se localizam em três lugares distintos. Existem manuscritos que datam ainda do século XIII e outros copiados no século XIV. Esses códices estão organizados nas nomenclaturas TO, T, F (que parece ser continuação de T) e E. Respectivamente, estes códices se localizam na Biblioteca Nacional de Madrid, na Real Biblioteca de San Lorenzo de El Escorial, na Biblioteca Nazionale Centrale de Florencia e no Escorial novamente.⁴⁶ Em relação à autoria nas CSM, ela é considerada diversa e anônima em virtude de a documentação ter sido produzida no *scriptorium* de Afonso X, por seus cancioneiros medievais.

Como dito na Introdução, as mulheres usufruíram de poucos exemplos literários hispânicos, mas, como temas, é possível afirmar que estas seriam sujeitos ativos ou passivos na documentação. A respeito da voz das mulheres em obras medievais, sobretudo nas CSM, Connie Scarbrough infere que:

Para falar sobre a voz das mulheres em uma obra medieval, a pergunta central que se deve contestar é a seguinte: Como poderíamos recuperar as vozes das mulheres daquela época dado que a autoria pertencia quase que exclusivamente aos homens? Como é possível, através dos escritos masculinos, descobrir, (ou, escutar), o modo de falar das mulheres? Antes de haver uma tentativa de contestar essas perguntas, é necessário examinar algumas questões teóricas. A primeira e mais óbvia, tem a ver com a reprodução do discurso na obra.

⁴⁷

A autora procura identificar as intervenções masculinas para permitir como em grande medida sobressaía à voz feminina. Isso implica dizer que estamos interes-

⁴⁵ANTUNES JÚNIOR, Guilherme. As mariologias medievais: análise comparada das obras *O duelo de la virgen* de Gonzalo de Berceo, o *Líber Mariae* de Gil de Zamora e as *Cantigas de Santa Maria de Alfonso XX Jornada de Estudos Antigos e Medievais, II Jornada Internacional de Estudos Antigos e Medievais*, 2011, p. 2.

⁴⁶ Idem, Ibidem.

⁴⁷ Idem, Ibidem.

sados em demonstrar que se pode identificar o discurso atribuído às vozes femininas estilizadas na documentação. Ela o faz de maneira que denuncia este universo ibérico misógino medieval. O feminino, nas CSM, por exemplo, orienta-se em dois polos modelares: o profano, marcado pela figura de Eva, considerada biblicamente como pecadora, e o sacro, sendo a própria Santa Maria, o seu arquétipo. Essa duplicidade dos modelos na estrutura profunda das narrativas e louvores de coleção afonsina dá lugar a numerosas interpretações e possibilidades de análises e produção de sentidos. Se compreendermos a obra literária como uma experiência estética que depende tanto da produção como da sua recepção, temos que levar em conta também que a autoria masculina é um sistema social e coletivo da época, ou seja, é, nas suas raízes, um tipo de patriarcado linguístico. A linguagem empregada por autores medievais castelhanos pode ser identificada com os homens comprometidos com diversos marcadores sociais compatíveis com normas assimétricas e hierárquicas baseadas no gênero. Na Castela do século XIII, de certo modo, é possível encontrar vários exemplos de normas patriarcais que se apropriam das falas ou discursos literários atribuídos pela e sobre mulheres, estruturando-as.⁴⁸

Ao reconstruir o passado, o trabalho do (a) historiador (a) é uma tarefa mais complexa do que ler e interpretar os documentos,⁴⁹ já que se trata de um esforço de recompor o passado no sentido de compor de outra maneira e não da mesma forma. Entre outras metodologias, os (as) historiadores (as) passaram a incorporar cada vez mais métodos e técnicas denominadas de modo genérico como Análise de Discurso. As CSM previamente selecionadas nesse trabalho foram analisadas a partir dessa perspectiva.

A Análise de Discurso, como o próprio nome sugere, não trata da língua, nem da gramática, embora todas estas coisas sejam pertinentes para análise. Mas, acima de tudo, ela trata do discurso. O discurso seria a palavra em movimento, prática de linguagem. Procura-se compreender a língua fazendo sentido, enquanto trabalho simbólico, parte do trabalho social geral, constitutivo do indivíduo e de sua histó-

⁴⁸ SCARBOROUGH Connie L. Las voces de las mujeres en las Cantigas de santa Maria de Alfonso X. XI **Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas (actas)**, n. 11, 1994, p. 17.

⁴⁹ FRAZÃO DA SILVA, A. C. L. Reflexões metodológicas sobre a análise do discurso em perspectiva histórica: paternidade, maternidade, santidade e gênero, **Cronos: Revista de História**, v. 6, 2002, p. 194.

ria.⁵⁰ Além disso, a Análise de Discurso concebe a linguagem como mediação necessária entre o sujeito e a realidade natural e social. Esta mediação, que é propriamente o discurso, torna apreensível tanto a permanência e a continuidade quanto o deslocamento e a transformação do indivíduo e da realidade. Ou seja, o trabalho simbólico do discurso está na base da produção da existência humana.⁵¹

Desta maneira, e sendo norteadada pela obra de Eni Puccinelli, que faz uma reflexão entre o que produz o sujeito e o sentido, a primeira coisa a se observar é que a Análise de Discurso não trata da língua, tampouco da gramática, embora, segundo a autora, todas essas alternativas lhe interessem. A Análise de Discurso não trabalha com a língua enquanto um sistema abstrato, mas, isto sim, como a língua se manifesta no mundo, as suas maneiras de significar com os homens e as mulheres falando, considerando a produção de sentidos como parte de suas vidas, sejam como sujeitos ou como membros de uma determinada forma de sociedade. Deste modo, como postula Eni Puccinelli, para encontrar as regularidades da linguagem na sua produção, é preciso que o analista de discurso relacione a linguagem à sua exterioridade.⁵²

A Análise de Conteúdo, por exemplo, procura extrair sentidos dos textos, respondendo questões tais como: o que este texto quer dizer? Por sua vez, esta análise se difere da Análise de Discurso, que considera que a linguagem não é transparente, de modo a não procurar atravessar o texto para encontrar um sentido do outro lado. A questão que essa análise nos coloca é: como esse texto significa? Produzindo, então, um conhecimento a partir do próprio texto, porque o vê como tendo uma materialidade simbólica própria e significativa, como uma espécie de espessura semântica: ela o concebe em sua diversidade, não trabalhando com os textos apenas como ilustração ou como documento de algo que já está sabido em outro lugar e o que o texto exemplifica.⁵³ É desta maneira que analisaremos as cantigas aqui trabalhadas. Por conseguinte, apesar de respeitarmos as particularidades formais e de conteúdo de cada uma das dimensões documentais aqui vistas, faremos um esforço de investi-

⁵⁰ ORLANDI, Eni Puccinelli. **Análise do discurso - princípios e procedimentos**. Campinas: Pontes, 1999, p. 15.

⁵¹ ORLANDI, Eni Puccinelli. Op.Cit., Campinas: Pontes, 1999, p. 15.

⁵² ORLANDI, Eni Puccinelli. **Análise do discurso - princípios e procedimentos**. Campinas: Pontes, 1999, p. 16.

⁵³ ORLANDI, Eni Puccinelli. Op. Cit., p. 17.

gar como este conjunto de obras constrói diálogos assimétricos e hierárquicos, com diversos marcadores sociais e de gênero. Neste caso, o objetivo metodológico desta monografia consiste em identificar comparativamente a narratividade e discursividade de gênero presente nas CSM.

Além das cantigas escritas, a documentação acompanha rótulos e imagens que mantêm uma complexa relação com a dimensão textual que se complementam. As duas cantigas que foram selecionadas, que serão analisadas no item 3 deste trabalho, foram traduzidas por mim e com a ajuda essencial do meu orientador Marcelo Pereira Lima e Araceli Magariños Luna, do Departamento de Letras da Universidade Federal da Bahia. Além da tradução do galego-português para o português, através do *Dicionário Castelhana Medieval*, de Martin Alonso (1986), foi necessária a análise dos rótulos, que eram inscrições nas vinhetas, e a análise da imagem como um todo, incluindo as vinhetas com todas as suas particularidades.

3. Gênero e mediação: análise de duas cantigas

3.1. Cantiga 74: *Como Santa Maria protegeu o pintor que o demônio quis matar porque o pintava feio*

Duas cantigas foram selecionadas e analisadas neste trabalho. Em ambas, é possível perceber a figura de Santa Maria como protagonista que assume uma função de juíza, mediadora ou árbitra excelsa. As duas Cantigas procedem do Códice Rico. Elas fazem parte das “cantigas de milagres” da documentação.

A primeira delas, Cantiga de número 74, refere-se a um pintor que trabalhava incessantemente na ornamentação da imagem da Virgem Maria em uma Igreja. O eu lírico se manifesta na terceira estrofe do poema, quando menciona “e deste milagre vos quero contar”. O pintor tinha muita dificuldade de executar seu ofício em virtude de a ornamentação estar localizada na parte superior do arco desta Igreja. Então, utilizava-se de um andaime para ajudá-lo neste árduo trabalho. Segundo a narrativa, o diabo se manifesta dentro da Igreja, perguntando a este pintor porque ele o pintava de forma feia, o menosprezava ou manifestava desdém a ele. O pintor o responde dizendo que o demônio sempre faz o mal, porém, para ele, nenhum mal o demônio poderia fazer na Igreja da Santa. Prontamente, o demônio tenta derrubar o pintor de

seu andaime, mas, para a sua surpresa, o pintor segura-se no ar, continuando a pintar.



Cantigas de Santa Maria, imagem 01, vinhetas 1 e 2.

Toda essa narrativa também fica resumida de forma distinta nos seis rótulos e nele percebe-se uma semelhança de narratividade, ficando evidente nos seis rótulos. Vejamos abaixo:

- Rótulo 01:** Como um pintor pintava a imagem da Santa muito formosa ao lado do demônio muito feio.
- Rótulo 02:** E o demônio apareceu ao pintor e o ameaçou muito mal porque o pintava feio.
- Rótulo 03:** E o pintor se esforçava ao pintar a imagem da Santa Maria com sua boa vontade.
- Rótulo 04:** O demônio derrubou o andaime e o pintor se segurou no pincel.
- Rótulo 05:** As pessoas vieram ver o ruído e viram o demônio. E o pintor segurando-se no pincel.
- Rótulo 06:** E vieram as pessoas louvar a Santa Maria deste milagre que o fez.⁵⁴

Podemos ver, na primeira miniatura, o pintor exercendo seu ofício, pintando o ícone da Santa Maria, com seu filho Jesus no colo, de um lado, e o demônio, do outro, apresentando claramente a dicotomia entre o bem e o mal. Na segunda miniatura, podemos ver que o demônio aparece, fisicamente, com seu duplo, provocando o

⁵⁴ Rótulo 01: **C. un pintor pintava a omagem de s. m. muy fremosa lado demo muy feo.**
 Rótulo 02: **C. o demo pareceo a o pintor e ameaçoó muy mal p q o pintava feo.**
 Rótulo 03: **C. o pintor pitava húa omagé d. s. m. e com a súa boua vontade.**
 Rótulo 04: **C. o demo derubou o adamio e o pintor colgado no pincel.**
 Rótulo 05: **C. a gete véo ao roydo e vérõ o demo e o pintor colgado.**
 Rótulo 06: **C. véo a gete vero loor a s. m. e efte miráge a fez.**

pintor e questionando o porquê que este o pinta de forma inferior em relação à Santa.

Nesta cantiga, Santa Maria interveio a favor do pintor, sobretudo em razão deste ter sido um fiel devoto. Afinal, mesmo com todo seu esforço, ele sempre a pintava em toda a sua beleza sagrada. A beleza é física e iconográfica, correlacionando-se com o bem, tal como a feiúra ao mal, em virtude da maldade comportamental se manifestar em aspectos extremos e físicos. É válido ressaltar o que se considera belo no Medievo e qual a descrição de beleza feminina que se relata. A beleza se entende como a propriedade das coisas que fazem amar e infundindo-se em um deleite espiritual, fator que podemos perceber nas obras literárias e artísticas da época.⁵⁵ Se analisarmos a fundo a descrição da imagem, vamos perceber que conota certa dualidade neste conceito de beleza, na medida em que este é físico e espiritual, sendo elementos unificados. Desta forma, a beleza interior também possui um papel relevante dentro do imaginário medieval, uma vez que a espiritualidade da alma não morre, dando espaço para que o cristianismo se manifeste como a salvação para todas as coisas, contudo, na imagem, trata-se também de uma beleza exterior que expressa uma beleza devocional.⁵⁶

Na iconografia medieval, foi somente a partir do século XI que o demônio passa a ser representado tendo chifres, orelhas pontudas e asas de morcego. Com certa frequência, ele foi caracterizado como humano. Todavia, nas representações imagéticas do século XIII em diante, ele porta cada vez mais elementos animais, tais como rabo, corpo peludo e garras de ave.⁵⁷ Sobre a sua coloração, é normalmente preto, o que está associado à falta de luz. Segundo a historiadora Adriana Zierer,⁵⁸ a sociedade medieval, para se livrar do diabo, deveria se apegar às missas, orações, leitura da Bíblia, confissões e sacramentos.⁵⁹

⁵⁵ FARÍAS MILLA, Grace. El ideal de belleza femenina en la literatura del siglo XII. Un análisis a *Tristán e Isolda* y *Los nueve Laís Bretones*. **Revista Historias del Orbis Terrarum, Anejos de Estudios Clásicos, Medievales y Renacentistas**, vol. 2, 2011, p. 19

⁵⁶ Idem ibidem.

⁵⁷ BASCHET, Jèrôme. **L'íconographie médiévale**. Paris: Gallimard, 2008, p. 322.

⁵⁸ ZIERER, A. M. S. O Diabo e suas múltiplas imagens nas iluminuras do Monstro Devorador e do Anjo Caído (século XV): alguns exemplos. **Antíteses**, v. 9, n. 17, 2016, p. 12-35.

⁵⁹ Idem.



Cantigas de Santa Maria, imagem 02, vinhetas 3 e 4.

É possível perceber, na imagem 02, o teor discursivo e narrativo que a cantiga em si traz. O demônio derruba o andaime do pintor e este, pela intervenção mariana, permanece desempenhando o seu trabalho, segurando-se no pincel e pintando a Santa na ornamentação superior da Igreja. Logo depois, todos os fiéis chegam ao recinto e vêem com os próprios olhos o milagre realizado pela Santa. O teor desta Cantiga nos mostra como a Santa agiu em prol do seu fiel, o pintor, que a pintava mesmo com toda dificuldade, agindo em seu favor. A relação mútua entre fiel e santa pressupõe uma conexão, uma fidelidade, mas também a reprodução de uma hierarquia entre súdito e sua senhora, entre quem presta um ofício devocional e quem tem a obrigação de defender. A imagem destaca ainda a intervenção divina, excelsa, promovida pela Virgem Maria. Nem mesmo o mal, representado pelo demônio, seria capaz de controlar a autoridade máxima da Santa Maria, quando invocada por algum fiel. Faz-se necessário uma vontade do devoto ou da devota, um desejo, uma adesão.

No refrão da cantiga evidencia-se este aspecto, *A quem Santa Maria quiser defender...*, visto que não havia nenhuma outra força solene que fosse capaz de se elevar ao patamar da Virgem Maria. No Medieval, a devoção mariana é vista como um intermédio entre o céu e a terra. Esta devoção constantemente se fez presente através das imagens, que se perpetuam através do tempo, nos santuários e nas instituições. A figura literária medieval da Santa Maria, ao longo do curso da História, se

⁶⁰ALFONSO X, O SÁBIO. **As Cantigas de Santa Maria - Códice Rico de El Escorial T-I-1 - E2**. Madrid: Edilán, 1979. Edição Fac-similar. s/p.

manteve presente da vida religiosa dos cristãos. Podemos evidenciar isto na passagem desta cantiga, quando Santa Maria vai socorrer o pintor:

(...)Mãe de Deus, que o veio socorrer.
Quem Santa Maria quiser defender...
 E ela logo tão prontamente lhe acolheu
 Que fez com que no pincel se apoiasse
 Com o que pintava; mas não caiu,
 Nem pode o demônio coisa nenhuma prejudicar
Quem Santa Maria quiser defender...
 Ao grande som que a madeira fez
 Vieram as pessoas logo dessa vez
 E viram o demônio mais negro que o piche
 Fugir da Igreja onde ia se perder.⁶¹

Neste trecho, que complementa as imagens dispostas, observamos a clarividência do poder da intervenção mariana. Santa Maria esteve pronta para socorrer o seu fiel devoto, permitindo que ele se debruçasse no pincel e nele se segurando no ar. As CSM não deixam espaço para pensarmos que qualquer fiel, que precisasse e convocasse a figura de Maria, teria a obtenção de socorro, amparo, proteção etc. Ela se utiliza de uma espiritualidade que concerne gestos, cantos, representações iconográficas. Nessa perspectiva, a espiritualidade não é mais considerada um sistema que codifica as regras da vida interior, e sim uma relação de certos aspectos do mistério cristão, particularmente valorizadas em uma época dada, e a práticas como ritos, preces, devoções, como diria André Vauchez.⁶² A performance devocional é simbolizada iconograficamente por meio da continuidade da pintura viabilizada pelo milagre mariano. Vejamos:

⁶¹ (...) Madre de Déus, que o vëéss' acorrer / *Quen Santa María quisér defender...* / E ela lógo tan tóste ll' acorreu / e fez-lle que eno pinzél se sofreu / con que pintava; e porên non caeu / nen lle pód' o dém'en ren empeecer / *Quen Santa María quisér defender...* / E ao gran son que a madeira fez / vëéron as gentes lógo dessa vez / e viron o démo mais negro ca pez / fogir da igreja u s' ía perder. **Cantigas de Santa Maria for Singers**. Disponível em: <<http://www.cantigasdesantamaria.com>>. Acessado em 17 de julho de 2019. (Grifo meu).

⁶² VAUCHEZ, André. **A espiritualidade na Idade Média Ocidental – séculos VIII a XIII**. Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar, 1995, p. 8.



63

Cantigas de Santa Maria, imagem 03, vinhetas 5 e 6.

Fica evidente a chegada de outros fiéis no recinto, alguns homens e mulheres, para observar o milagre ministrado pela Santa, bem como para louvá-la, como nos mostra a vinheta 06. Estes fiéis presentes na Igreja fazem preces ao santuário de Maria. O culto às imagens já não era considerado uma heresia no século XIII. Pelo menos no que concerne ao universo cristão ocidental, não havia proibições de culto às efígies, pinturas, saltérios, entre outros. Havia estímulo para que os fiéis buscassem a imagem e dedicasse a sua fé a ela, como uma presença do maravilhoso.⁶⁴

Para Jean-Claude Schmitt, as imagens são criadas para fins próprios, sendo funções da destinação de cada obra,⁶⁵ atendendo a diversos interesses e sendo pensadas de uma forma específica, podendo evocar a memória. Este conjunto de imagens sacras aproxima-se com o divino e abarca um sentido devocional, fazendo-nos refletir que o caminho cristão, mariano, sacro foi visto como a vereda que salva aqueles que são fiéis e devotos.

Nas imagens destacadas acima, podemos perceber a dicotomia entre a beleza feminina de Maria e o demônio masculino representado de forma escura e esteticamente feio. Em grande medida, temos o gênero se manifestando: Maria, uma figu-

⁶³ ALFONSO X, O SÁBIO. **As Cantigas de Santa Maria - Códice Rico de El Escorial T-I-1 - E2**. Madrid: Edilán, 1979. Edição Fac-similar. s/p.

⁶⁴ ANTUNES JÚNIOR, Guilherme. **Maternidade e relações de gênero: Um estudo comparado das iconografias, rótulos e poemas das Cantigas de Santa Maria**, Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de História, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2016, p. 80.

⁶⁵ SCHMITT, Jean-Claude. Op. Cit., p. 604.

ra essencialmente feminina, atua como excelsa, mostrando o caminho da salvação para o seu fiel devoto, o pintor, ofício representado como masculino. Há uma intervenção de Santa Maria para proteger o pintor. Há uma ineficácia na ação realizada pelo demônio ao empurrar o pintor. O demônio, adjetivado pelo eu lírico, por meio de marcadores masculinos e étnico-raciais, como *“mais negro que o piche”*, com toda sua maldade e vingança, merecendo a expulsão da Igreja por Maria. Esta cuida dos seus devotos como se fossem filhos, os protege de intervenções realizadas pelo mal, pela escuridão, das coisas feias.

O milagre realizado funciona como uma relação de mutualidade hierarquizada, como uma espécie de troca, por assim dizer. O evento é testemunhado por um público de fiéis, e este milagre só se desenvolve em virtude de o pintor ser um devoto incessante. O pintor, uma figura masculina, é destacado na cantiga como um trabalhador que exerce seu ofício com muito esmero e dificuldade, uma vez que a ornamentação pintada por ela se encontrava no alto do arco da Igreja. Maria “observa” todo esse sacrifício e, em troca disto, salva o pintor de uma queda brusca. O sobrenatural atua na maneira em que o pintor é milagrosamente segurado no ar com apenas um pincel em sua mão.

3.2. Cantiga 186: *Como Santa Maria protegeu uma mulher do fogo, a quem queriam queimar.*

Também pertencente ao Códice Rico, há outra cantiga que pode ser analisada a partir da perspectiva de gênero: a cantiga de número 186. No poema, o eu lírico se manifesta na terceira linha quando introduz ao leitor que vai contar sobre o teor da cantiga e quando fala *“E deste milagre quero ratificar”*, e, na décima sexta, *“Como por mim agora será dito”*⁶⁶. O conteúdo menciona uma mulher, bem casada, e o poema prontamente nos fala que esta mulher tinha uma sogra má que a queria muito mal. Consecutivamente, como informa o poema, a sogra solicita a um mouro que se deitasse com a sua nora no leito em que esta se encontrava. Quando isso ocorre, a sogra prontamente chama o seu filho para que ele presenciasse a suposta traição de

⁶⁶ ALFONSO X, O SÁBIO. *As Cantigas de Santa Maria - Códice Rico de El Escorial T-I-1 - E2*. Madrid: Edilán, 1979. Edição Fac-similar. s/p.

sua amada mulher. No conjunto de imagens, a narrativa se desdobra em seis quadros iconográficos, demonstrando seis vinhetas complementares. Vejamos as imagens:⁶⁷



Cantigas de Santa Maria, imagem 04, vinhetas 1 e 2.

Avaliemos, neste primeiro momento, os respectivos rótulos traduzidos desta cantiga específica:

Rótulo 01: Como uma dona dormia. Sua sogra mandou seu mouro deitar-se com ela.

Rótulo 02: Como esta mostrou ao seu filho o que fazia sua mulher.

Rótulo 03: Como foi chamar a justiça e os acharam ali ambos dormindo.

Rótulo 04: Como a justiça fez a dona e o mouro e os levou a serem queimados.

Rótulo 05: Como ardeu o mouro traidor e a Santa Maria protegeu a dona que não traiu do fogo.

Rótulo 06: Como a dona contou a falsidade de sua sogra e todos louvaram Santa Maria.⁶⁸

Na imagem, podemos ver os três agentes principais desta cantiga: o mouro, a sogra e a nora. Nas duas vinhetas evidencia-se a articulação ardilosa da sogra e do mouro negro, provavelmente um servidor dependente da figura feminina, já que a obedece para realizar uma tarefa transgressora do adultério simulado. Na segunda

⁶⁷ ALFONSO X, O SÁBIO. *As Cantigas de Santa Maria - Códice Rico de El Escorial T-I-1 - E2*. Madrid: Edilán, 1979. Edição Fac-similar. s/p.

⁶⁸ Rótulo 01: **C. hũa dona dormia. Esa sogra mãdou feu mouro dýtarffe co ela.**

Rótulo 02: **C. a uella dnaa mostrou a feu fillo como fazia ffa mollé.**

Rótulo 03: **C. foyó chamar a justiça e os acharó alli amos dormindo.**

Rótulo 04: **C. aiustiça pzez a dona e o mouro e os leuou a queýmar.**

Rótulo 05: **Como ardeu o mouro traedor e stã. m. guardou a dona q nol tráyo o fogo.**

Rótulo 06: **Como a dona cõtou a felfidade de la sogra loor miráge a s. m. todos.**

vinheta, é possível identificar a sogra mostrando a nora ao filho. Ela aparece deitada no leito conjugal. Inusitadamente, segundo Marcelo Pereira Lima, vale lembrar que o leito é visto como um espaço masculino, um lugar inflado de domínio masculino e patriarcal, que não poderia ser transgredido pela esposa com outro homem.⁶⁹ É curioso perceber as cores presentes nesta imagem. O mouro é retratado com vestimentas de servente e de forma bem escura. Há um elemento recorrente na associação entre as cores escuras e o mal. Como vimos, na Cantiga 74, isso fica claro: “*o mouro, que era bem tão negro como piche*”. Da mesma forma, na cantiga 186, o demônio é representado de forma similar: “*e viram o demônio mais negro que o piche*”. O piche, substância escura e grudenta proveniente do alcatrão, é associado ao mouro e ao demônio. Do ponto de vista simbólico, isso não pode passar despercebido da análise.⁷⁰



Cantigas de Santa Maria, imagem 05, vinhetas 3 e 4.

Na imagem, na terceira e na quarta vinhetas, aparecem pessoas envolvidas, representando provavelmente as testemunhas, uma vez que estas fazem parte do processo comunitário da justiça medieval. As vinhetas representam, em grande medida, o ritual da justiça comunitária. Podemos perceber o desempenho destes personagens. As vestimentas por eles utilizadas permitem-nos identificar diversos grupos sociais. Alguns são membros da justiça, outros membros da guarda real, representando o poder repressivo. Esses grupos desempenham um papel da presença comu-

⁶⁹ LIMA, Marcelo Pereira. **O gênero do adultério no discurso jurídico do governo de Afonso X (1252-1284)**, 2010, 361p. Tese de doutorado – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense.

⁷⁰ ALFONSO X, O SÁBIO. **As Cantigas de Santa Maria... Op. Cit.**, s/p.

nitária e de autoridades hierárquicas com o fim de testemunhar e ou julgar o ocorrido. Alguns podem também representar as autoridades aristocráticas, autoridades militares ou membros da corte castelhana. Sejam quais forem os personagens, as testemunhas cumprem um papel iconográfico de representar a justiça secular e humana, manipulável pela figura feminina da sogra. Em uma sociedade do ver e ouvir, a justiça informal poderia se dar por meio da presença de testemunhas.

O poema, em contrapartida, apresenta-nos que o casal se amava muito, dando indícios para o comportamento malicioso da sogra para com a nora. É possível perceber no poema as pessoas envolvidas que funcionariam como testemunhas. As imagens, as vinhetas, os rótulos e os poemas apontam que estes indivíduos seriam a própria justiça, chamados ali pela figura feminina da sogra. Estes membros da justiça, juntamente com as testemunhas, levaram a nora e o mouro para uma praça, onde a intervenção mariana acontece. Ambos, o mouro e a nora, são jogados na fogueira e somente o mouro queima. Consideremos estes versos:

Pegaram a dona, que lhe foi muito penoso
 Quando se viu presa com aquele fiel
 E disse: "ai, senhora, me socorra, pois é necessário
Quem na Virgem Santa muito confiar...
 Santa Maria Virgem, se te proteger
 Pois maior pena nunca teve uma mulher
 E porém tenho que em ti crer
 Nunca a tua mercê faltará.
Quem na Virgem Santa muito confiar...
 E dizendo isto, com rapidez
 Levaram a dona a uma praça grande,
 Outrossim o mouro, que era bem tão
 Negro como piche. E as pessoas lá
Quem na Virgem Santa muito confiar....
 Foram muito correndo, e todos ao redor
 Lhe puseram fogo, não vistes maior;
 E ardeu o mouro falso traidor
 Mas ainda ficou a dona como quem está
Quem na Virgem Santa muito confiar...
 Dentro da sua casa, que nunca sentiu
 Coisa daquele fogo. E a gente viu
 De lado dela outra e falar ouviu
 Que depois não viram lá nem cá
Quem na Virgem Santa muito confiar...
 E daquela guisa o mouro ardeu
 Que nenhum sinal sobre ele apareceu
 A dona do fogo renasceu
 Salva por aquela que nos salvará

*Quem na Virgem Santa muito confiar...*⁷¹

No poema, a sogra informa ao seu filho que este não precisa preocupar-se em fazer a justiça por suas mãos, tendo em vista que as autoridades jurídicas se encarregarão de tal feito. O que dá a entender que a sogra, além de chamar seu filho para presenciar o incidente, chama essas autoridades para acatar a decisão de que ambos irão ao fogo para serem queimados pela suposta traição adúltera. Existe uma relação abstrata no poema quando a sogra menciona, na décima segunda estrofe abaixo, que a justiça mostrará a razão que o filho tem. Nas imagens, como pudemos ver acima, os membros da justiça estão ali para julgar. Há, também, a mediação de Maria com a justiça, uma vez que esta concede o direito de viver a sua fiel devota, evidenciando que transgressão alguma havia sido cometida. Atentemos aos seguintes versos:

Se a visses como agora eu vi
 Ter um mouro em seu leito
 Bem tenho que por isso muito te pesará
Quem na Virgem Santa muito confiar...
 Quando ele isto ouviu, ter por isso um grande pesar
 A mãe pela mão o pegou
 E desde o levou ao lugar
 E disse-lhe: "Vê como está a sua mulher!"
Quem na Virgem Santa muito confiar...
 E ele quisera a matar imediatamente,
 Mas a mãe lhe disse: "Não faças, não;
 Mas a justiça mostra a tua razão,
 E verás que direito lhe dará." ⁷²

⁷¹Fillaron a dona, que lle foi mui gréu/ quando se viu presa con aquel encréu/ e diss': "Ai, Sennor, val-me, ca mestér m' á,/ *Quen na Virgen santa muito fiará...*/ Santa María Virgen, se te prouguér,/ ca en maior coita nunca foi mollér; pois maior pena nunca teve uma mulher/ e porên tenno que quen en ti crevér/ que nunca en ta mercee falirá."/ E dizend' aquesto, lógo manamán/ levaron a don' a ùa praça gran,/ outrossí o mouro, que éra ben tan/negro come pez. E as gentes alá/ *Quen na Virgen santa muito fiará...*/ Foron mui corrend', e tod' en derredor/ lles poséron fôgo, non vistes maior;/ e ardeu o mouro falsso traedor,/ mais ficou a dona como quen está/ *Quen na Virgen santa muito fiará...*/ Dentr' en ùa casa, que nunca sentiu/ren daquele fôgo. E a gente viu/ cabo dela outra, e falar oiú,/ que depois non viron alá nen acá./ *Quen na Virgen santa muito fiará...*/ E daquesta guisa o mouro ardeu/ que niún sinal sól del non pareceu; e a dona do fôgo remãecea dona do fogo renaceu/ salva per aquela que nos salvará./ *Quen na Virgen santa muito fiará...* **Cantigas de Santa Maria for Singers**. Disponível em: <<http://www.cantigasdesantamaria.com>> Acessado em 17 de julho de 2019. (Grifo meu).

⁷²se a visses como a óra éu vi / tēer un mour' en séu leito cabo si,/ ben tenno que muito ch' ende pensar."/ *Quen na Virgen santa muito fiará...*/ Quand' el est' oiú, ouv' ên mui gran pesar/e a madre pela mão o fillar /foi, e des i levo-o ao logar/ e disse-lle: "Ves ta mollér com' está!"/ *Quen na Virgen santa muito fiará...*/ E el matá-la quisera lógu' entôn,/ mais la madre lle disse: "Non faças, non; / mais aa justiça móstra ta razón, / e veerás que dereito che dará." **Cantigas de Santa Maria for Singers**. Disponível em: <<http://www.cantigasdesantamaria.com>>. Acessado em 17 de julho de 2019. (Grifo meu).

É preciso ter em mente a concepção medieval de direito e justiça. Na Idade Média, havia uma série de concepções e práticas de justiça seculares. No século XIII, elaborar regras gerais, legislar, ou elaborar regras particulares, julgar, são apenas duas formas dentre outras de se fazer justiça. Governar é, sobretudo, administrar a justiça. No *Fuero Real* e nas *Siete Partidas*, obras jurídicas de cunho afonsino, a justiça é apresentada como uma aptidão divina, concedido ao representante da divindade na Terra, o próprio monarca. Desta maneira, a religião é colocada como elemento legitimador do poder real. Assim como o filho de Maria é a cabeça da igreja, o rei é a cabeça do reino. Segundo Cybele Crossetti, é possível distinguir, também, a preocupação com a uniformidade da lei, algo que inovava a prática medieval de uma multiplicidade de regras que se definiam conforme a região, a tradição e a inserção social de indivíduos ou grupos.⁷³

Nos códigos jurídicos da época, a desobediência a essas normas, por exemplo, seria arduamente punida, embora no caso de crimes contra à honra ou contra a vida (como se aplica o suposto caso da nora), a penalidade variava conforme a identidade do agressor e da proximidade com o monarca. A preocupação com a imagem do rei, e destes que o cercam, é visível nas associações entre o reino do céu e o reino terreno.⁷⁴ Em relação aos casos de adultério, como demonstra a legislação do *Fuero Real*, Lei III, Título XX, do Livro IV, pecado-crime-erro grave deveria ser demandado por pleitos “*por acusacion*”. E algo semelhante ao que ocorre com o poema sob análise.⁷⁵

O conceito do bem comum, por exemplo, era um valor bastante enraizado nas comunidades urbanas e rurais. Afonso X legitimava suas pretensões ao monopólio legislativo aplicando a ideia de que o que era bom para o reino era também serviço de Deus, pois direito e justiça eram indissociáveis, ambos advindos de uma delega-

⁷³ALMEIDA, Cybele Crossetti. Considerações sobre o uso político do conceito de justiça na obra legislativa de Afonso X. **Anos 90**, n. 16, 2001, p. 14-25.

⁷⁴Idem, *Ibidem*.

⁷⁵LIMA, Marcelo Pereira. **O gênero do adultério no discurso jurídico do governo de Afonso X (1252-1284)**, 2010, Tese de doutorado – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, p. 239.

ção de poderes divinos. Zelar pelo bem comum, pelo cumprimento da justiça e do direito, era um dever que cabia ao rei, indiretamente, como cabeça do reino.⁷⁶

Como as noções de justiça são representadas na cantiga? Em um dado momento, os membros da justiça dizem o seguinte: "*O que será (...) desta mulher que desconheceu a Deus e o mundo e a honra, que fez um fato mau, vil e ruim? E por isso no fogo arderá (...) pois é justo*".⁷⁷ Trata-se de uma ideia de justiça que pune o mal. Deus é a fonte de toda a justiça. Ele é a fonte última do poder jurídico e infalível. Estes indivíduos não questionam o destino do mouro, representado pelo masculino por ter cometido uma suposta traição, todavia, indagam o destino da figura feminina representada pela sogra, pelo fato desta ter desconhecido Deus, o mundo e a honra. Em contrapartida, em relação à justiça, Santa Maria consegue ser mediadora quando viabiliza um caminho para salvação de sua fiel devota, a nora, enquanto as autoridades jurídicas de Castela estavam encarregadas de oferecer outro caminho para ela.

Há também certa especificidade em relação ao símbolo da fogueira quando consideramos as vinhetas. Nelas, a punição dos supostos adúlteros é impetrada por meio da condenação à pena capital, a morte. Através da fogueira, as vinhetas representam o direito de o esposo matar os amantes. Trata-se do chamado *ius occidendi*, um dispositivo jurídico admitido pela legislação ibérica do século XII, mesmo que na prática não tenha sido aplicado.⁷⁸ Eis as últimas duas vinhetas da cantiga 186:



Cantigas de Santa Maria, imagem 06, vinhetas 5 e 6.

⁷⁶ Idem, Ibidem.

⁷⁷ "Que será (...)/ Daquesta mollér que tan gran tórto fez, / que desconnoceu Déus e o mund' e prez,/ que fez feito mau, vil e tan rafez?/e por aquesto no fógó arderá,/ (...) Ca dereit' é." **Cantigas de Santa Maria for Singers**. Disponível em: <<http://www.cantigasdesantamaria.com>> Acessado em 17 de julho de 2019.

⁷⁸ LIMA, Marcelo Pereira. **O gênero...** Op. Cit., p. 239-254.

⁷⁹ ALFONSO X, O SÁBIO. **As Cantigas de Santa Maria...** Op. Cit., s/p.

É possível perceber nesta imagem o gênero se manifestando quando o feminino, representado pela nora, supera o patamar do masculino representado pelo mouro, em virtude deste último ter compactuado com uma armadilha maldosa realizada pela sogra. Santa Maria atende as preces da nora por ela ser sua fiel devota. O narrador se manifesta quando destaca que a *"aquela dona era bem casada/ com marido que amava mais do que qualquer coisa"*. Todavia, este amor é colocado à prova quando ele vê sua mulher deitada no leito com o mouro. Neste instante, o desejo do marido é ver sua esposa morta, sem ao menos questioná-la sobre o ocorrido, provavelmente, porque queria compensar a desonra e confiou na palavra da mãe, que agiu para prejudicar o outro sujeito feminino da cantiga, a nora.

Considerações finais

Este trabalho se limitou, em grande medida, a uma análise da figura literária da Santa Maria, figura feminina considerada a mais excelsa no culto cristão ocidental no século XIII. Ela foi representada como uma mediadora nas cantigas de lírica sacra medieval, sobretudo nas CSM, ditando regras e modelos de condutas para a sociedade castelhana. Dividimos esse trabalho em três seções centrais: no primeiro item, procuramos demonstrar o que entendemos por gênero e quais as reflexões teórico-metodológicas direcionam este objeto de investigação, de modo a identificar assimetrias e hierarquias nos símbolos estudados. De certo modo, vimos que o gênero se manifesta como uma categoria que atua diferentemente em cada sociedade, de forma indireta ou direta. Observamos, também, que é necessário investigar os sentidos que foram construídos sobre o masculino e o feminino para podermos desconstruir que os homens e as mulheres não são categorias fixas de análise. Procuramos criar uma perspectiva de conexão entre gênero e santidade, priorizando a investigação dos símbolos e significados construídos sobre a base da percepção da diferença sexual e de gênero.

Priorizou-se os estudos que tratam do fato de que a Idade Média cristã inseriu as categorias do feminino e masculino como um instrumento conceitual de poder no seio de sua reflexão antropológica, considerando o que é válido e legítimo para a constituição da ordem social. Ao se pesquisar o medieval, é necessário entender a

organização social, os aspectos que estão no seio deste período, os símbolos, os significados, o gênero e a santidade. Entendemos também o que significa os dados alcançados por Andréia Frazão sobre o campo dos estudos medievais no Brasil, como este desempenha uma importância notável quando falamos de consolidação de núcleos de pesquisas em solo brasileiro e a relevância dos órgãos de fomento, como CAPES e CNPq, tendo em vista que estes podem financiar os núcleos, estimulando o diálogo e o aprofundamento das reflexões metodológicas, suscitando a produção acadêmica no âmbito dos Estudos de Gênero e História das Mulheres, que foram devidamente esmiuçados nos seus subitens.

No segundo item deste trabalho, deixamos de lado o aspecto mais conceitual e adentramos na historicização, contextualizando o que significam historicamente as CSM: o que são efetivamente as cantigas, como estas foram caracterizadas, passando desde a lírica sacra medieval Ibérica até a lírica afonsina em particular, uma vez que esta desempenhava um papel fundante por influenciar a conduta da nobreza. Ademais, priorizamos que, além das cantigas escritas, a documentação acompanha rótulos e imagens que mantêm uma complexa relação textual. Em algumas cantigas, como no caso das analisadas neste trabalho, essa relação se complementa. Fez-se então necessário a análise dos rótulos, a análise das imagens, de modo que incluísse as vinhetas e suas particularidades.

No terceiro item, conseguimos explorar o que se fez relevante em cada seção, trazendo duas cantigas que mostraram as relações entre gênero e santidade, se haviam assimetrias, hierarquias ou não. Nestas cantigas, além de observarmos a representação da santidade e "excelsidade" de Maria, vimos como o poder jurídico da época atuava, observando como o gênero manifestou-se nas personagens da documentação. Na primeira cantiga, vimos que não há efetivamente uma punição, e sim, um livramento, quando Santa Maria sustenta no ar o pintor ao tempo que o diabo lhe tira o andaime que o apoiava para execução do seu ofício. Temos dois exemplos distintos do masculino: um pintor que segue os ditames estabelecidos pela autoridade eclesiástica, salvo pela intervenção mariana, e o outro que vive às margens do estabelecido, e tem seu objetivo frustrado: o Diabo. Este era tanto a antítese do divido quanto a confirmação deste. Observamos, de maneira evidente, o feminino represen-

tado por Santa Maria sobrepondo-se ao masculino, representado pelo pintor e pelo diabo.

Na segunda cantiga, percebemos também essa sobreposição até mesmo ao pré-estabelecido no que tange à pena imposta no caso de suposto adultério. Curiosamente, a sogra, apesar de ter sido infiel pecadora, escapa da fogueira, enquanto o mouro morre por ter sido cúmplice e por não seguir os preceitos da Igreja Católica. A esposa, se salva milagrosamente por meio da intervenção mariana, renascendo.

Nos dois casos, percebemos a presença de testemunhas que observam e dá suporte a intervenção mariana. Vemos claramente que estas testemunham enxergam o valor e a importância de obedecerem às diretrizes postas pela Igreja, em razão dos benefícios e amparos que tem aqueles que as seguem, como por exemplo, o pintor e a nora, respectivamente, além de servirem essas mesmas testemunhas como divulgadores das graças e milagres realizados por Santa Maria.

No caso da segunda cantiga em particular, as testemunhas notam três destinos diferentes: o de um servente pecador infiel e traidor, isto é, o mouro, representando à amante e queimando na fogueira; o da fiel inocente que clama por justiça mariana e, ao fim do cabo, é poupada por ser esposa honrada; e por fim, a mãe/sogra que, mesmo sendo transgressora e cometer o pecado da injúria, é poupada na narrativa em função da sua condição social e religiosa (na análise a sogra é poupada também por sua condição cristã).

De certo modo, a Idade Média produziu dicotomias como o demônio e Maria, o mouro e a sogra, o claro e o escuro, acerca do cenário misógino em que se insere a Virgem Maria como figura excelsa. Na dimensão textual e iconográfica, os discursos produzidos sobre a santidade e intervenção mariana foram o que suscitou o interesse para se pensar este recorte temático. Com exceção de trabalhos como o de Guilherme Antunes,⁸⁰ os historiadores não trabalham efetivamente com a dimensão do gênero nas Cantigas.

Dito isto, tratamos de compreender os símbolos e as hierarquias sexuadas, e destacamos que Santa Maria, com toda a sua maestria e divindade, tal como fora re-

⁸⁰ Professor de História, doutor em História Comparada pelo Programa de Pós-Graduação em História Comparada da Universidade Federal do Rio de Janeiro e colaborador do programa de Estudos Medievais (PEM).

presentada, conseguia ser muito mais que um sujeito comum em uma literatura medieval ibérica. Mesmo evidenciando uma obra originada por homens, em uma época em que homens e mulheres compartilhavam visões semelhantes sobre feminino, sua marca é onipresente como representação estereotipada do feminino. Estudar a Idade Média sob o ângulo dos Estudos de Gênero e História das Mulheres implica compreender os símbolos e significados de uma sociedade como resultado do confronto entre as diferentes concepções sobre o que chamamos de feminino e masculino.

Referências

ANTUNES JÚNIOR, Guilherme. **Maternidade e relações de gênero: Um estudo comparado das iconografias, rótulos e poemas das Cantigas de Santa Maria**, 2016, 243 p. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de História, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

ANTUNES JÚNIOR, Guilherme. As mariologias medievais: análise comparada das obras *O duelo de la virgen* de Gonzalo de Berceo, o *Líber Mariae* de Gil de Zamora e as *Cantigas de Santa Maria de Alfonso X.X Jornada de Estudos Antigos e Medievais, II Jornada Internacional de Estudos Antigos e Medievais*, 2011, p. 1-14.

BASCHET, Jèrôme. **L'íconographie médiévale**. Paris: Gallimard, 2008.

CANTIGAS DE SANTA MARIA. Disponível em: <<http://www.cantigasdesantamaria.com>> Acessado em 17 de julho de 2019.

FARÍAS MILLA, Grace. El ideal de belleza femenina en la literatura del siglo XII. Un análisis a Tristán e Isolda y Los nueve Lais Bretones. **Revista Historias del Orbis Terrarum**, Anejos de Estudios Clásicos, Medievales y Renacentistas, vol. 2, 2011, p. 18-29.

FERONATO, Virgínia; VISALLI, Angelita Marques. Senhora e Rainha: a imagem da Virgem Maria na História do Ocidente Cristão entre os séculos XIII e XV. **VII Jornada de Estudos Antigos e Medievais; VI Ciclo de Estudos Antigos e Medievais do PR e SC**, 2009, p. 1-10.

FRAZÃO DA SILVA, A. C. L. Os símbolos na Vida de Santa Ória de Gonzalo de Berceo: uma leitura histórica a partir da categoria gênero, In: RODRÍGUEZ, Gerardo. **Cuestiones de historia medieval**. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Selectus, v. 2, 2011.

FRAZÃO DA SILVA, A. C. L. Reflexões sobre o uso da categoria gênero nos estudos de História Medieval no Brasil (1990-2003). **Caderno Espaço Feminino**, v. 11, n. 14, 2004, p. 87-107.

FRAZÃO DA SILVA, A.C. L. Reflexões metodológicas sobre a análise do discurso em perspectiva histórica: paternidade, maternidade, santidade e gênero. **Cronos (Pedro Leopoldo)**, Pedro Leopoldo, v. 6, 2002, p. 194-223.

FRAZÃO DA SILVA, A. C. L. Reflexões sobre nos estudos de história medieval no Brasil. In: **Jornadas de Historia de las mujeres, 8, Congreso Iberoamericano de estudios de gene-**

ro, 3, 2006. Villa Giardino, 25 a 28 de outubro de 2006. Diferencia, desigualdad: construimos en la diversidad .Atas... Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba, 2006 (CD-ROM).

FRAZÃO DA SILVA, A. C. L. Propostas para estudos em perspectiva comparada. **Revista de História e Estudos Culturais**, Vol. 12, Ano XII, nº 1, 2015, p. 1-21.

KLAPISCH-ZUBER, Christine. "**Masculino/feminino**". In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: Imprensa Oficial de São Paulo/EDUSC, 2002, v. 2, p. 137-150.

LIMA, Marcelo Pereira; FRAZÃO DA SILVA, Andreia C. L. Fazendo gênero na medievalística: entrevista com Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva. **Veredas da História**, [online], v. 9, nº 2, 2016, p. 138-147.

LIMA, Marcelo Pereira. **O gênero do adultério no discurso jurídico do governo de Afonso X (1252-1284)**, 2010, 361p. Tese de doutorado – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense.

LOURO, Guacira Lopes. **Gênero, sexualidade e educação. Uma perspectiva pós-estruturalista**. Rio de Janeiro: Editora vozes, 2003.

METTMANN, Walter. **Glossário das Cantigas de Santa Maria de Alfonso X**, Coimbra: Acta Universitatis Conimbrigensis, 1972.

MONTOYA, José. Introdução. In: **ALFONSO X, O SÁBIO**. Cantigas de Santa Maria. Madrid: Cátedra, 1988.

ORLANDI, Eni Puccinelli. **Análise do discurso - princípios e procedimentos**. Campinas: Pontes, 1999, 100p.

PAREDES, Juan. Medioevo y literatura. **Actas Del V Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval**, v. III, 1995, p. 499-512.

RAMÔA, Joana. BASCHET, Jérôme. L'íconographie médiévale – Recensão crítica. **Revista de História da Arte**, n.º 7, 2009, p. 196-201.

SCARBOROUGH Connie L. Las voces de las mujeres en las Cantigas de santa Maria de Alfonso X. XI **Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas (actas)**, n. 11, p. 16-24, 1994.

SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: Imprensa Oficial de São Paulo/Edusc, v. 2, 2002, p. 137-150.

SCHMITT, Jean-Claude. **O corpo das imagens**, São Paulo: EDUSC, 2007, 380p.

SCOTT, Joan Wallach. Gênero: uma categoria útil para análise histórica. **Educação & Realidade**, v.20, nº 2, 1995, p. 71-99.

TILLY, Louise. Gênero, História das Mulheres e História Social. **Cadernos Pagu**, v. 3, 1994, p. 29-62.

VARIKAS, Eleni. Gênero, experiências e subjetividade: a propósito do desacordo Tilly-Scott. **Cadernos Pagu**, v. 3, 1994, p. 63-84.

VAUCHEZ, André. **A espiritualidade na Idade Média Ocidental – século VIII ao XIII**. Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar, 1995, 204p.

VISALLI, Angelita Marques; GODOI, Pâmela Wanessa. Diálogos, v.20, n.3, 129-144 Estudo sobre imagens medievais: o caso das iluminuras. **Diálogos**, nº3, v. 20, 2016, p. 129-144.

ZANOTTA MACHADO, Lia. Gênero: Um novo paradigma? **Cadernos Pagu**, v. 11, 1998, p. 107-125.

Recebido em: 12/08/2020

Aprovado em: 14/09/2020

ANEXO

TRADUÇÃO DAS DUAS CANTIGAS SELECIONADAS

Cantiga 74: Como Santa María guareceu o pintor que o démo quiséra matar porque o pintava feo.

GALEGO-PORTUGUÊS

Quen Santa María quisér defender
non lle pód' o démo nün mal fazer
E dest' un miragre vos quero contar
de como Santa María quis guardar
un séu pintor que punnava de pintar
ela mui fremos' a todo séu poder.
Quen Santa María quisér defender...
E ao démo mais feo d' outra ren
pintava el sempr'; e o démo porên
lle disse: "Por que me tées en desdên,
ou por que me fazes tan mal parecer
Quen Santa María quisér defender...
A quantos me veen?" E el diss' entôn:
"Esto que ch' éu faço é con gran razón,
ca tu sempre mal fazes, e do ben non
te queres per nulla ren entrameter."
Quen Santa María quisér defender...
Pois est' ouve dit', o démo s' assannou
e o pintor fèrament'amëaçou
de o matar, e carreira lle buscou
per que o fezésse mui cedo morrer.
Quen Santa María quisér defender...
Porend' un día o espreitou ali
u estava pintando, com'aprendí,
a omagen da Virgen, segund'oí,
e punnava de a mui ben compõer,
Quen Santa María quisér defender...
Por que parecésse mui fremos' assaz.
Mais entôn o dém', en que todo mal jaz,
trouxe tan gran vento como quando faz
mui grandes torvões e que quér chover.
Quen Santa María quisér defender...
Pois aquel vento na igreja entrou,
en quanto o pintor estava deitou
en térra; mais el lóg' a Virgen chamou,
Madre de Déus, que o vëéss' acorrer.
Quen Santa María quisér defender...

Cantiga 74: Como Santa Maria protegeu o pintor que o demônio quis matar porque o pintava feio.

PORTUGUÊS

A quem Maria quiser defender
Nenhum mal o demônio pode fazer
E deste milagre vos quero contar
De como Santa Maria quis guardar
De um pintor seu que se peleava de pintar
Ela, muito formosa com todo seu poder
Quem Maria quiser defender...
E ao demônio mais feio do que qualquer outra coisa
Ele pintava sempre; E o demônio então
Lhe disse: "Porque me tens em desdém,
Ou porque me fazes tão mal parecer
Quem Santa Maria quiser defender...
E quantos me vêem?" E ele disse então:
"Isto que eu faço é com muita razão,
Aqui tu sempre fazes o mal, e assim o bem
Não queres de nenhuma forma se intrometer."
A quem Maria quiser defender...
Pois este ouviu dizer, o demônio se precipitou
E ao pintor ferozmente o ameaçou
De o matar, e lhe deu uma carreira
Para que que o fizesse muito cedo morrer.
Quem Santa Maria quiser defender...
Porém, um dia o espreitou ali
Onde estava pintando, como aprendeu,
A imagem da Virgem, segundo ouviu,
E peleava muito bem de compor,
Quem Santa Maria quiser defender...
Porque parecia muito formosa.
Mas então o demônio, em que todo mal jaz,
Trouxe tão grande vento como também fez
Trovões muito fortes e que quer chover
A quem Santa Maria quiser defender...
Pois aquele vento na Igreja entrou
Enquanto o pintor estava deitado
Na terra, mas logo a Virgem chamou
Mãe de Deus, que o veio socorrer.
A quem Santa Maria quiser defender...

E ela lógo tan tóste ll' acorreu
e fez-lle que eno pinzél se sofreu
con que pintava; e porên non caeu,
nen lle pód' o dém'en ren empeecer.

Quen Santa María quisér defender...

E ao gran son que a madeira fez
vëéron as gentes lógo dessa vez,
e viron o démo mais negro ca pez
fogir da igreja u s' ía perder.

Quen Santa María quisér defender...

E ar viron com' estava o pintor
colgado do pinzél; e porên loor
déron aa Madre de Nóstro Sennor,
que aos séus quér na gran coita valer.

Quen Santa María quisér defender...

E ela logo tão prontamente lhe acolheu
Que fez com que no pincel se apoiasse
Com o que pintava, mas não caiu,
Nem pode o demônio em coisa nenhuma prejudicar
Quem Santa Maria quiser defender...

Ao grande som que a madeira fez
Vieram as pessoas logo dessa vez,
E viram o demônio mais negro que o piche
Fugir da Igreja onde ia se perder
Quem Santa Maria quiser defender...

E viram como estava o pintor
Pendurado no pincel, e por louvor
Deram a Mãe de Nosso Senhor
Que com grande sofrimento quer amparar
Quem Santa Maria quiser defender...

**Cantiga 186: Esta é como Santa María guardou
ũa mollér do fógó, a que querían queimar.**

GALEGO-PORTUGUÊS

Quen na Virgen santa muito fiará,
se o vir en coita, acorrê-lo-á.

E dest' un miragre quéro retraer
que Santa María fez por acorrer
a ãa dona que ouvéra d' arder
se lle non valess' ela que poder á.

Quen na Virgen santa muito fiará...

Aquesta dona casada éra ben
con marido que amava mais d' al ren,
e en Santa María todo séu sen
avía ena servir por sempre ja.

Quen na Virgen santa muito fiará...

O marido a amava mui mais d' al;
mais sa sógra lle quería tan gran mal,
per que lle buscou mórte descomñal,
como vos per mi óra dito será.

Quen na Virgen santa muito fiará...

E un día que dormindo a achou
sóa, a un séu mouro lógo mandou
deitar-se con ela; e pois se deitou,
foi a séu fillo e disse: "Ven acá;

Quen na Virgen santa muito fiará...

A ta mollér que amavas mais ca ti,
se a visses como a óra éu vi

**Cantiga 186: Esta é como Santa Maria protegeu
uma mulher do fogo, a quem queriam queimar.**

PORTUGUÊS

Quem na Virgem Santa muito confiar,
Se estiver em infelicidade, ela o irá socorrer.

E deste milagre quero ratificar
Que Santa Maria fez por socorrer
Uma dona que ouvira arder
Se lhe não valesse que poder têm

Quem na Virgem Santa muito confiar...

Aquela dona era bem casada
Com marido que amava mais do que qualquer coisa,
E na Santa Maria todo seu juízo
Havia na de servir por sempre já

Quem na Virgem Santa muito confiar...

O marido a amava muito mais
Mas sua sogra lhe queria tão grande mal,
Porque lhe buscou morte descomunal,
Como por mim agora será dito

Quem na Virgem muito confiar...

E um dia que dormindo a achou
Soa, a um seu mouro logo mandou
Deitar-se com ela; e pois se deitou,
Foi a seu filho e disse: "Venha cá;

Quem na Virgem Santa muito confiar...

A mulher que amava mais do que a ti,
Se a visses como agora eu vi

têer un mour' en séu leito cabo si,
 ben tenno que muito ch' ende pesará."
Quen na Virgen santa muito fiará...
 Quand' el est' oiú, ouv' ên mui gran pesar
 e a madre pela mão o fillar
 foi, e des i levó-o ao logar
 e disse-lle: "Ves ta mollér com' está!"
Quen na Virgen santa muito fiará...
 E el matá-la quiséra lógu' entôn,
 mais la madre lle disse: "Non façás, non;
 mais aa jostiça móstra ta razôn,
 e veerás que direito che dará."
Quen na Virgen santa muito fiará...
 El foi e a jostiça fezo vïr
 e outros muitos con ele, sen mentir;
 e viron a dona no leito dormir
 e o mouro, e disséron: "Que será
Quen na Virgen santa muito fiará...
 Daquesta mollér que tan gran tórto fez,
 que desconnoceu Déus e o mund' e prez,
 que fez feito mau, vil e tan rafez?
 E por aquesto no fogo arderá,
Quen na Virgen santa muito fiará...
 Ca dereit' é". E, per com' end' aprix éu,
 fillaron a dona, que lle foi mui gréu
 quando se viu presa con aquel encréu
 e diss': "Ai, Sennor, val-me, ca mestér m' á,
Quen na Virgen santa muito fiará...
 Santa María Virgen, se te prouguér,
 ca en maior coita nunca foi mollér; pois maior
 pena nunca teve uma mulher
 e porên tenno que quen en ti crevér
 que nunca en ta mercee falirá."
Quen na Virgen santa muito fiará...
 E dizend' aquesto, lógo manamán
 levaron a don' a ùa praça gran,
 outrossí o mouro, que éra ben tan
 negro come pez. E as gentes alá
Quen na Virgen santa muito fiará...
 Foron mui corrend', e tod' en derredor
 lles poséron fogo, non vistes maior;
 e ardeu o mouro falsso traedor,
 mais ficou a dona como quen está
Quen na Virgen santa muito fiará...
 Dentr' en ùa casa, que nunca sentiu
 ren daquele fogo. E a gente viu

Ter um mouro em seu leito
 Bem tenho que por isso muito te pesará
Quem na Virgem Santa muito confiar...
 Quando ele isto ouviu, teve por isso um grande pesar
 E a mãe pela mão o pegou
 e desde ao levou ao lugar
 E disse-lhe: "vê como está a tua mulher!"
Quem na Virgem Santa muito confiar...
 E ele quisera a matar imediatamente
 Mas a mãe lhe disse: "não façás, não;
 Mas a justiça mostra tua razão,
 E verás que direito te dará."
Quem na Virgem Santa muito confiar...
 Ele foi e fez vir a justiça
 E a muitos outros com ele, sem mentir
 E viram a dona no leito dormir
 E o mouro, e disseram: "Que será
Quem na Virgem Santa muito confiar...
 Desta mulher que fez grande ofensa
 Que desconheceu a Deus e o mundo e a honra
 Que fez um fato mau vil e ruim?
 E por isso no fogo arderá
 Quem na Virgem Santa muito confiar...
 Pois é justo." E por encomenda a preni
 Pegaram a dona, que lhe foi muito penoso
 Quando se viu presa com aquele infiel
 E disse: "Ai, senhor, me socorra, pois é necessário
Quem na Virgem Santa muito confiar...
 Santa Maria Virgem, se te proteger
 Pois maior pena nunca teve uma mulher
 E porem tenho que em ti crer
 Nunca a tua mercê faltará.
 Quem na Virgem Santa muito confiar...
 E dizendo isto, com rapidez
 Levaram a dona a uma praça grande,
 Outrossim o mouro, que era bem tão
 Negro como piche. E as pessoas lá
Quem na Virgem Santa muito confiar...
 Foram muito correndo, e todos ao redor
 Lhe puseram fogo, não vistes maior;
 E ardeu o mouro falso traidor,
 Mais ainda ficou a dona como quem está
Quem na Virgem Santa muito confiar...
 Dentro da sua casa, que nunca sentiu
 Coisa daquele fogo. E a gente viu

cabo dela outra, e falar oiú,
 que depois non viron alá nen acá.
Quen na Virgen santa muito fiará...
 E daquesta guisa o mouro ardeu
 que nĩún sinal sól del non pareceu;
 e a dona do fógó remãecea dona do fogo
 renaceu
 salva per aquela que nos salvará.
Quen na Virgen santa muito fiará...
 E pois foi del fóra, a dona fiéle foi fóra dele
 (em referêncía ao fogo), a dona fidel
 contou que a Madre de Déus Manüél
 a livrara dele, e miragre bél
 fez aquela que muitos outros fará.
Quen na Virgen santa muito fiará...

Do lado dela outra, e falar ouviu
 Que depois não viram lá nem cá
Quem na Virgem Santa muito confiar...
 E daquela guisa o mouro ardeu
 Que nenhum sinal sobre ele apareceu

A dona do fogo renasceu
 Salva por aquela que nos salvará
Quem na Virgem Santa muito confiar...

E foi fora dele (em referêncía ao fogo), a dona fiel
 Contou que a Mãe de Deus Manuel
 A livrara dele, e milagre belo
 Fez aqueles que a muitos outros fará.
Quem na Virgem Santa muito confiar...

UN “RÉGIMEN DE INVISIBILIDAD” PARA EL SERVICIO DOMÉSTICO. LAS LIMITACIONES DE LA INCLUSIÓN DURANTE LA VIGENCIA DEL DECRETO-LEY 326 (CIUDAD Y PROVINCIA DE BUENOS AIRES, 1956-2013)

AN “INVISIBILITY REGIME” FOR HOUSEHOLD SERVICE. THE LIMITATIONS OF INCLUSION DURING THE EFFECT OF DECREE-LAW 326 (CITY AND PROVINCE OF BUENOS AIRES, 1956-2013)

Romina Denisse Cutuli
(CONICET-UNMdP)¹

Resumen: El Estatuto del Servicio Doméstico, que reguló entre 1956 y 2013 las relaciones laborales del personal de casas particulares, ha sido identificado como un caso arquetípico de discriminación laboral. Sin afán de minimizar la posición desventajosa que se consolidó en este período en relación con el resto de los trabajadores, la sanción del Decreto-Ley 326/56 (DL) representa un parteaguas fundamental en el posicionamiento de los trabajadores del sector frente a la justicia. El Estatuto crea un sujeto jurídico; ofrece, aún con sus desventajas y exclusiones, un acercamiento tardío al estatuto del salariado a este colectivo. La norma

Abstract: The Statute of the Domestic Service, which regulated between 1956 and 2013 the labor relations of the personnel of private houses, has been identified as an archetypal case of labor discrimination. Without attempting to minimize the disadvantageous position that was consolidated in this period in relation to the rest of the workers, the sanction of Decree-Law 326/56 (DL) represents a fundamental watershed in the positioning of the sector's workers in the face of justice. The Statute creates a legal subject; it offers, even with its disadvantages and exclusions, a belated approach to the status of salaried workers for this group. The norm expressed a timid

¹ Romina Denisse Cutuli – Dr^a en Historia – Investigadora Asistente Consejo de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) – Grupo de Estudios del Trabajo (GrET), JTP en la Cátedra de Historia Económica y Social I y II, Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Nacional de Mar del Plata. La mayor parte del trabajo de archivo que dio lugar a este artículo fue realizado en el marco del PICT “Senderos que se bifurcan. Una aproximación a los regímenes legales del servicio doméstico en la Argentina (1869-2013)”. Dir. Inés Pérez (2014-2016). E-mail: rominacutuli@yahoo.com.ar

expresó un tímido avance en un proceso de exclusión sistemática. En este artículo se abordan diversas formas de negación de derechos laborales, distinguiendo entre las asociadas a la noción de gratuidad implícita en el trabajo doméstico, y las asociadas a las exclusiones del DL.

advance in a process of systematic exclusion. This article addresses various forms of denial of labor rights, distinguishing between those associated with the notion of implicit gratuity in domestic work, and those associated with exclusions from DL.

Palabras-clave: servicio doméstico; derechos laborales; discriminación

Keywords: domestic service; labor rights; discrimination

Mary Sánchez es una asistente que trabaja por horas, a cinco dólares la hora, seis días a la semana. Trabaja aproximadamente nueve horas al día, y visita una media de veinticuatro domicilios distintos entre lunes y viernes; por lo general, sus clientes sólo requieren sus servicios una vez a la semana... Conozco a Mary Sánchez desde 1968, y ha trabajado periódicamente para mí durante todos estos años. Es concienzuda, y se toma un interés más que circunstancial por sus clientes, a bastantes de los cuales apenas ha visto o no conoce en absoluto, porque muchos de ellos son trabajadores solteros y mujeres que no están en casa cuando ella va a limpiarles el piso; se comunica con ellos, y ellos con ella, por medio de notas: 'Mary, por favor, riegue los geranios y dé de comer al gato. Espero que se encuentre bien. Gloria Scotto. (Truman Capote, "Un día de trabajo", en *Música para camaleones*, 1979)

Introducción

En el medio siglo que transitamos en este artículo, el servicio doméstico ha mutado en gran parte hacia vínculos que se asemejan al de la protagonista de la crónica de Capote. Aunque en el cuidado directo de personas las distancias se acortan, en las décadas más recientes, la figura de la "ayuda" doméstica pierde protagonismo frente a la del reemplazo del ama de casa ausente. Así, la invisibilidad se explicita no sólo en relación a la vida pública sino a la propia vida doméstica, pues es habitual que los adultos de la familia no vean -literalmente- ese trabajo. Frente a estas mutaciones, la norma que rigió los vínculos laborales durante este extenso período se tornó más excluyente aún, a medida que los modos de organización del tiempo de este trabajo fueron cambiando.

Unas cuantas páginas se han escrito acerca de la situación discriminatoria que se consolidó a través del Estatuto que rigiera entre 1956 y 2013 las relaciones laborales del personal de casas particulares (TIZZIANI, 2013; LOYO y VELÁSQUEZ, 2009; PEREYRA, 2012). Sin afán de minimizar la posición desventajosa que expresa en relación con el resto de los trabajadores, la sanción del Decreto-Ley 326/56 (DL, 1956) representó un parteaguas fundamental en el posicionamiento de los trabajadores del sector frente a la justicia (PÉREZ, 2013). El Estatuto creó un sujeto jurídico. Ofreció, aún con sus desventajas y exclusiones, un acercamiento tardío al estatuto del salariado a este colectivo.

La norma, aún discriminatoria y desventajosa, expresó un tímido avance en un proceso de exclusión sistemática. Como señalara Robert Castel (2010), el trabajo se alejó del "reino de la servidumbre" a través de la conformación del "estatuto del salariado" (CASTEL, 1997), sustentado en dos factores constitutivos: la regulación de las relaciones laborales mediante el derecho, y la protección social vinculada al trabajo. Siguiendo al autor, a través de ellos fue el paso de la esfera de la esclavitud a la esfera de la libertad. Ello implicó la complejización de las relaciones laborales, que dejaron de constituirse como meras transacciones interindividuales de trabajo por dinero. En Argentina, este proceso puede identificarse en su fase inicial con las primeras legislaciones laborales,² y se consolida con la creación de los Tribunales Federales de Trabajo en 1944, y los Provinciales en 1948 (PALACIO, 2013; STAGNARO, 2018). El servicio doméstico debió esperar más de una década para acceder a este tribunal específico que implicaba, en definitiva, su reconocimiento como trabajo.

No obstante, antes de ello, el trabajo se consolidó como tal en ese mismo mercado que lo reducía a un bien más. El trabajo asalariado como relación social, constituyó una creación simultánea a su mercantilización (WOLF, 2005; POLANYI, 2013). No es posible afirmar lo mismo del trabajo doméstico, en que conviven diversas formas gratuitas y remuneradas, con una amplia zona gris en que se integran una amplia variedad de intercambios materiales y afectivos. Es posible que este carácter estatutario incompleto se haya debido a su carácter mercantil -y público- igualmente incompleto. Es decir, no ingresó por completo al "reino exclusivo del mercado". La

² Ley de descanso dominical, 1905; Ley de Trabajo de Mujeres y Menores, 1907; Ley de Accidentes de Trabajo, 1915; Ley de Trabajo domiciliario, 1918; entre otras. Todas excluían al servicio doméstico (Pérez, I., 2015)

consolidación de una división sexual del trabajo que naturalizó el trabajo femenino gratuito constituyó un escenario de desventaja para el reconocimiento del carácter laboral de los vínculos que se disputan en este capítulo.

Su potencial simbólico de mayor relevancia acaso haya sido el acceso del servicio doméstico a la justicia laboral. Ahora bien, las trabajadoras domésticas tenían escasas posibilidades de hacer valer sus derechos. Las fuentes judiciales analizadas permiten observar la diversidad de formas en que la rígida letra de la ley cobra vida, a través de una variedad de interpretaciones y apropiaciones, cuyos diversos márgenes llevaron a que, en algunos contextos, como el Tribunal de Trabajo Doméstico de la Ciudad de Buenos Aires, la propia existencia de la norma constituyera un avance más allá de la letra de la ley, pues con ella se creó un nuevo sujeto de derecho. Sin embargo, en la mayor parte de los casos, en especial en la justicia laboral ordinaria, observamos un "régimen de invisibilidad" al que queda relegado el servicio doméstico, y que da cuenta de las dificultades que las trabajadoras domésticas encontraban a la hora de hacer valer sus ya limitados derechos ante las instituciones judiciales. Así, la invisibilidad transita una instancia *de iure*, asociada al carácter discriminatorio de la norma, y otra *de facto*, expresada en las particularidades del trabajo doméstico y las representaciones sociales asociadas a él.

En este artículo, presentamos diversas formas de negación de derechos laborales, distinguiendo entre las asociadas a la noción de gratuidad implícita en el trabajo doméstico, y a las exclusiones del DL, a través de las interpretaciones de la norma presentes en fallos judiciales de la provincia de Buenos Aires y la ciudad de Buenos Aires.³ Se analiza el devenir de este "régimen de invisibilidad" en dos niveles. En primer lugar, se identifican las restricciones de la norma y las exclusiones que generó, algunas de las cuales se profundizaron en las postrimerías de su vigencia. Como toda norma, adquirió sentido a través de las interpretaciones que los diversos actores jurídicos realizaron, y de los derechos simbólicos que instauró. Por ello mismo, sus alcances y exclusiones adquirieron matices variados en diferentes contextos. En segundo lugar, se abordan las situaciones que dependían de la interpretación jurídica acerca del carácter laboral del vínculo. En este sentido, ciertas cualidades intrínsecas al

³ En el caso de la Provincia de Buenos Aires, el conjunto de fuentes seleccionadas incluye sentencias de Mar del Plata, La Plata, Tandil, Bahía Blanca, Quilmes y Dolores. Para la ciudad de Buenos Aires, se consultaron las actas del Tribunal de Servicio Doméstico.

servicio doméstico se conjugaron con las representaciones de los actores intervinientes. Estas disputas dependían menos de la letra de la ley y más de la concepción acerca de lo que es trabajo y lo que no lo es. En definitiva, se avanza en aspectos no escritos que condicionaron el ejercicio de los derechos laborales consagrados por la norma.

Una creciente discriminación

El DL fue sancionado bajo una concepción del servicio doméstico consolidada en la primera mitad del siglo XX, pero con vigencia a lo largo de toda la segunda mitad de la centuria. Sus exclusiones podrían explicarse en parte en la intención de proteger los derechos [intereses] de los empleadores, expresada en la letra de la ley:

Que dicha legislación debe, al propio tiempo, asegurar el mantenimiento de un espíritu de recíproco respeto y de armonía que conjugue los intereses de empleados y empleadores, en beneficio del trabajador, del pleno ejercicio de los derechos de las amas de casa y de la tranquilidad de la vida doméstica; Que, en consecuencia, el régimen de los beneficios que se acuerden a dicho sector del trabajo nacional debe fijar cuidadosamente las obligaciones y derechos de cada parte, conteniendo asimismo la previsiones necesarias para que el buen orden de la vida doméstica sea preservado y respetado en su íntima estructura... (DL 326/56, Considerando)

Asimismo, las presunciones acerca de las formas que asumían las relaciones laborales provienen de las modalidades habían cobrado hasta el momento: trabajo sin retiro o a tiempo completo, realizado muchas veces por mujeres migrantes sin familia en la ciudad donde trabajaban. La desprotección económica y gran disponibilidad de tiempo que provenían de esta situación, constituían una combinación muy ventajosa para los empleadores. Estas modalidades se diversificaron a lo largo del período y, con ello, excluyeron de su exigua protección a un número creciente de trabajadoras del servicio doméstico. A lo largo del período de vigencia de la norma, la proporción de la rama sobre el total de la PEA femenina se redujo a la mitad,⁴ mas no por ello es posible afirmar que fue en reducción el número de hogares beneficiarios del servicio ni de la cantidad de trabajadoras. Las modalidades sin retiro, a tiempo parcial y por horas se

⁴ En 1947 el 28 % de las mujeres que trabajaban para el mercado lo hacía en el servicio doméstico, en 2010, el 14% (Censo 1947, tomo I, p. 31; Censo 2010, INDEC-Redatam).

constituyeron en el modo habitual de desempeñar esta labor. Con ello crecieron el pluriempleo y la cantidad de trabajadoras que no alcanzaba el mínimo de horas de trabajo necesario para acceder a la protección jurídica del DL. Por ello, la divergencia en cuanto a período y dedicación horaria resultaban determinantes, dada la exclusión de las trabajadoras que se habían desempeñado por un período inferior a un mes, o con una carga horaria inferior a las 16 horas semanales. Las transformaciones acaecidas en el mercado de trabajo y la organización del trabajo doméstico a lo largo del período en confluencia con una norma estática, tornaron creciente la exclusión formal de las protecciones, en relación a la unidad de medida del trabajo en la modernidad: el tiempo.

Los testimonios adquirieron un rol relevante ya no sólo para discernir el carácter laboral del vínculo -en lo que avanzaremos más adelante- sino cuánto tiempo se desarrollaban las actividades. Las trabajadoras se hallaban en notoria desventaja en este aspecto, pues los testigos que más posibilidades tenían de conocer la vida doméstica eran los allegados a los empleadores, o en su defecto, personal doméstico cuya autonomía para declarar con independencia de sus patronos resultaba dudosa. Los testimonios, por otra parte, resultan una fuente poco eficaz para probar las condiciones de trabajo, por su imprecisión. Ante la dificultad para establecer si la jornada de trabajo alcanzaba o no las 16 horas semanales, sin embargo, los tribunales tendían a adoptar un espíritu inverso al principio *in dubio pro operario*, intrínseco al espíritu del derecho laboral, estableciendo que no había habido relación laboral entre la accionante y los demandados. Lo que resulta significativo es que, el caso de que la jornada efectiva no superara las 16 horas semanales, falsear información era la única opción viable con que contaban las trabajadoras para intentar una compensación económica frente al despido; si, en cambio, las alcanzaba o superaba, tenían pocas oportunidades de demostrarlo.

El discernimiento de la carga horaria semanal de las trabajadoras entrañaba grandes dificultades para los operadores de justicia. El marco de informalidad en que se desarrollaban las tareas descartaba toda posibilidad de documento escrito. Si las trabajadoras que cumplían tareas menos de 16 horas semanales hubieran aceptado invariablemente la exclusión, las demandas no se habrían iniciado. En los tribunales provinciales, el horario declarado las excluía de plano con una sentencia que rechazaba

las demandas por quedar fuera del espectro del DL. La declaración de una carga horaria por encima de las 16 horas tenía que ser verificada mediante las declaraciones de las partes y de los testigos, y estaban sujetas a la evaluación de los jueces obrantes. En los casos observados, abundaban las demandas desestimadas por razones de horario; que se volvieron más habituales en las últimas décadas del período abordado. En los tribunales provinciales no quedaba registro de los términos de la disputa cuando ésta concluía en una conciliación. Asimismo, sabemos que, en el Tribunal de Servicio Doméstico de la ciudad de Buenos Aires, los casos en que la carga horaria estaba en duda, concluían mayoritariamente en conciliaciones. Aunque ellas constituían una reparación material exigua, para las trabajadoras que efectivamente trabajaban menos de 16 horas semanales para un mismo empleador, esto podía suponer el acceso a un derecho del que estaban nominalmente excluidas.

Los empleadores, por su parte, contaban con la estrategia de argüir un horario por debajo del amparado por la norma para eludir las responsabilidades provenientes del contrato de trabajo. Ésta parece haber sido una práctica frecuente. En las respuestas de los empleadores, la alusión a una carga horaria menor a las 16 horas semanales ha sido más frecuente que la negación absoluta de la relación laboral -lo que se constituyó en la fórmula habitual frente a la proliferación de contratos de trabajo no registrados-, siendo ésta una estrategia más frecuente a medida que avanzaba el período analizado. La divergencia entre la concepción de relación laboral y el trabajo por horas se cristalizó en la fórmula "usted trabajó por horas, sin mediar relación de dependencia", que una accionada utilizó para responder la demanda de una trabajadora. El juez obrante confirmó el criterio al rechazar la demanda arguyendo que:

La misma normativa excluye de su ámbito algunos casos particulares, en razón del tiempo de la prestación de los servicios...contratos de servicio de esta naturaleza están más bien referidos a locaciones de servicio esporádicas, y no pertenecientes al mundo del derecho del trabajo... (EXPEDIENTE 30884)

En otro de los casos observados, la desprotección de las trabajadoras en períodos cortos o baja dedicación horaria se justificaba aludiendo que:

Las características propias de la actividad con retiro hacen que carezcan del significativo elemento de continuidad tipificante del contrato de trabajo, la modalidad de estas tareas permite proyectarlos hacia un

plano de acentuada autonomía, toda vez que las personas que lo realizan no llegan a considerarse como un elemento normal y permanente en la morada donde cumplen las tareas. (EXPEDIENTE 28387)

Si el retiro del lugar de trabajo permitía negar la existencia de un vínculo laboral, se ponía en duda la protección jurídica de todas las relaciones laborales, puesto que la separación entre espacio de trabajo y espacio vital se consolidó progresivamente como norma desde el capitalismo industrial. Si tal definición sólo era válida para el servicio doméstico, se hacía explícita la discriminación. En estos casos, las dudas parecen haberse saldado mayoritariamente a favor de los empleadores.

La "autonomía" referida en la sentencia nos remite a dos aspectos del trabajo. El servicio doméstico "por horas" había sido identificado jurídicamente como autónomo, y el vínculo jurídico entre las partes homologado con los trabajadores de servicios por "cuenta propia". Su encuadre jurídico era, por lo tanto, el del contrato de locación de servicios. Se pretendía una semejanza entre el servicio doméstico y los asistentes esporádicos y de calificación específica que cubren necesidades domésticas extraordinarias, vinculadas a la reparación y mantenimiento del hogar -plomeros, gasistas, electricistas, entre otros-.

Estas tareas, cuyos saberes han sido transmitidos en espacios de socialización masculina, tanto en el ámbito doméstico como en diversos ámbitos educativos, obtuvieron reconocimiento y protección estatal, en la medida que crecieron las instancias que refrendaron la exclusiva autoridad y pertinencia del personal calificado de estos gremios a partir de la existencia de matrículas profesionales, requisito imprescindible para el ejercicio formal de la actividad. Si bien los modos habituales de la actividad los excluyeron del carácter estatutario del trabajo asalariado, adquirieron jerarquía a partir de las restricciones y saberes con certificación formal necesarios para su ejercicio. Estos saberes, preservados primero en los espacios de socialización doméstica masculina, y formalizados más tarde por gremios también masculinizados, son los que favorecieron la autonomía del trabajador, que no se halla definida por el modo contractual *per se*, sino por la posesión de un saber específico que dota de autoridad para decidir los modos de organización y ejecución del trabajo.

Este tipo de trabajador ingresa al espacio doméstico a realizar una labor que, por lo general, quien contrata el servicio no sabe hacer, y por lo tanto no es capaz de

dirigir. Tal autonomía se traslada así a la negociación del valor mercantil del trabajo, en que el trabajador cuenta con un poder vinculado tanto a la escasez del servicio - por la calificación requerida para brindarlo- como por el saber que detenta en forma unilateral. La carencia de este saber específico sería crucial en la definición de lo que André Gorz denominara "trabajo de servidor" (1995, p. 184). La educación generizada en los espacios de socialización primaria y secundaria habría asegurado no sólo la reproducción social en virtud del trabajo gratuito provisto por las mujeres, sino el más numeroso ejército de reserva que el mercado de trabajo haya detentado.

La presunción de autonomía derivada de una baja carga horaria omite el proceso de flexibilización en que el tiempo completo deja de ser la modalidad habitual de organización del tiempo de trabajo. Han sido las necesidades de los empleadores, proclives a la reducción de tiempos muertos y a la maximización del beneficio mediante un aumento de la intensidad del trabajo, que devinieron en formas de contratación de baja carga horaria. Un mercado de trabajo signado por el desempleo y la precarización aseguró la oferta para facilitar estas formas de vínculo laboral. Estas modalidades de organización del tiempo de trabajo, no sólo no aseguran, sino que pueden disminuir la autonomía de los trabajadores (MARTINO, 2009). En la medida que la jurisprudencia ha consagrado como "servicio doméstico" a la forma remunerada de las tareas típicas del ama de casa, resultaba imposible un vínculo en que el proveedor del servicio detentara el poder del conocimiento:

Para calificar el contrato de trabajo de servicio doméstico debe atenderse a la existencia de subordinación jurídica y económica la índole de las tareas y lugar donde se desarrollan y también que la prestación debe dirigirse a satisfacer necesidades personales del dueño de casa y sus familiares, mediante una relación entre quien se desempeña profesionalmente como doméstica en tales servicios en el hogar de otro, que abona por los mismos una remuneración con las facultades de contralor de las labores. (EXPEDIENTE 34746)

Con la finalidad de diferenciar la prostitución de otras actividades mercantiles que proporcionan bienestar físico -como un fisioterapeuta-, André Gorz señala que en el segundo caso quien brinda el servicio está en posición dominante: decide sobre la naturaleza de las operaciones (...). El tecnicismo funciona como una barrera infranqueable..." (GORZ, 1995; p. 191). Esta distinción puede aplicarse a la diferencia entre el profesional matriculado y el servicio doméstico. Ambos realizan sus labores en

el espacio doméstico del beneficiario, pero el vínculo establecido entre ambas partes es esencialmente diferente. El profesional matriculado cobra por el resultado de su trabajo, no por el tiempo dedicado a él, es decir, es factible la demarcación técnica de un procedimiento, con saberes detentados por quien brinda el servicio. El servicio doméstico recibe un pago por el tiempo de trabajo, para realizar actividades que tal vez el beneficiario no puede o no desea realizar, pero sí sabe hacer. Es decir, transita entre la extensión y el reemplazo del rol social depositario de esas funciones. En palabras del jurista José Brito Peret: "(...) la actividad propiamente doméstica es toda aquella que al ser sustitutiva de la peculiar de un ama de casa, está realizada en beneficio exclusivo del hogar, satisfaciendo así necesidades personales o familiares vinculadas con la vida de sus respectivos integrantes". (BRITO PERET, 1985, p. 1144)

Las "facultades de contralor de las labores" que detenta el contratante del servicio y aparecen implícitas en la sentencia antes citada (EXPEDIENTE 34746), evidencian el carácter de las jerarquías establecidas en el servicio doméstico. El tiempo en que se desarrollaban esas labores modificaba el salario y los derechos laborales, mas no la esencia de la actividad, como se expresara en amplia jurisprudencia. Mientras el escaso tiempo de desarrollo de las tareas constituyó un argumento para restringir derechos laborales, la jornada laboral extensa también fue justificada en nombre de las especificidades del servicio doméstico. Las jornadas que excedían a la denominada "normal", de ocho horas diarias o cuarenta y ocho semanales, por su parte, carecían del amparo que el trabajo asalariado conquistó a lo largo del siglo XX. Para el servicio doméstico, se asumía como normal una jornada laboral de doce horas diarias, lo que redundó la discriminación salarial sufrida históricamente por el sector.

(...) siendo el estatuto (...) un sistema cerrado y excluido de la LCT, no prevé la limitación de la jornada máxima, posibilitando hasta 12 horas diarias de labor, y no le es aplicable la jornada legal establecida en los art. 1 y 2 de la ley 11544 (jornada de trabajo, horario límite y trabajo nocturno), por ello carece de asidero legal la pretensión de reclamar horas extras. (EXPEDIENTE 34071)

La cita refiere al caso de una cuidadora domiciliaria que desempeñaba tareas nocturnas con una jornada de doce horas. Las protecciones que se pretendía poner en valor en la demanda, contemplaban el pago de horas extras y el trabajo nocturno con un valor diferencial, ambos derechos excluidos en el DL. Es decir, el Estatuto del servicio

doméstico aseguraba una provisión de trabajo doméstico y cuidados regular y a bajo costo y una provisión esporádica totalmente desregulada. La duración de la jornada laboral, un eje vital del conflicto capital-trabajo así como de las conquistas refrendadas por el derecho del trabajo a lo largo del siglo XX en todo el mundo occidental, en el servicio doméstico constituyeron, en cambio, un factor central a la hora de preservar los privilegios de los empleadores, a quienes se les aseguró el derecho a flexibilizar con contrataciones esporádicas y sobreexplotar con jornadas excesivas a las trabajadoras según conviniera a sus propias necesidades. Si en el capitalismo el precio del trabajo asalariado se ha definido a partir de la medición del tiempo de su prestación, el Estatuto explicitó la desvalorización material del servicio doméstico al asumir definiciones de tiempo de trabajo diferentes a las del resto del mercado laboral. Tanto en la exclusión de las trabajadoras con una carga horaria semanal inferior a las 16 horas, como en la depreciación salarial de las que superaban las 48 horas, lo que protegía la normativa era la discrecionalidad en la apropiación del tiempo por parte de los empleadores. La citada "autonomía" del trabajo por horas, traslucía el supuesto de una organización del trabajo regida por las necesidades de la trabajadora. Uno de los casos en que se dirimía la duración de la jornada en el TTD explicita el fundamento de la flexibilidad horaria:

Queda en claro que durante su relación Y COMO TRABAJABA EN OTRAS CASAS-, a veces venía de mañana y a veces de tarde, según sus intereses y las conveniencias de mis mandantes habitualmente trabajaba dos o tres veces por semana menos de cuatro horas diarias, con variaciones en los días al igual que en lo explicado por las horas, en virtud de sus intereses –COMO TRABAJABA EN OTRAS CASAS- y las conveniencias de mis mandantes. (ACTA 920/88 bis)

A través de otros acercamientos empíricos, se ha observado la preferencia de las trabajadoras por el trabajo con una jornada regular con retiro, frente al trabajo por horas, pues el segundo solía estar acompañado de una mayor intensidad del trabajo (PÉREZ y CUTULI, 2011). El pluriempleo puede entenderse como una opción derivada de la autonomía para organizar el tiempo de trabajo, mas también como la necesidad de complementar los ingresos insuficientes del trabajo por horas. Ya sea en horarios flexibilizados, "a veces de mañana y a veces de tarde", o en extensas jornadas nocturnas, las exclusiones promovieron la desvalorización del tiempo de las

trabajadoras. La arbitrariedad de la exclusión, de todos modos, no adquirió sentidos idénticos en todos los contextos excluyeron a trabajadoras contempladas por la normativa, estas disputas también permitieron acceder a la conciliación a trabajadoras que estaban por fuera de ella. Esta posibilidad era más factible en el Tribunal de Trabajo Doméstico de Buenos Aires, en donde las conciliaciones eran el modo más habitual de conclusión de los conflictos.

Además del tiempo de trabajo, del que hemos hablado antes, los registros judiciales permiten acceder al tiempo que transcurre entre la finalización del vínculo laboral y la conclusión del proceso. El trabajador parte de la desventaja de su necesidad de subsistencia. Tal urgencia promovería indirectamente la aceptación de conciliaciones sin reconocimiento de hechos. Este cierre, mayoritario en el caso del TTD, implica una resignación de derechos laborales que consolida la invisibilidad. En el caso de los tribunales provinciales, su masividad es progresiva y ha sido identificada en otros segmentos del mercado de trabajo (CUTULI, 2019), mas no puede ser especificada para el servicio doméstico. El trabajo no registrado prolonga el proceso de demanda, pues el primer paso es la demostración del vínculo laboral. En el servicio doméstico se añadía la dificultad de distinción entre vínculos de trabajo asalariado y otras formas de relaciones sociales. De este modo, la disputa no se reducía, como en otras demandas originadas en una relación de trabajo no registrado, a identificar si había habido o no una relación laboral, sino si ésta estaba o no incluida en las regulaciones vigentes. Tal complejidad se traducía en tiempo, y éste, en necesidades materiales de subsistencia no resueltas.

El vínculo laboral no registrado tiene como dificultad jurídica añadida la determinación de su valor económico. Ante la ausencia de registros de remuneración percibida, la referencia la constituía el salario mínimo vital y móvil determinado por el Ministerio de Trabajo y Seguridad Social. Los períodos de desactualización, el más prolongado de ellos transcurrido entre 1991 y 2002, reforzaron la desventaja sufrida por las trabajadoras, carentes de un convenio colectivo que pudiera tomarse como referencia para el establecimiento de los salarios. Las conciliaciones sin reconocimiento de hechos, ofrecían una suma exigua a cambio de la cual las trabajadoras aceptaban la negación del empleador, quien en la mayoría de los casos de trabajo no registrado desconocía total o parcialmente la propia existencia del vínculo laboral.

En las últimas décadas, las conciliaciones habían crecido en su proporción por las sentencias de todas las ocupaciones, fenómeno atribuible a la expansión del trabajo no registrado, por un lado, y a la propia dinámica de la justicia laboral, con un número creciente de causas por resolver, por otro. *Sin reconocimiento de hechos* ahorra la ardua tarea de esclarecer los hechos, al tiempo que consiente la reducción del trabajo a su dimensión mercantil, aún cuando normas como la LCT asuman que: "El contrato de trabajo tiene como principal objeto la actividad productiva y creadora del hombre en sí. Sólo después ha de entenderse que media entre las partes una relación de intercambio y un fin económico en cuanto se disciplina por esta ley". (LCT, 1974; art. 4)

Por otro lado, cuando un trabajador no registrado de cualquier rama de actividad acepta los términos de la conciliación, resigna un derecho laboral fundamental: los aportes jubilatorios adeudados en el transcurso de la relación laboral. Tales aportes se pierden en su totalidad, independientemente de la duración de la relación laboral. Así, se abandona la protección jurídica del trabajador en su instancia de mayor vulnerabilidad, cuando ya no está en condiciones físicas de vender su fuerza de trabajo en el mercado. Sin embargo, en un marco normativo tan desfavorable respecto al general, la desvalorización de los hechos no siempre constituye una desventaja. Para las trabajadoras excluidas del DL podía ser la única forma de lograr una compensación económica luego de la ruptura del vínculo laboral.

La asociación entre derecho y tiempo trasciende el momento preciso del intercambio trabajo-dinero. En primer lugar, la organización del tiempo de trabajo condiciona el conjunto del tiempo vital, a menudo sujetando el segundo al primero. Por ello la flexibilidad expresa una disposición temporal permanente para una remuneración esporádica. En segundo, porque el paso de la esfera de la esclavitud a la esfera de la libertad implica, como dijimos, superar las meras transacciones trabajo-dinero y, por lo tanto, protecciones materiales al tiempo de no trabajo. Las reparaciones económicas derivadas de la finalización de los vínculos laborales son una de las formas en que se materializa el estatuto del salariado. Las protecciones implican pues, que la subsistencia deja de estar en riesgo cuando no es posible el trabajo: vejez, enfermedad, accidente, maternidad reciente. En el DL, el derecho a la ausencia por enfermedad estaba contemplada sólo para trabajo sin retiro, mientras que la maternidad y los accidentes de trabajo estaban fuera del espectro de las regulaciones.

La protección frente a los riesgos de trabajo excluyó al servicio doméstico desde la primera Ley de Accidentes de Trabajo (PÉREZ, I., 2015) hasta el año 2014 (DECRETO PEN 467/2014 y Resol. SRT N° 2224/14). Los riesgos de los que protege la actual Ley de Riesgos de Trabajo, lo mantienen una raíz común con aquella primera ley, pues las enfermedades profesionales contempladas comprenden sólo los aspectos físicos del trabajo (PÉREZ, P., 2003). El daño que reparan es el del "cuerpo trabajador" en sus aspectos productivos (CUTULI, 2017). Aunque la jurisprudencia ha puesto en tela de juicio la desvalorización del condicionamiento a todos los aspectos vitales que se ven determinados por el daño laboral (VASILACHIS, 2007), la reparación jurídica se siguió acotando al lucro cesante que deviene de la improductividad del cuerpo dañado.

Esta concepción reduccionista del sujeto trabajador nos remite al término preindustrial del "alquiler de brazos" (MOULIER-BOUTANG, 2006; p. 390). Tal reducción constituyó un prolegómeno de la liberación de la fuerza de trabajo, pues representó la separación entre el uso de la fuerza de trabajo -el alquiler de brazos- y la posesión del sujeto como totalidad. Aunque esa separación no puede ser más que ficticia, sienta las bases del sujeto que al mismo tiempo que trabajador libre se ha de convertir en trabajador protegido por el derecho. La exclusión del servicio doméstico de las normativas que determinaron el valor económico de los fragmentos corporales productivos redundaría en una apropiación ilimitada de los cuerpos femeninos trabajadores. Su exponente más extremo podría pensarse en las situaciones de abuso sexual, identificadas a través de otras aproximaciones empíricas (CUTULI y PÉREZ, 2011), pero invisibles en la justicia laboral. Ese modo de apropiación carente de regulaciones concluye en un descarte igualmente absoluto del cuerpo femenino trabajador cuando sus funciones productivas merman o desaparecen.

Esta desprotección absoluta puede identificarse, ante todo, por la ausencia de acciones que demandaran reparación jurídica del daño laboral en el servicio doméstico. Es clara la imposibilidad de traducir esta ausencia como inexistencia de daño laboral. La jurisprudencia ha sido tan escueta como contundente, al señalar que "...tanto la ley 9688 como la LCT – de aplicación general para los trabajadores- han excluido a los del servicio doméstico de su ámbito y el estatuto especial resulta imposible de aplicar ante la falta de norma al respecto". (Expediente 35868)

Aún en la forma más extrema de daño laboral, la muerte, la legislación desprotegió a las trabajadoras. En 2015, primer año en que las trabajadoras accedieron a la protección, se registraron catorce muertes laborales entre la población cubierta. (SRT, 2017) Ello daría cuenta de que la individualidad del reclamo no refleja la excepcionalidad de la situación, sino la sabida desprotección de este sector frente a la muerte en circunstancias de trabajo. El argumento esgrimido arriba forma parte del fallo de un tribunal superior, que se encargó de confirmar el rechazo de la demanda iniciada por la familia de una trabajadora fallecida en un accidente automovilístico "en momentos en que acompañaba [a los empleadores] y a sus hijos". Puesto que el DL no contemplaba la protección frente a los accidentes de trabajo, la sentencia explicita que la acción "no se debió haber tramitado ante la Justicia del Trabajo".

Al momento de este fallo, los trabajadores se hallaban protegidos tanto por la Ley de Accidentes de Trabajo como por el derecho civil. Las ulteriores modificaciones a la Ley 9688 se ocuparon de eliminar la posibilidad de la "doble vía" que permitía a los trabajadores realizar un reclamo en la justicia civil si la reparación ofrecida por vía laboral no resultaba satisfactoria. Desde 1995, con la Ley de Riesgos de Trabajo (LRT), la vía civil quedó excluida de facto para los trabajadores, pues se transformó en excluyente del derecho laboral. Dado que la vía civil resultaba más lenta e incierta, la urgencia material constreñía a los trabajadores a las acotadas protecciones de la LRT, dando lugar a diversas declaraciones de inconstitucionalidad (VASILACHIS, 2007). El servicio doméstico quedó fuera de esta disyuntiva.

En fallos de cámaras superiores -no hemos analizado tribunales civiles locales-, la justicia civil ha ofrecido un claro exponente de esa protección discriminatoria. Una trabajadora del servicio doméstico recibió una reparación económica a raíz de los perjuicios ocasionados por una fractura de muñeca sufrida luego de una caída de las escaleras de un hospital municipal. En el fallo se arguyó que:

Tiene 58 años de edad, no es jubilada y al momento del accidente trabajaba en casas de familia realizando tareas domésticas, sin poder continuar con las mismas luego de la fractura porque la zona lesionada le ha quedado debilitada y sufre de dolor constante; que en la actividad doméstica es habitual el trabajo en negro y al no asistir a realizar la limpieza de los hogares inmediatamente se contrata a otra persona. (EXPEDIENTE 984)

Las licencias por enfermedad, sólo contempladas para las trabajadoras sin retiro en el DL, excluían a la trabajadora del derecho a ausentarse por motivos de salud y mantener su puesto de trabajo. Escasa suerte habría tenido en la justicia laboral, si hubiera demandado a sus empleadores por no conservar su puesto de trabajo mientras durara la recuperación. La justicia civil, en cambio, contempló la situación de desprotección laboral para fundamentar la necesidad de reparación económica. Hasta el año 2014, si una trabajadora "cae de una escalera y muere" como ejemplificara en 1915 el diputado Bas (DSDN, 27-IX-1915; p. 582), su protección jurídica contemplaba todo el universo extralaboral. El derecho civil la amparaba como ciudadana, mientras que el laboral la excluía como trabajadora. Las desprotecciones que el derecho civil contemplaba hubieran sido consolidadas en una demanda laboral. Si, como mencionamos antes, la sanción del DL promovió la creación de un sujeto jurídico, más allá de los derechos efectivos que reconociera en su letra, en materia de accidentes laborales, constituirse como ese sujeto jurídico excluía de la posibilidad de resarcimiento. Como identificara Vasilachis (2007) en relación a la Ley de Accidentes de Trabajo, el ciudadano tenía derechos que le eran negados al trabajador.

"Ocupación: de su sexo": la normalización del trabajo gratuito de las mujeres

Las funciones del servicio doméstico, cuya feminización se profundiza a lo largo del siglo XX, adoptan un formato de espejo con trabajo doméstico gratuito realizado habitualmente por mujeres. Ya sea como extensión del ama de casa cuando se considera que ésta no puede o no debe realizar sola todas estas labores, o como su reemplazo cuando el trabajo remunerado la aparta de la esfera doméstica, la superposición se profundizó en consonancia con otros procesos sociales. El espacio doméstico se redujo junto a las familias, y las funciones masculinas que sobrevivieron al proceso se jerarquizaron o externalizaron. En este proceso, la demarcación entre el trabajo doméstico remunerado y el que no lo era amplió su escala de grises. En primer lugar, porque las funciones domésticas y de cuidado no se agotan allí, y permean el espacio público en un sinnúmero de actividades diarias vinculadas a las compras, el pago de cuentas, el acompañamiento de niños y ancianos en sus salidas, entre otros tantos ejemplos. En segundo, porque la propia jurisprudencia ha sido ambigua al insistir en el *domus* como lugar de trabajo exclusivo y distintivo del servicio doméstico,

y contemplar las diversas situaciones en que el trabajo se desarrollaba en otros espacios públicos -como un hospital- o privados -el propio domicilio de la trabajadora-. Las ambigüedades tanto en las fronteras físicas como funcionales de lo que resultaba servicio doméstico y lo que no lo era, podían resultar en una disputa entre el DL y otros marcos regulatorios. Las fronteras más frágiles, y acaso la principal fuente de desprotección, pueden identificarse entre el trabajo remunerado y el no remunerado. Lo que se disputa en estos casos es, en definitiva, si la actividad que da origen al conflicto era o no trabajo.

Con un giro discursivo habitual en la época, el censo nacional de 1895 describía la ocupación de la mayoría de las mujeres como "de su sexo". La asunción de esta sinonimia entre el ser mujer y el trabajo doméstico constituyó un perjuicio a las trabajadoras del servicio doméstico, cuyo trabajo asalariado podía ser confundido con el propio "de su sexo". Tan sentada ha quedado la feminidad del trabajo doméstico, remunerado y no remunerado, que, en una de las demandas presentadas al TTD, las fórmulas estandarizadas se hallaban escritas en femenino, sin modificar el género de la redacción cuando se trata de un trabajador varón. La ocupación de Carlos era "doméstica", "nacida" en 1962, y se refería a él como "la trabajadora" (Acta 111/88). Si bien este descuido podría reducirse a un error, resulta ilustrativo del carácter generizado de la actividad. Mientras que las fórmulas lingüísticas estandarizadas invisibilizan lo femenino tras el genérico masculino; en estas, el uso del femenino por defecto da cuenta del carácter feminizado de la actividad, no sólo por regularidad estadística sino también por su concepción social.

Las tareas realizadas por el servicio doméstico son, en su totalidad, factibles de superposición con las actividades que las mujeres realizan de manera gratuita como esposas, madres, abuelas, tías y amigas. En ese sentido, desentrañar el carácter laboral de las relaciones, cuyos términos de ruptura se dirimen en los tribunales de trabajo, es una tarea que recae sobre el operador de justicia, y difícilmente pueda ser salvada por la especificación normativa. El principal aporte jurídico a esta distinción lo constituyó la prohibición de contratación y otorgamiento de protección bajo el régimen previsional hacia familiares de hasta segundo grado. Este aspecto de la normativa, antes que proteger derechos de las trabajadoras asalariadas, parece haber garantizado

la provisión gratuita del trabajo doméstico realizado en la esfera familiar. Máxime si se tiene en cuenta el bajo nivel de registración laboral en el sector.

El caso extremo de esta superposición lo observamos en una demanda por indemnización y salarios atrasados a quien, debe develarse en el juicio, no se sabe si era empleador o concubino. En este caso, las pruebas testimoniales permiten llegar a la conclusión de que: "Las tareas inherentes al hogar que realizaba la reclamante de autos, las efectuaba en su condición de compañera o concubina del demandado, situación que se mantuvo durante un lapso de aproximadamente tres años". (EXPEDIENTE 30163)

Este tipo de conflictos deja traslucir la superposición entre el servicio doméstico y el trabajo doméstico no remunerado. Más allá de las particularidades de este caso, en que el demandado presentó como principal prueba de la intimidad del vínculo la existencia de una cuenta corriente en común con la demandante, la posibilidad de que el conflicto pudiera ser enmarcado en la justicia laboral da cuenta de los borrosos límites que existen entre el trabajo doméstico remunerado y no remunerado.

El DL procuró preservar una frontera precisa entre el trabajo remunerado y el no remunerado, a partir de la prohibición de la contratación de "personas emparentadas con el dueño de casa" (DL, 1956; art. 2). De este modo, se reforzó la obligación de gratuidad en el trabajo doméstico realizado en el marco de relaciones familiares, la cual recae casi exclusivamente sobre las mujeres. Mientras que el Estatuto favorecía la provisión de trabajo femenino a bajo costo, sus exclusiones protegían también su suministro gratuito. Esta demarcación no se ha consolidado como intrínseca a la normativa laboral. Las exclusiones de la LCT no alcanzan tal grado de explicitud y ha llevado amplia jurisprudencia concluir las interpretaciones apropiadas para discernir el trabajo de ayuda familiar de la relación de dependencia. Los únicos excluidos sin excepción del contrato de trabajo eran los cónyuges, por considerarse socios patrimoniales; y los hijos menores, por tener derecho los padres a pedir colaboración con las actividades familiares sin remuneración a cambio (CC, 1869; art. 277). Frente al conflicto judicial en materia de contrato de trabajo y relaciones familiares, hay interpretaciones variadas en la jurisprudencia. La LCT, en cambio, no explicita prohibición absoluta al establecimiento de vínculos laborales entre familiares directos.

En otro caso en que se dirimía la superposición entre los lazos doméstico-familiares y laborales, la convivencia se explicaba en virtud del “parentesco que las unía y ante la carencia de vivienda de la actora” (EXPEDIENTE 42073). La demanda se inició a los herederos luego del fallecimiento de la antigua empleadora, causante de la finalización del vínculo entre las partes. En el texto de esta sentencia se evidencia la dependencia del criterio del juez obrante para definir el carácter laboral del vínculo. Aunque uno de los testigos afirmaba que había visto a la actora realizando tareas domésticas, otro -una empleada doméstica de la accionada-, afirmaba que la actora sólo vivía en el hogar. El fallo señala que:

Valorando en conciencia los testimonios referidos, llego a la conclusión de que lo dicho por la [testigo] -vio alguna vez a la actora realizar tareas domésticas en el lugar donde vivía-, no es en absoluto indicativo de que dichas labores fueran realizadas en beneficio exclusivo de la [demandada], por lo que cobra vigencia lo declarado por la restante testigo. (Expediente 42073)

La convivencia podía explicarse por medio de diversos vínculos y acuerdos, buena parte de los cuales estaban excluidos de la esfera laboral y comercial. El trabajo doméstico, inherente a la vida doméstica, beneficia con diversos grados de intensidad a todos los convivientes, incluido a quien lo realiza. La caída en desuso de las marcas visuales distintivas del servicio doméstico -uniformes, giros específicos del lenguaje-, factibles de identificar como prácticas de trato más igualitarias, dificultaron las distinciones al interior de la esfera doméstica. La gratuidad del trabajo doméstico femenino siguió por su parte intacta. Una mujer realizando trabajo doméstico no constituye una pieza difícil de encastrar. A diferencia de lo que ocurriría en cualquier espacio público, en un hogar, ver a una mujer trabajando, no constituye prueba de que esté trabajando.

Estos casos exponen lo que Margaret Radin denominó “zona de mercantilización incompleta”. (1996, p. 20) La aceptación del valor económico de ciertos intercambios constituye la preocupación de la autora, quien ve en ello el riesgo de corromper todos los intercambios íntimos con la lógica del mercado. Sin embargo, el consenso social existente en torno a la gratuidad del trabajo doméstico ha atentado históricamente contra los derechos económicos de las mujeres. Como ha indicado Joan

Williams, "el problema clave de las mujeres ha sido la escasa mercantilización, no su exceso". (2000, p. 118)

El cuidado de adultos mayores se conformó, en las últimas décadas, como una actividad de relevancia creciente en la esfera doméstica. La composición de la población, en proceso de envejecimiento, en conjunción con una organización familiar en que la disponibilidad para el cuidado ha ido en retroceso, al menos en algunos sectores sociales, promovieron el crecimiento de este subsector. Como en otros casos, estas transformaciones llevaron a que comenzara a ser más frecuente la ocupación de una trabajadora remunerada allí donde se antiguamente se había dado por sentada una actividad gratuita. Sin embargo, una expectativa de gratuidad mantuvo, como fundamento, la exclusión del concepto de trabajo para ese tipo de actividades. La desvalorización podía ser un modo de excluir a la trabajadora de la protección jurídica. En uno de los casos analizados, se indicaba, por ejemplo, que no era posible probar el carácter laboral del vínculo y se rechazaba la demanda pues de los testimonios podía deducirse que el sujeto que presuntamente recibía los cuidados, no los necesitaba: "La abuela, es decir, la madre de la demandada, la llevó a la actora para que la acompañara, pero la abuela no estaba enferma, se manejaba bien y con sus propios medios." (EXPEDIENTE 32745)

La interpretación del cuidado como un favor gratuito, propio de relaciones privadas entre mujeres y establecidas en el ámbito de lo doméstico se sumaba a la compleja definición del sujeto necesitado de cuidados, cambiante en función de criterios culturales e individuales. La minimización de la necesidad y la importancia del trabajo de cuidado constituye una clave central de su desvalorización social. La obligación de superponerlo con otras actividades domésticas es entendida como una ventaja o posibilidad no presente en otras tareas, en tanto el tiempo presencial requerido por los individuos dependientes –niños, enfermos o adultos mayores- es evaluado en gran medida como un tiempo muerto. André Gorz (1995) señaló las dificultades de otorgar valor de mercado a este tipo de actividades, en tanto su objetivo nunca puede estar centrado en la productividad. El tiempo convivencial es una necesidad para los dependientes, aunque en algunos casos es deseable que sea posible prescindir de la intervención activa.

Los criterios productivistas trasladados al trabajo de cuidado tienen un profundo vínculo con su desvalorización. La principal razón se halla en la necesidad de disponibilidad pasiva implícita en el cuidado, que no es contabilizada como trabajo, pero es intrínseca al cuidado. (HIMMELWEIT, 2005). André Gorz (1995) aportó algunos ejemplos de trabajos con estas características en la vida pública, como el de los bomberos o médicos de guardias, cuya disponibilidad es imprescindible aun cuando su necesidad no sea deseable. Si bien la situación deseable para "la abuela" era que pudiera manejarse con cierta autonomía, la presencia de la cuidadora era garantía de su seguridad, pero en tanto la disposición pasiva no se traducía a un servicio concreto, su carácter de trabajo quedaba oculto. Acompañar no era sinónimo de cuidar; ni cuidar de trabajar.

En otras ramas de actividad, los testigos constituyen la principal fuente de información para corroborar contratos de trabajo no registrados. Difícilmente un juez consideraría inconsistente la declaración de un testigo que señalara haber visto a la actora, por ejemplo, atendiendo al público tras el mostrador de un comercio. La situación sería comprometedor, por ejemplo, frente a una inspección fiscal, en que los lazos de afecto y amistad no consanguíneos no constituyen justificativo de relaciones laborales no registradas. Como ha advertido Reva Siegel, "vivimos en un mundo en el que el trabajo no remunerado en el hogar permanece con una anómala falta de justificación y ni siquiera parece requerir una" (1994; p. 2210). En el servicio doméstico, ver a alguien trabajando no constituye prueba de ello.

El desdén expresado hacia la relevancia de las tareas de cuidado remite a la valoración de las tareas asociadas a lo femenino con "cualidades" en lugar de "calificaciones". (FAUR y ZAMBERLIN, 2008; CUTULI, 2020) Las funciones vinculadas al mundo doméstico y del cuidado son aprendizajes arraigados en las mujeres, propios de su naturaleza y aprendidos desde su socialización primaria. Ello habilita a su desvalorización económica, tal como ha planteado Gary Becker (1987) desde la teoría del capital humano. Las desventajas de las mujeres en el mercado de trabajo estarían explicadas por el propio comportamiento de las mujeres que, conscientes de su destino, realizarían menores inversiones en su formación profesional y dedicarían más tiempo a las tareas domésticas y de cuidado. Siguiendo esta lógica, para desempeñar trabajo doméstico y de cuidado, las mujeres tendrían las capacitaciones laborales más

extensas que cualquier certificación formal, pues se extenderían toda la vida. Resulta paradójico que, al llevar al mercado esos saberes, el tiempo invertido en su aprendizaje, lejos de constituir una ventaja, representara el modo privilegiado de inhabilitar su carácter de "trabajo".

Otro de los modos de dar por sentada la gratuidad del trabajo doméstico femenino remite a un pacto laboral cuya mayor frecuencia la observamos en la ciudad de Mar del Plata. Se contrataba a un matrimonio de caseros, por un salario que correspondía al trabajo del varón de la pareja como responsable de la seguridad de la vivienda y sus reparaciones. La esposa de éste también realizaba tareas al servicio de ese mantenimiento, como la limpieza diaria, que demandaba tanto o más tiempo que las delegadas al varón de la pareja contratada. Una vez más, la superposición entre la unidad doméstica y el lugar de trabajo constituían un desafío para la demarcación de las fronteras entre lo remunerado y lo gratuito. La presencia de una familia nuclear en el lugar de trabajo resultaba más desfavorable a la trabajadora, pues se daba por sentado su rol de esposa-madre. (EXPEDIENTE 33194) En otra disputa sobre la condición de trabajadora doméstica de una esposa de casero, se repetía el criterio:

La circunstancia que la actora efectuara labores domésticas en el domicilio del causante atendiendo también necesidades de esa índole de su esposo e hijo con quienes vivía en ese lugar, no resulta suficiente para que pueda el juzgador determinar sobre la existencia de una relación de trabajo subordinado y sobre el carácter de trabajadora doméstica de aquélla, si no se acredita en autos que las tareas que prestaba la accionante lo fueron mediante una relación dependiente con el causante. (EXPEDIENTE 34746)

Las controversias se generaban mayoritariamente en torno al trabajo de las mujeres. La presencia de un varón extraño a la familia presuponía un servicio remunerado. Es significativo que el argumento de familiar acompañante no haya sido considerado por el Tribunal en el único caso que identificamos con un varón como protagonista, iniciado en el año 2000. Mientras que el actor sostenía haber realizado tareas como chofer, reparación y mantenimiento del automóvil y jardinería, la presunta empleadora expresaba que el actor había ingresado como acompañante de una mujer "quien a cambio de dicha vivienda realizaba algunas tareas domésticas en beneficio de la accionada" (EXPEDIENTE 40797). De esta manera, la demandada negaba el carácter laboral del vínculo con los actores. Rozando el siglo XXI, una pretendida igualdad de

género⁵ permitió intuir, antes que el reconocimiento del trabajo doméstico de las mujeres como tal, la posibilidad de dar por sentada también la gratuidad del realizado por varones. En la misma época, se eliminaba la asignación por cónyuge, beneficio otorgado de manera universal a los varones con una esposa sin ingresos, y sólo a las mujeres que demostraran la incapacidad laboral del marido, y las mujeres lograban tener a sus esposos como familiares a cargo en la obra social. El servicio doméstico se transforma en trabajo doméstico gratuito en virtud de un intercambio de favores - vivienda a cambio de trabajo-, aunque el único encuadre jurídico que permitía ese vínculo, era el de servicio doméstico sin retiro. Las actividades realizadas por el actor - "conducir el auto de la demandada y cortar el césped"- también son referidas como una retribución por el uso de la vivienda. Sin embargo, si bien el ardid de la accionada es común a otros casos en que el carácter laboral del vínculo se ve controvertido, en este caso el fallo judicial tomó estas actividades como trabajo asalariado.

Los varones tenían más oportunidades de ser reconocidos como trabajadores en el mundo doméstico. A diferencia de la femenina, su presencia era disruptiva y, además, las actividades realizadas promovían el tránsito de las fronteras entre el interior doméstico y exterior público. Conducir vehículos, cortar el césped, ocuparse del mantenimiento, eran actividades con mayores oportunidades de visibilidad pública que las realizadas por las mujeres -cuidado, limpieza, cocina-. Estas funciones habían dado lugar a convenios colectivos de trabajo con mayor protección jurídica que la prevista por el DL (PÉREZ, 2017). La interpretación de los jueces, a su vez, era proclive a identificar estas funciones como trabajos de otro orden, más allá de que el espacio en que las tareas se desarrollasen fuera la esfera doméstica. Con fines de lucro o sin él, siempre se hallaba un encuadre jurídico para amparar el trabajo remunerado de los

⁵ Spbre algunas referencias en torno a la relación entre género y derecho ver.: CAMPOS, Carmen Hein. *Razão e Sensibilidade: Teoria Feminista do Direito e Lei Maria da Penha*. In: CAMPOS, Carmen Hein de. (Org.). **Lei Maria da Penha Comentada em uma Perspectiva Jurídico-Feminista**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2011, v. 01, p.3. Disponible en: <http://www.compromissoeatitude.org.br/wp-content/uploads/2014/02/1_1_razao-e-sensibilidade.pdf>. Último acceso: 27 de septiembre de 2020; LERUSSI, Romina y COSTA, Malena, *Los feminismos jurídicos en Argentina. Notas para pensar un campo emergente a partir de la década de 1990*, **Revista Estudios Feministas**, Vol. 26, n° 1. Disponible en: <<https://doi.org/10.1590/1806-9584.2018v26n141972>> . Último acceso: 21 de enero de 2021. LORENA, Fries Lorena; FACIO, Alda. **Género y Derecho**. Santiago: LOM Ediciones, La Morada, 1999, p.15. Disponible en: <<http://www.flacso.org.ec/docs/safisfacio.pdf>>. Último acceso: 04 de octubre de 2020. PATEMAN, Carol, **El contrato sexual**, Barcelona, Antrhopos, 1995; RABENHORST, Eduardo Ramalho, O feminismo como crítica do direito. **Revista Eletrônica Direito e Política**, Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Ciência Jurídica da UNIVALI, Itajaí, v.4, n.3, 2009, p. 23-35. SILVA, Salette Maria da. **Feminismo Jurídico: uma introdução**. **Cadernos de Género e Diversidade**, v.4, 2018.

varones. Para las mujeres, el trabajo propio “de su sexo” era el gratuito. Si se trataba de varones, el contenido de la actividad podía ser objeto de debate, pero no su carácter remunerado.

Otra de las modalidades de negación del vínculo laboral era la ausencia física de los empleadores. En el primer apartado identificamos el escaso tiempo presencial como argumento para negar derechos laborales. En casos de presencia permanente, cuando la movilidad de la trabajadora no estaba en duda, era la movilidad del beneficiario-empleador la que se ponía en juego. En un expediente iniciado en 1991, por ejemplo, la demandada insistía en que ella no vivía de forma permanente en la casa en la que se desempeñaba la accionante y que, por lo tanto, no podía haber tenido una relación laboral con ella. La trabajadora realizaba tareas de limpieza en una vivienda en la que su esposo trabajaba como casero en Mar del Plata, a comienzos de la década de 1990. Casos como éste han sido recurrentes en los tribunales locales de la citada ciudad, dada la abundancia de viviendas de veraneo. Si bien la ley explicitaba que “las retribuciones deben ser convenidas en forma individual y separadamente” (DL, 1956; art. 3), hallamos, una vez más, a la mujer de la pareja contratada, asumida como una trabajadora gratuita. El trabajo doméstico realizado en la vivienda se asumía como el propio del ama de casa, dada la ausencia de los propietarios. El tribunal rechazó la demanda, pues no identificó allí un vínculo laboral. El argumento era, justamente, la ausencia física del beneficiario de ese trabajo: “otra [cosa] bien distinta es ejercer una tarea activa de mucama, que presupone una persona (por lo menos) o un grupo familiar que reciba el beneficio de esas tareas de mucama, denunciada en autos y no probada.” (EXPEDIENTE 28000)

Se omitía así el hecho sí reconocido por el tribunal de que la dueña de casa tenía presencia intermitente en la vivienda y en la ciudad, por lo que podría haberse presumido que la actora mantenía la vivienda en condiciones de higiene apropiadas todo el tiempo. Hasta las primeras décadas del siglo XX al menos, la presencia de servicio doméstico continuo en viviendas de ocupación esporádica constituyó una práctica habitual para las clases pudientes. En las postrimerías del siglo XX, la convivencia con los adultos beneficiarios del servicio doméstico constituía no constituía ya el modo más habitual de relacionarse con los empleadores. En otra aproximación empírica (CUTULI y PÉREZ, 2011), los relatos de las trabajadoras

denotaban como práctica frecuente la realización de la limpieza del hogar y la preparación de alimentos en ausencia de sus habitantes, en algunos casos sin cruzarse con ellos por varios días, como ocurría en la historia usada como epígrafe y protagonizada por Mary Sánchez y sus "clientes". Generalizada la función de reemplazo como una de las principales funciones del servicio doméstico, puede intuirse en extinción este argumento -al menos no se ha observado en los períodos más recientes, pues el "ir y venir" del espacio doméstico se consolidó a lo largo del período como la dinámica más habitual en los hogares contratantes.

Conclusiones

Mientras que las puertas de la justicia laboral se abrían, la ideología de género que naturaliza el trabajo gratuito de las mujeres, permanecía en discursos y prácticas jurídicas. Así, continuó conformando un escenario de exclusiones que no se disiparía ni aún con la mera la reescritura de las normas. Este régimen de invisibilidad, constituye un elemento clave en la situación de particular desventaja que definió históricamente al servicio doméstico. A lo largo del siglo XX, la condición de trabajador se configuró regulada por el derecho laboral y vinculada a una serie de derechos sociales que excluyeron de manera recurrente al servicio doméstico. Tales exclusiones lo mantuvieron en el *reino de la servidumbre*.

El tiempo, unidad de medida del trabajo moderno, se reguló de un modo muy diferente al resto del trabajo asalariado. Tanto en el trabajo ejercido por horas como en el de tiempo completo, con jornadas extendidas, la norma constituyó un factor de discriminación. En un caso para negar protecciones laborales, en otro para justificar mayor tiempo de trabajo, lo que se tradujo como menores salarios. Como dijimos, el derecho laboral y las protecciones sociales asociadas al trabajo constituyeron las instituciones fundantes del estatuto del salariado. Su omisión o minimización en el servicio doméstico, constituyó la más clara expresión de la postergación de las trabajadoras del servicio doméstico. Frente a la superposición de funciones con el trabajo del ama de casa y con el trabajo femenino gratuito en general – de ayuda, voluntariado, etc.- el reconocimiento de la relación laboral por parte de los empleadores, antes o después del conflicto, se vuelve imperativo.

Su definición como extensión del rol doméstico de las mujeres en el hogar contribuyó a su descalificación tanto como a su invisibilización. No es sencillo hallar otros ejemplos de trabajos remunerados que sean definidos a partir del reemplazo de un rol social cuya gratuidad cuente con tan amplia legitimidad. Por ello mismo, ver trabajo en este tipo de actividades implicaba despejar una amplia escala de grises en las que primó el absoluto de la sinonimia entre feminidad y gratuidad. De modo creciente y a medida que avanzamos en el período, la justicia laboral dejó a un lado la empresa de discernir matices, y promovió el establecimiento de conciliaciones cuya reparación monetaria era menor en comparación con la correspondiente a través de una sentencia. Sin embargo, su efectividad era superior a la espera indefinida e incierta que se presentaba como alternativa. Desde esta perspectiva, favorecer las conciliaciones, aunque exiguas, respondió a una necesidad de subsistencia más urgente que la propia verdad.

Referencias

ACTA 111. **Archivo General de la Nación, Fondo Tribunal del Trabajo Doméstico** (AGN-TTD). Buenos Aires, 1988.

ACTA 920 bis. **Archivo General de la Nación, Fondo Tribunal del Trabajo Doméstico** (AGN-TTD). Buenos Aires, 1988. BECKER, Gary. **Tratado sobre la familia**. Madrid: Alianza, 1987.

BRITO PERET, José. La relación de servicio doméstico, lo sujetos y el personal comprendido y excluido. VÁZQUEZ VIALARD, Antonio (dir.), **Tratado de Derecho del Trabajo**. T VI. Buenos Aires: Astrea, 1985.

CASTEL, Robert. **Las metamorfosis de la cuestión social. Una crónica del salariado**. Buenos Aires: Paidós, 1997.

CASTEL, Robert. **El ascenso de las incertidumbres. Trabajo, protecciones, estatuto del individuo**. Buenos Aires: FCE, 2010.

CC. **Código civil y comercial de la Nación**. Buenos Aires: República Argentina, 1869. [Derogado en 2015]

Censo General de la Nación. Tomo I. Presidencia de la Nación. Ministerio de Asuntos Técnicos. 1947.

Censo Nacional de Población, hogares y viviendas. Instituto Nacional de Estadísticas y Censos. Buenos Aires. INDEC, 2010 [Procesado con Redatam].

CUTULI, Romina. El tratamiento jurídico de los cuerpos productivos. El caso de la industria pesquera. Mar del Plata, Argentina. **Revista Trabajo y Sociedad**. N° 29. pp. 693-705, Invierno 2017.

CUTULI, Romina. **Del trabajo a la casa... Trabajo, mujeres y precarización laboral en la industria pesquera marplatense (1990-2010)**. Mar del Plata: Eudem, 2019.

_____. ¿Cualidades o cualificaciones? La enseñanza del trabajo doméstico y de cuidado en el *Material de apoyo para la formación de personal de casas particulares*. Argentina, 2014. **Cuaderno de Relaciones Laborales** (en prensa), 2020.

_____; PÉREZ, Inés (2011) Trabajo, género y desigualdad. El caso de las empleadas domésticas en Mar del Plata 2010-2011. **Concurso Bicentenario de la Patria: Premios Bialek Massé**. La Plata: Ministerio de Trabajo de la Provincia de Buenos Aires, 2011. Disponible en: http://www.trabajo.gba.gov.ar/informacion/masse/2011/categoriaa/a_cutuli-perez.pdf. Última visita: 29 de mayo de 2020.

DL. **Decreto-Ley n° 326**. Buenos Aires: Argentina, 1956.

DSDN. **Diario de Sesiones de Diputados de la Nación**. Ley n° 9.688, Debate Legislativo, 27 de septiembre de 2015.

EXPEDIENTE 984. **La Plata: Suprema Corte de la Provincia de Buenos Aires**, 2007.

EXPEDIENTE 28000. **Tribunal de Trabajo n° 2**: Mar del Plata, 1991.

EXPEDIENTE 28387. **Tribunal de Trabajo n° 2**: Mar del Plata, 1992.

EXPEDIENTE 30163. **Tribunal de Trabajo n° 2**: Mar del Plata, 1992.

EXPEDIENTE 30884. **Tribunal de Trabajo n° 2**: Mar del Plata, 1995.

EXPEDIENTE 33194. **Tribunal de Trabajo n° 2**: Mar del Plata, 1994.

EXPEDIENTE 32745. **Tribunal de Trabajo n° 2**: Mar del Plata, 1993.

EXPEDIENTE 34071. **Tribunal de Trabajo n° 2**: Mar del Plata, 1995.

EXPEDIENTE 40797. **Tribunal de Trabajo n° 2**: Mar del Plata, 2000.

EXPEDIENTE 42073. **Tribunal de Trabajo n° 2**: Mar del Plata, 2004.

EXPEDIENTE 34746. **La Plata: Suprema Corte de la provincia de Buenos Aires (SCBA)**, 1985.

EXPEDIENTE 35868. Buenos Aires: **Cámara Nacional de Apelaciones del Trabajo**, Sala VI, 1989,

EXPEDIENTE 34746. **La Plata: Suprema Corte de la Provincia de Buenos Aires**, 1985.

FAUR, Eleonor y ZAMBERLIN, Nina (2008) Gramáticas de género en el mundo laboral. Perspectivas de trabajadoras y trabajadores en cuatro ramas del sector productivo del área metropolitana de Buenos Aires. NOVICK, Marta (coord.) **El trabajo femenino en la post convertibilidad. Argentina 2003 – 2007**. Documento de proyecto. Santiago de Chile: CEPAL - GTZ.

GORZ, André. **Metamorfosis del trabajo**. Madrid: Sistema, 1995.

HIMMELWEIT, Susan. "El descubrimiento del trabajo no pagado" En RODRÍGUEZ, Dinah y COOPER, Jeniffer (comps.): **El debate sobre el trabajo doméstico**. pp. 251-276. UNAM: México, 2005.

LCT. **Ley de Contrato de Trabajo n° 20744**. Buenos Aires: República Argentina, 1974.

LOYO, María Gabriela y VELÁSQUEZ, Mario. Aspectos jurídicos y económicos del trabajo doméstico remunerado en América Latina". En VALENZUELA, María Elena y Mora, Claudia: **Trabajo doméstico: un largo camino hacia el trabajo decente**. OIT: Santiago de Chile, 2009. pp. 21-70.

MARTINO, Alejandro. **Hacia una política social del tiempo de trabajo. Representaciones y preferencias en torno a la crisis del trabajo**. Tesis de Maestría inédita: Universidad Nacional de Mar del Plata, 2009.

MOULIER-BOUTANG, Young. **De la esclavitud al trabajo asalariado**. Madrid: Akal, 2006.

PALACIO, Juan Manuel. El peronismo y la invención de la justicia del trabajo en la Argentina. **Nuevo Mundo. Mundos Nuevos**, 2013. Disponible en: 10.4000/nuevomundo.65765. Última visita: 29 de mayo de 2020.

PEREYRA, Francisca. La regulación de las condiciones laborales de los trabajadores del cuidado en la Argentina: el caso del empleo doméstico. ESQUIVEL, Valeria; FAUR, Eleonor y JELIN, Elizabeth (eds.), **Las lógicas del cuidado infantil: entre las familias, el Estado y el mercado**. Buenos Aires: IDES/UNICEF/UNFPA, 2012.

PÉREZ, Inés. Entre las normas y sus usos. Servicio doméstico, trabajo, intimidad y justicia en el Consejo de Trabajo Doméstico (Buenos Aires, 1956-1962). **Nuevo Mundo Mundos Nuevos**, Vol. 4, año 2013. Disponible en: 10.4000/nuevomundo.65167. Última consulta: 29 de mayo de 2020.

_____. Una línea fluctuante: el servicio doméstico y el régimen de accidentes de trabajo (Argentina, 1915-1956). **Estudios Sociales**, Vol. 49, n° 2, 2015. Pp. 155-182. Disponible en: <https://bibliotecavirtual.unl.edu.ar/ojs/index.php/EstudiosSociales/article/viewFile/5132/7794>. Última visita: 29 de mayo de 2020.

_____. Género y desigualdades en el mercado de trabajo. La desmarcación de los choferes de casas particulares del servicio doméstico en Argentina. *Trabajo y Sociedad*, n° 29. Pp. 25-39. Disponible: <https://www.redalyc.org/pdf/3873/387352369002.pdf>. Última visita: 27 de enero de 2021.

PÉREZ, Pablo. Desigualdades de género en el mercado de trabajo argentino (1995-2003). **Trabajos y Comunicaciones. Segunda época**. Vol. 8, n° 34: UNLP, 2008. Disponible en: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.3729/pr.3729.pdf. Última visita: 29 de mayo de 2020.

POLANYI, Karl. **La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo**. Buenos Aires: FCE, 2013.

RADIN, Margaret. **Contested commodities**. Harvard University Press: Harvard, 1996.

SIEGEL, Reva. Home as Work: The First Woman's Rights Claims Concerning Wives' Household Labor, 1850-1880. **The Yale Law Journal**. Vol. 103, n° 5. pp. 1073-1217. 1994.

SRT. **Superintendencia de Riesgos de Trabajo. Estadísticas**. 2017. Disponible en: <http://www.srt.gob.ar/index.php/estadisticas-srt-nuevo/>. Última visita: 29 de mayo de 2020.

STAGNARO, Andrés. **Y nació un derecho: los tribunales de trabajo en la Provincia de Buenos Aires**. Buenos Aires: Biblos, 2018.

TIZZIANI, Ana. El Estatuto del Servicio Doméstico y sus antecedentes: debates en torno a la regulación del trabajo doméstico remunerado en la Argentina. **Nuevo Mundo. Nuevos mundos**. n° 2, 2013. Disponible on line: <https://nuevomundo.revues.org/65153>. Última visita: 29 de mayo de 2020.

VASILACHIS, Irene. Condiciones de trabajo y representaciones sociales. El discurso político, el discurso judicial y la prensa escrita a la luz del análisis sociológico-lingüístico del discurso. **Discurso & Sociedad**. Vol. 1, año 1. pp. 148-187. 2007.

WILLIAMS, Jane. **Why work and family conflict and what to do about it 2000**. New York: Oxford University Press, 2000.

WOLF, Eric. **Europa y la gente sin historia**. Buenos Aires: FCE, 2005.

Recibido em: 29/05/2020

Aprovado em: 20/11/2020

ESTRATÉGIA E MILITÂNCIA DE UMA ESQUERDA ARMADA

Resenha: TORRES, Lucas Porto Marchesini. **Estratégias de uma esquerda armada: militância, assaltos e finanças do PCBR na década de 1980**. Salvador: EDUFBA. 2017. 210 p.

Elias dos Santos Conceição¹
PPGH-UFBA

Lançado pela EDUFBA, em 2017, o livro *estratégias de uma esquerda armada: militância, assaltos e finanças do PCBR na década de 1980* é resultado de dissertação de mestrado defendida em 2013 no Programa de Pós-Graduação em História, da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas (UFBA), por Lucas Porto Marchesini Torres. Este é bacharel e licenciado em História por esta mesma instituição e atualmente cursa o doutorado em História Social na Unicamp, se empenhando-se no estudo sobre comunismo e movimentos sociais na Bahia entre os anos de 1945 e 1964.

O livro apresenta uma pesquisa histórica e inédita sobre a tentativa frustrada de assalto ao Banco do Brasil, no Bairro do Canela, na capital baiana, Salvador, por cinco militantes do Partido Comunista Brasileiro Revolucionário (PCBR), em 1986 (TORRES, 2017. p. 21). Após serem presos os cinco homens, com medo de ser confundidos e tratados como bandidos comuns, assumiram que eram petistas e que desejavam com o assalto levantar fundos em ajuda à Nicarágua Sandista (p. 21).

O autor reconstrói o contexto do momento vivido e os pontos de vistas dos protagonistas desse evento, sendo o episódio do fracassado roubo do Banco do Brasil o objeto central que o autor se dedicou no livro, descortinando uma determinada visão folclorista que se convencionou na historiografia das esquerdas.

¹ Mestrando em História Social pela Universidade Federal da Bahia – UFBA. Contato: eliasantoshistoria@gmail.com. Bolsista CAPES.

A pesquisa contou com o processo-crime em que os militantes responderam nas justiças militar e comum, acumulando os resultados de investigações realizadas na Bahia e em outros estados efetuados pelas polícias civil e federal. O processo acumula mais de três mil páginas com documentos pessoais e partidários, cartas, fotografias, dentre outros papéis encontrados pela polícia e, também, analisa outras fontes como entrevistas realizadas com alguns dos envolvidos no caso, permitindo, portanto, uma leitura mais ampla e menos teleológica da conjuntura (p. 34).

No primeiro capítulo do livro, *O Partido Comunista Brasileiro Revolucionário: de "vanguarda" à tendência*, versa sobre a trajetória do PCBR como um partido dissidente do PCB cuja distinção se dava na defesa do confronto armado contra a ditadura, com uma atuação política militarizada e urbana.

Segundo Lucas Torres, o partido ingressou na década de 1970 distante do povo e em ritmo apressado para implantação da luta armada. Nesse processo, ocorreram muitas prisões e assassinatos, e as ações que deveriam ser revolucionárias serviram mais para garantir a sobrevivência do partido e de seus militantes. Contudo, a existência do partido político que atuava na clandestinidade foi bastante curta, assim como de outras siglas que defenderam a luta armada entre a década de 1960 e 1970. Muitos dos militantes do PCBR também sofreram muito com a repressão militar e precisou, inclusive, se exilar em outros países. Em 1973, restavam pequenas equipes de militantes e até o fim da década esses militantes estariam fragmentados pela prisão, tortura, morte, exílio e desmoralização (p. 46-48).

O autor evidenciou que, na década de 1980, o PCBR reapareceu como tendência do Partido dos Trabalhadores, mas já apresentava mudanças das agremiações anteriores. Todavia, a concepção como vanguarda para o processo revolucionário brasileiro permanecia a mesma de antes. De volta à cena o PCBR ficou entre o PT e a Central Única dos Trabalhadores (CUT) à espera de seu desenvolvimento e das condições para construção do partido revolucionário. O Partido dos Trabalhadores era visto como um espaço legal para as suas atividades. Nesse processo de autocrítica, o PCBR dos anos de 1980 aproveitou os espaços políticos reabertos e se aproximou do povo. Segundo Torres, trocaram Lênin por Paulo Freire e alguns militantes passaram a atuar no processo de alfabetização e educação popular. Essas atividades legais só eram

possíveis mediante a relação com o PT que servia como meio de garantir a inserção deles entre o movimento estudantil, sindicatos dentre outros (49-53).

Um outro fator que o autor analisou nesse capítulo foi o processo de hierarquia desses militantes que participaram do assalto ao banco, sendo que nem todos os envolvidos possuíam ligação com o partido desde sua primeira formação. Apenas Preste de Paula e Renato Affonso faziam parte desde a primeira formação. Uma parte ingressou a partir de finais da década de 1970 no processo de reorganização do PCBR no momento da construção do PT. Novas e antigas gerações do BR se reorganizaram numa tendência revolucionária no interior do Partido dos Trabalhadores (p. 52).

Assim, o autor fez uma minuciosa análise da vida desses militantes do PCBR presos na Bahia: Marcos Wilson Reale Lemos, Jari José Evangelista, Telson José Crescêncio, Cícero Araujo, José Wellington e os outros militantes que também participaram do processo, mas não foram presos no primeiro momento: Prestes de Paula, Renato Affonso e Benjamim Ferreira. Essa análise foi realizada a partir da consulta dos documentos pessoais apreendidos pela polícia, dos arquivos dos depoimentos no período da prisão e de entrevistas realizadas entre 2012 e 2013, quando foram apresentados traços da militância e da vida privada que, na década de 1980, se dividia entre o PT, a CUT e o PCBR. Ainda de acordo com o autor o acervo de fontes selecionada para a pesquisa indica de forma desigual cada um dos personagens envolvidos na militância do PCBR baiano e nacional, sendo, portanto, apresentados no texto de forma diferenciada (p. 59-90).

O grupo supervalorizava o traço militarista de seus integrantes que defendiam a luta armada como único caminho para a derrubada da ditadura e se colocavam como um partido de vanguarda revolucionária. Nesse processo houve esforço para se organizar no movimento estudantil, em sindicatos e entre os trabalhadores rurais. A intenção do grupo era ser o braço armado do PT e se aproveitar de sua inserção social para difundir os princípios revolucionários.

As diversas fontes acumuladas no processo policial tais como peças de acusação e defesa, relatórios policiais, pareceres de diferentes instâncias envolvidas (Ministério Público estadual e federal, Auditoria Militar, etc.) compõem o segundo capítulo do livro, *“Investigações Policiais, acusações e estratégias de defesa: os presos julgados na justiça e fora dela”*, onde se encontra o trabalho de investigação policial desencadeada

pela prisão dos primeiros cinco militantes, os possíveis cúmplices e dos debates jurídicos que seu julgamento promoveu.

O capítulo apresenta diferentes estratégias de defesa dos presos em seu julgamento nas esferas jurídica e social. O processo tramitou nas polícias Civil e Federal e ambas emitiram pareceres divergentes, sendo que o relatório da polícia Civil apontou apenas como crime comum, sem se preocupar com a conotação política do caso. Após concluir o processo os presos foram levados para a carceragem da Polícia Federal enquanto o caso era investigado (p. 91-92). Uma das estratégias dos militantes foi garantir que não havia líder idealizador no grupo, sendo indiciados pelo ministério público como coautores da ação.

Já no relatório da Polícia Federal, o "PCBR foi considerado uma organização de esquerda radical, cuja linha de atuação sempre pautou pela violência para alcançar o poder" e o dinheiro roubado sustentaria a luta armada do partido. Assim, as ações de Salvador e Cachoeira² foram consideradas "ações de caráter político e clandestinas, pois atentaram contra a Lei de Segurança Nacional" (p. 118-119).

O caso foi julgado por duas instâncias sendo uma contra o patrimônio e, em outra, contra a segurança nacional. O processo foi até as instâncias superiores (p. 120). A classificação do crime ficou difícil devido ao período de transição, pois os critérios de crimes políticos criados pelo regime ditatorial estavam sendo abandonados aos poucos. Para os militares, a ação dos militantes foi de caráter político (p. 125).

O terceiro e último capítulo, *Ilegal, Imoral e Ilegítima: efeitos do assalto no PT e estratégias do PCBR*, versou sobre os efeitos do assalto que se estenderam ao Partido dos Trabalhadores que foi fundado convergindo entre diversos segmentos sociais e organizações de esquerda. Algumas dessas tendências com atividades independentes de suas diretrizes, atuando como partidos dentro do partido. Nesse sentido, o autor evidencia as reações do PT ao assalto, bem como as relações que o PCBR almejava construir o que evidencia as disputas pelo protagonismo e pelo poder dentro do partido.

² Durante o processo de investigação a polícia Federal realizou diversas varreduras na casa dos militantes, sobretudo na casa de Preste de Paula e Jari, com a intenção de encontrar provas que pudesse ligar aos demais assaltos ocorridos na cidade de Salvador e demais cidades pelo Estado como é o caso do assalto ocorrido ao banco do Brasil na cidade de Cachoeira (localizada no Recôncavo da Bahia), em abril de 1985. Ibidem, p. 27-118.

Segundo o autor, esses militantes que participaram do assalto ao banco discordavam das propostas políticas que vinham se consolidando dentro do Partido dos Trabalhadores. Sendo que o objetivo principal do PCBR era a revolução, mas isso não aconteceria da noite para o dia, sendo necessário criar as condições de curto e longo prazo, sobretudo nos movimentos sociais, na CUT e no PT. Nesse sentido, a intenção de roubar o banco serviria para reestruturar o partido, pois o dinheiro era fundamental para acumular forças para sustentar o projeto revolucionário. O dinheiro também serviria para ajudar outros grupos de esquerdas da América do Sul de acordo com alguns dos entrevistados (p. 142-143).

Lucas Torres também evidencia as divergências e convergências dos discursos entre os militantes que foram presos na Bahia, sobre a finalidade do dinheiro e o objetivo do partido. Mostrando as estratégias que os militantes desempenharam para financiar as atividades do partido, cuja estrutura organizativa exigia altos gastos e recorrer aos assaltos era uma estratégia de sobrevivência do grupo (p. 149).

Em algumas revistas era noticiado a associação do PCBR com o PT, mas responsabilizando o primeiro pelo assalto. No entanto, outras revistas continuaram associando o PT ao assalto. A direção nacional foi rigorosa na condenação pública respeitando internamente os trâmites do partido, mas precisou responder às vinculações de violência, sobretudo divulgados pela imprensa, condenando aquele tipo de comportamento entre seus militantes, protegendo-se, inclusive, expulsando-os do partido, pois poderia ter seu registro cassado pela Justiça Eleitoral. Essa foi uma tentativa de proteger o PT da associação com o assalto num contexto político bastante polarizado onde qualquer alusão a luta armada era repercutida socialmente. Contudo, não foi suficiente para apagar os efeitos políticos provocados pelo assalto em Salvador (p. 163).

A tentativa de assalto provocou vários debates dentro e fora do partido por intelectuais, políticos e pela sociedade civil de um modo geral, fazendo com que a direção nacional do partido tomasse medidas urgentes para mudar a regulamentação das tendências internas, eliminando a possibilidade de manutenção dentro do PT de grupos que se organizassem como partidos independentes.

O presente livro tem relevância acadêmica e social, pois evidencia através dos vestígios deixados por homens e mulheres um passado que muito ainda tem a nos

falar sobre a história recente da atuação das esquerdas armadas na Bahia, notadamente em Salvador. Contudo, gostaria de apresentar algumas considerações. Lucas Torres nesse livro não faz um diálogo com a bibliografia da história do tempo presente e, também, não se instrumentaliza com a metodologia própria da História Oral que considero muito caro para quem faz uso de depoimentos orais como fonte para a pesquisa. Também não é possível ver em seu trabalho um debate teórico-metodológico sobre as possibilidades e as limitações de trabalhar com as fontes do tempo presente. No entanto, é evidente ao longo do livro que o autor realiza uma análise minuciosa das fontes disponíveis adentrando, inclusive, nas intimidades da vida privada dos personagens envolvidos no assalto o que permita uma leitura mais ampla e menos teleológica sobre o contexto em estudo.

Oportunamente, ressalto a importância dessa pesquisa descortinando uma determinada versão historiográfica que delimita como marco cronológico o período ditatorial de 1964 a 1985. Esse evento perpetrado pelos militantes, em 1986, a relação com o PT e demais partidos, os conflitos entre a Justiça Militar e Comum, entre as polícias civil e federal, usando métodos de investigação marcados por excessos autoritários na tentativa de enquadrar os militantes na Lei de Segurança Nacional em pleno processo de transição, tudo isso evidencia os conflitos em torno do conceito de democracia que estava em construção naquele contexto.

Recebido em: 17.12.2020

Aprovado em: 27.12.2020

ANTILUSITANISMO NA PRIMEIRA REPÚBLICA

Resenha: RIBEIRO, Gladys Sabina. **O Rio de Janeiro dos fados, minhotos e alfacinhas: o antilusitanismo na Primeira República.** Niterói, EDUFF, 2017, 266p.

Hemerson dos Santos Junior¹
PPGH – UFBA

Elaborei esse texto com o objetivo de discutir e analisar algumas questões presentes no livro *O Rio de Janeiro dos fados, minhotos e alfacinhas: o antilusitanismo na primeira república*, de autoria de Gladys Sabina Ribeiro, historiadora e professora da Universidade Federal Fluminense (UFF). Pesquisadora de longa data, o currículo de Gladys é extenso, possui graduação em história pela UFRJ (1979), especialização (1984) e mestrado (1987) pela UFF e doutorado pela UNICAMP (1997). Grande parte da sua produção é voltada para temas relacionados ao antilusitanismo, cidadania, direito, nação e identidade nacional, com ênfase na história do Brasil Império e Primeira República.

Quando avistamos um livro, a primeira coisa que nos chama atenção é a capa. A foto escolhida para a capa do livro analisado é de autoria do fotógrafo Augusto Malta e datada de 1920. A imagem nos remete ao Rio de Janeiro urbano. Na fotografia percebemos seis homens ao redor de um quiosque, alguns encarando a câmera e outros distraídos. A imagem tem uma linguagem que fala por si só, ao segurar o livro logo nos remetemos ao Rio de Janeiro da Primeira República, quando a modernidade buscava apagar e mascarar alguns hábitos tidos como indesejáveis pela elite dominante (como é o caso dos tragos de paraty e as cusparadas que compunham o ambiente dos quiosques). Já o título "*O Rio de Janeiro dos fados, minhotos e*

¹ Mestrando em História Social (PPGH – UFBA). O autor conta com incentivo da CAPES (bolsa de mestrado). Contato: hemerson.sjunior@gmail.com

alfacinhas” nos remete à um outro ambiente e quem julga o livro pelo título pode entender que a obra aborda o aspecto cultural que permeia a música portuguesa e os costumes portugueses, mas não é essa a proposta da autora. Em nenhum momento do texto é abordada a questão das festas portuguesas ou mesmo da música e creio que a palavra “Fado” só é citada no título do livro, bem como “Minhoto” e “Alfacinha”. No entanto, o subtítulo é muito preciso “o antilusitanismo na primeira república”. A obra trata disso.

O livro é dividido em duas partes. A primeira parte é intitulada “Explorar” e a segunda “Trabalhar”. A primeira parte baseada na dissertação de mestrado da autora, defendida em 1987 na UFF, sob orientação de Robert Slenes. A segunda parte não foi escrita para a defesa por julgar que a dissertação ficaria muito longa, mas o tema foi abordado no livro *Mata galegos: os portugueses e os conflitos de trabalho na República Velha* (RIBEIRO, 2008).

O texto é prefaciado pela própria autora, o que traz um tom mais intimista e agregador. Por se tratar da publicação da dissertação de mestrado, o prefácio é recheado de reflexões sobre os interesses de pesquisa e sobre o ofício do historiador. A autora descreve sua busca pelo objeto, os dramas encontrados ao longo da pesquisa, a relação com os professores, o dia a dia da pesquisa, a relação do presente com a história e uma série de questões interessantes de se pensar sobre o cotidiano e o processo de formação do historiador.

Muito influenciada por Robert Slenes (como a própria autora deixa claro no prefácio), o livro busca a perspectiva da história dos de baixo. As influências teóricas, além de Robert Slenes, são Edward P. Thompson, Roger Chartier e Clifford Geertz.

Basicamente as fontes principais que estruturam a discussão são os processos-crime, obras literárias, crônicas e publicações de revistas e jornais. Outras fontes aparecem ao longo do texto, como decretos, discussões parlamentares, dados de censo e relatórios do IBGE.

A abordagem presente no livro busca discutir o antilusitanismo na Primeira República e, para isso, a autora optou por analisar dois momentos distintos: a década de 1890 e a década de 1920. A justificativa sobre a importância do trabalho é estruturada através do diálogo com dados do recenseamento que apontam o crescimento exponencial de imigrantes portugueses a partir de 1890.

Analisando a cidade do Rio de Janeiro no período pós-abolição o texto costura a problemática da transição do sistema monárquico para o regime republicano, assim como a transição do trabalho escravo para o trabalho assalariado. A autora evoca as discussões sobre as “classes perigosas” ao discutir as dificuldades dos negros e dos brancos nacionais em adentrar ao mercado de trabalho formal nesse período em que pairava sobre os brasileiros o fantasma dos vícios e o peso de uma sociedade racializada.

Por outro lado, os imigrantes europeus eram vistos com bons olhos. Os portugueses, apesar da origem europeia, não eram tão bem quistos como os imigrantes de outros países, mas recebiam diversos elogios dos seus patrões por trabalharem duro de sol a sol. O trabalho era o ideal que se buscava disseminar.

A autora destaca que duas frentes combatiam os portugueses no Rio de Janeiro: 1) os jacobinos, que temiam uma suposta organização de um movimento pró monarquia por parte dos portugueses, viam Portugal e os portugueses como símbolos do atraso colonial, não queriam viver a República à sombra do passado monárquico e organizavam o campo político. 2) os trabalhadores brasileiros, que acusavam os portugueses de se submeterem à árduas rotinas de trabalho em troca de pouca remuneração, afetando diretamente a relação de emprego e concorrência na cidade. Frequentemente os insultos de “burro de carga” e “galego” eram direcionados aos lusitanos.

Outra denúncia que pesava contra os portugueses que trabalhavam no centro da cidade é a de serem exploradores. Numa época marcada por carestias e problemas com a moradia, a relação entre comerciantes e consumidores era uma questão de sobrevivência. Os comerciantes portugueses eram constantemente acusados de “passarem a perna” nos clientes, desde vender carne velha por nova até colocar o dedo na balança para aumentar o peso e, assim, cobrar mais caro pelo produto.

A preocupação com relação às estalagens e cortiços também se faz presente. Com as posturas municipais e a lei de repressão à ociosidade, as pessoas precisavam de um local para residir e, mais uma vez, os portugueses eram acusados de aumentar o preço para lucrar acima do considerado justo.

A autora trabalha com diversos processos-crime e publicações presentes nos jornais onde a violência era justificada pela maneira exploratória com que os

portugueses trabalhavam. Num caso citado ao longo do livro, além de justificar a morte de português, o jornal incita a prática.

A exploração também estava presente nos sistemas de empréstimo e agiotagem que, muitas vezes, eram encabeçados por portugueses. O sistema de vendas "fiado" era fundamental para a sobrevivência dos habitantes pobres da cidade do Rio de Janeiro. Segundo a autora, negar uma compra fiado podia ser entendido como um crime contra a vida do consumidor que, não tendo como adquirir o produto à vista, se via preso nas relações de crédito, sem os quais não poderia se alimentar.

Cruzando as denúncias dos jornais com processos-crime, a autora mapeia os delitos cometidos por brasileiros contra os lusitanos e vice-e-versa. Nas confusões era comum o aparecimento de dois grupos, um de portugueses e outro de brasileiros, cada qual defendendo seus pares nacionais. As ofensas dirigidas para os brasileiros eram os xingamentos de "ladrões", "preguiçosos", "vagabundos tratantes", "cabrito", "crioulo". Das ofensas dirigidas aos portugueses, a mais comum era chamar o português de "galego" (ser chamado de galego já era uma ofensa em Portugal). Grande parte das justificativas sobre os motivos das confusões se baseava no argumento de defesa vida, defesa da honra ou manutenção do costume (como o costume de comprar fiado).

Por outro lado, a autora também discute as perspectivas portuguesas sobre o mundo do trabalho. Levanta a tese de que os portugueses se submetiam a qualquer tipo de trabalho de maneira quase gratuita, pois não viam outra possibilidade. Precisavam fazer dar certo a qualquer custo, quase não havia escolha, ao contrário dos brasileiros que, por já estarem residindo no país e com relações de sociabilidade estabelecidas, tinham margem para negociar o preço dos serviços e dos salários. A autora faz a ressalva de que nem todo imigrante europeu era trabalhador assim como nem todo brasileiro era malandro, deixando claro que a análise dela, apesar de generalista, reconhece a complexidade das relações.

Também é discutido as associações de portugueses e a luta por direitos. Em certa passagem, a autora cita um depoimento em que um português conta sobre o drama da cidadania e da perda da identidade. Diz ainda que aqui, no Brasil, ele é um galego, e se voltasse para Portugal ele seria taxado de brasileiro (RIBEIRO, 2017, p. 154-155). Essa discussão lembrou-me do texto de Frantz Fanon, *Pele negra, máscaras*

brancas (FANON, 2008). Guardadas as devidas proporções em termos raciais, históricos e culturais, ambos os trabalhos introduzem a discussão acerca da identidade. No caso de Fanon é discutida a questão dos moradores das Antilhas, que se consideravam franceses até chegar à França e perceberem que o reconhecimento não acontecia como imaginavam. Quando retornavam às Antilhas já não eram reconhecidos pelos moradores dali como cidadãos culturalmente plenos. São dramas que assombram os países colonizados.

A ideia central do livro é compreender como o antilusitanismo esteve presente na Primeira República. Como se manifestava nos jornais e como se manifestava nas relações travadas entre brasileiros e lusitanos. Boa parte das questões analisadas são norteadas por publicações jornalísticas, porém, a maneira como a autora faz uso dos jornais me parece um pouco deslocada. Os recortes são feitos sem levar em conta o jornal como um todo, não se tem margem para compreender o teor das demais colunas desses jornais antilusitanos, como se localizavam no espectro político da imprensa brasileira. Senti falta de uma discussão mais enfática sobre a tipologia das fontes, bem como sobre a circulação dos jornais, os editoriais e as vinculações políticas. Apesar da autora trabalhar ao longo do livro com a ideia do jacobinismo antilusitano, não foi o suficiente para compreender a complexa relação travada nos meandros da política e da sociedade carioca como um todo.

Pouco ou nenhum espaço foi dedicado as mulheres portuguesas. Embora não seja o foco do trabalho, penso que a argumentação se beneficiaria muito com uma abordagem acerca do casamento entre portugueses e brasileiros no contexto da Primeira República.

Talvez pelo fato de o livro nascer de uma dissertação de mestrado, por vezes as argumentações se repetem e os parágrafos se tornam muito parecidos. No geral, o texto contempla a ideia proposta pela autora, mas a repetição torna a leitura pouco objetiva e cansativa. Por ter optado por trabalhar com dois períodos da chamada Primeira República, as seções e argumentações às vezes escapam da linha do texto, as conexões não estão bem definidas e amarradas. Ao trabalhar com processos produzidos em contextos diferentes, às vezes separados por mais de 20 anos de história, a autora não destaca possíveis modificações e alterações nas relações cotidianas e costumeiras.

Outra questão referente à seleção das fontes é que, ao selecionar somente processos-crime em que uma das partes era portuguesa, é certo que o resultado será violento já que um processo-crime é um fruto de um conflito violento. Para uma discussão mais aprofundada acerca do antilusitanismo poderia ser feita uma análise dos processos parecidos entre brasileiros x brasileiros, portugueses x italianos e portugueses x portugueses (o que a autora até demonstra, muito sutilmente ao longo do texto).

Recentemente Karl Monsma publicou um livro intitulado *A reprodução do racismo: fazendeiros, negros e imigrantes no oeste paulista, 1880-1914* (MONSMA, 2016), onde analisa os recursos retóricos utilizados e aceitos no aparato jurídico, que se utilizava de estereótipos racistas para abrandar a pena para crimes cometidos contra negros. Será que o aparato jurídico também estava aparelhado para prejudicar os portugueses? O antilusitanismo se limitava aos xingamentos e as ofensas dirigidas pelos nacionais? A própria autora cita ao longo do texto um processo em que um português agrediu outro por ter sido chamado de galego. Será que ele estava sendo antilusitano ou usando de um arsenal ofensivo para agredir moralmente seu opositor?

Apesar dos problemas já citados, o texto alcança o objetivo de discutir a relação entre os brasileiros pobres e os portugueses nos problemas cotidianos do início do regime republicano. Recomendo o texto a quem discute questões sobre a imigração no Brasil e pode ser um bom gancho para discussões sobre decolinialidade, já que através dos conflitos cotidianos conseguimos acessar um universo específico brasileiro onde estereótipos se tornam armas que tensionam as relações sociais. Também indico o prefácio para os jovens pesquisadores que se deparam com um novo universo dentro da pesquisa histórica. É muito precioso ler sobre a experiência inicial de pesquisa de uma historiadora que tem uma grandiosa carreira na historiografia brasileira.

É importante ressaltar que muitas das questões levantadas ao longo desse texto podem ter sido discutidas em outros trabalhos da autora, que conta com uma grande variedade de trabalhos publicados após a defesa de sua dissertação.

Referências

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

MONSMA, Karl. **A reprodução do racismo: fazendeiros, negros, e imigrantes no oeste paulista, 1880-1914**. São Carlos: EdUFSCar, 2016.

RIBEIRO, Gladys Sabina. **O Rio de Janeiro dos fados, minhotos e alfacinhas: o antilusitanismo na primeira república**. Niterói: Eduff, 2017.

RIBEIRO, Gladys Sabina. **Mata galegos: os portugueses e os conflitos de trabalho na República Velha**. São Paulo: Brasiliense, 1990.

Recebido em: 15.12.2020

Aprovado em: 27.12.2020

MULHERES NA HISTÓRIA DO PARANÁ

Resenha: VÁZQUEZ, Georgiane Garabely Heil (Org). **Nova História das Mulheres no Paraná.** Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2020. (244p).

Laurenço Resende da Costa¹
SEED – PR

Em um contexto de negação dos direitos das minorias, de aumento da violência contra mulheres, bem como de discursos que procuram negar as relações de gênero existentes na sociedade, ganha ainda mais importância e surge como sinônimo de coragem a obra coletiva *Nova História das Mulheres no Paraná*, organizada pela professora Georgiane Garabely Heil Vázquez. O livro, composto por 8 capítulos, foi escrito por pesquisadoras ligadas a diferentes instituições. O que estabelece a unidade da obra é a discussão da mulher a partir das discussões teóricas de gênero nas mais variadas perspectivas, bem como recortes temporais distintos e em diversos municípios do Paraná.

A publicação é voltada principalmente para as pessoas que se dedicam à pesquisa histórica. No entanto, não apenas historiadores e historiadoras poderão utilizar o livro como referência quando estiver em pauta a História das Mulheres ou discussões teóricas e metodológicas a respeito dos Estudos de Gênero. Pesquisadores (as) de áreas como Psicologia, Ciências Sociais, Direito, entre outras, que constantemente dialogam com a História e que discutem as implicações de gênero na sociedade, terão no livro uma contribuição importante.

Os capítulos 1 e 3 tratam da presença negra feminina no Paraná. No capítulo 1, "*É preciso nomear a outra: a primeira engenheira negra do Brasil que ficou no rodapé da história - Enedina Alves Marques e a representatividade da mulher negra no Paraná*", Pérola de Paula Sanfelice e Juliana Fleig buscaram problematizar e evidenciar a história da primeira mulher no Estado a obter um diploma de

¹ Doutor em História pela UFPR; Mestre e Licenciado em História pela UNICENTRO. Professor pela Secretaria de Estado da Educação do Paraná. E-mail: resendedacosta@gmail.com.

Engenheira Civil. Enedina Alves Marques obteve o diploma em 1945. O grau obtido por Enedina traz uma dupla singularidade, pois ela além de ter sido a primeira mulher no Paraná a conseguir se formar nessa área, era negra. A dificuldade por ser mulher já era enorme em uma sociedade que limitava a ação feminina (BOSCHILIA, 2010). A cor da pele, em uma sociedade marcada por uma memória da escravidão ainda viva, faz do feito de Enedina Alves Marques algo carregado de simbologia. Mas, o fato dela ter sido engenheira e atuado em grandes obras, não a protegeu de ser assassinada como tantas mulheres pobres e negras. O capítulo das autoras é fundamental para pensar não apenas o anonimato de tantas mulheres na História do Paraná, mas também para refletir sobre a carreira feminina e as questões de gênero e de raça pelo estereótipo da cor da pele.

No capítulo 3, "*Do badalo do sino ao batuque do atabaque: Mães de Santo em Irati/Paraná*", de autoria de Nadia Maria Guariza e Vania Vaz, há uma reflexão da presença de Mães de Santo em Irati. Interessante que a cidade está estreitamente ligada à colonização de origem europeia em que a presença negra e tradições africanas e/ou afrodescendentes como a Umbanda e o Candomblé são negligenciadas. A partir da entrevista com três mães de Santo, as autoras objetivaram dar voz e visibilidade à presença de tradições muitas vezes negadas em contextos sociais como o do município, marcadamente tido como região de religião cristã, sobretudo católica, e de pessoas com ascendência europeia e branca.

Georgiane Garabely Heil Vázquez aborda no capítulo 2, "*Mulheres sem filhos e suas narrativas sobre maternidade no Paraná do século XX*", os discursos das mulheres sem filhos sobre a maternidade. A autora utilizou a metodologia da História Oral e a divisão das entrevistadas em gerações. Georgiane apontou como no século XX a maternidade virou questão de Estado em alguns locais, pois havia campanhas governamentais de incentivo às mulheres para gestarem. No entanto, seja por impedimento estritamente biológico ou por questões sociais, tanto relacionadas ao celibato como à carreira profissional, existem mulheres que não tiveram filhos. O texto da pesquisadora demonstra que essas mulheres, mesmo não sendo mães, discutem a maternidade e não se sentem "menos mulher" por não terem engravidado e passado pelo parto.

Assim como ser mulher e não ser mãe muitas vezes é tido como algo inconcebível, deixar a privacidade doméstica para fazer carreira profissional não foi algo simples. Evidentemente, as mães pobres saem para trabalhar fora, mas continuam as responsáveis pelo cuidado doméstico e dos filhos. No texto de Claudia Priori, capítulo 4, "*Da (in)visibilidade à profissionalização: mulheres e arte no cenário paranaense (fim do século XIX e começo do século XX)*", a autora procurou demonstrar como mulheres artistas se profissionalizaram no Paraná no final do século XIX e início do XX. A autora pondera que a falta de registros e a escassez de informações "se deve mais ao processo de exclusão feminina nas carreiras de formação artística, às interdições sociais e aos silenciamentos dos discursos da história da arte tanto no mundo, quanto especificamente no Paraná" (PRIORI, 2020, p. 99). Portanto, a arte paranaense também é marcada pelas implicações de gênero.

Os capítulos 5 e 7 trazem dois textos muito diferentes entre si, mas que permitem ampliar a visão sobre os papéis sociais da mulher e como tais papéis são construídos a partir do gênero.

No capítulo 5, "*A construção da "Polícia Militar Feminina" no Paraná*", Andréa Mazurok Schactae e Rosimeri Moreira discutem a criação da Polícia Militar Feminina Paranaense. No Paraná as mulheres tiveram acesso à caserna na década de 1970, sendo a segunda unidade da Federação a admitir e contar com efetivo feminino. Apenas em São Paulo a policial mulher já atuava (MOREIRA, 2017). No entanto, essa inserção foi marcada pela exclusão, pois as mulheres policiais desde a década de 1970 até o ano 2000 atuaram como um quadro separado. Havia a PM masculina e a PM feminina.

Além disso, a legislação de criação da PM feminina, bem como diversos documentos, leis e normas internas, estabeleciam um modelo de mulher e um perfil a ser seguido. Criada no contexto da Ditadura Militar no Brasil tinha como objetivo passar para a sociedade uma visão mais humanizada das forças responsáveis pelo monopólio da violência. Novamente, a ideia da maternidade e do cuidado feminino.

No capítulo fica claro como as questões de gênero nortearam as condições de criação da PM feminina paranaense. Da mesma maneira, a visão dos políticos da década de 1970 - Executivo e Legislativo - e do comando da PM, deixa transparecer

que tudo relacionado à PM mulher estava permeado pela compreensão dicotomizada de mundo a partir do gênero: masculino/feminino.

No capítulo 7, "*Mulheres e meninas rurais: memória e gênero no Faxinal Barra Bonita – Prudentópolis/PR*", Claudete Maria Petriw e Rosemeri Moreira, buscaram problematizar como a percepção acerca dos papéis masculino e feminino está presente nos discursos de mulheres e meninas em uma comunidade rural no município de Prudentópolis. A própria maneira das entrevistadas externarem suas ideias é fruto da construção social que é marcada pelo gênero. As lembranças estão repletas de referências ao cuidado da casa e ao desempenho de atividades normalmente identificadas como femininas. Seja na área rural ou no espaço fabril (BOSCHILIA, 2010), as mulheres realizam tarefas em grande medida divididas de acordo com o sexo biológico.

No entanto, é preciso ressaltar que nas comunidades rurais, embora o trabalho doméstico seja quase exclusivamente feito pelas mulheres, estas também desempenham papel fundamental na subsistência da família trabalhando na plantação e colheita, entre outros afazeres que teoricamente seriam trabalho masculino. As narrativas das mulheres da comunidade rural de Linha Barra Bonita, zona rural de Prudentópolis, estão repletas de episódios ligados ao trabalho dentro e fora de casa. As autoras buscaram demonstrar como o modo de *ser* e *estar* na comunidade de Linha Barra Bonita muda de acordo com o gênero da pessoa.

Em 2 capítulos, no capítulo 6 e no capítulo 8, as autoras tratam de um assunto recorrente nos estudos de gênero: os abusos sexuais cometidos contra mulheres. Violência que muitas vezes é precedida de espancamentos e violência verbal.

No capítulo 6, "*Crimes sexuais, violência doméstica e suicídios de mulheres: uma análise de processos criminais e inquéritos policiais de Castro/Paraná (1890-1940)*", Dulceli de Lurdes Tonet Estacheski analisa a violência física e sexual que em alguns casos culminaram em suicídio. As questões são analisadas a partir da consulta de processos criminais e inquéritos policiais referentes a pessoas de Castro – PR, entre os anos de 1890 a 1940.

O material policial e judiciário, bem como a legislação vigente na época, demonstram como havia uma hierarquização entre homem/mulher-masculino/feminino. Expressões como "mulher honesta", contidas no código penal

de 1890, demonstram, numa leitura a contrapelo, que se existia a mulher honesta que precisava ser protegida da violência, havia a desonesta. Essa merecia tal sorte? As fontes não revelam, mas trazem exemplos de uma mentalidade que não ficou restrita ao período estudado pela pesquisadora.

Nos estudos dedicados ao tema da violência sexual é recorrente verificar a tentativa de desqualificação da vítima, principalmente em relação ao comportamento e à roupa (GROSSI; WERBA, 2001). Na defesa de muitos criminosos sexuais está o ataque, uma roupa considerada mais curta ou um decote maior, para eles são sinônimos de provocação e de autorização ou mesmo pedido da mulher para ser violentada.

Além disso, Dulceli de Lurdes Tonet Estacheski destaca o contexto de naturalização da violência, tanto pela legislação como por indícios nos discursos de vítimas, autoridades e responsáveis, encontrados nos processos usados como fonte. Mas, a autora destaca também que muitas adolescentes, vítimas de violência física e sexual, não correspondiam estritamente ao ideal de passividade. Algumas, que apareceram nos processos-crime, demonstravam personalidade e que não se submetiam e faziam suas próprias escolhas.

No texto de Angela Ribeiro Ferreira, capítulo 8, "*Violência sexual contra meninas em Ponta Grossa/Paraná (1920 a 1940)*", o estudo versa sobre a violência sexual em Ponta Grossa – PR, município limítrofe com Castro, entre as décadas de 1920 e 1940. Portanto, a legislação e mundo social e cultural são muito similares ao discutido anteriormente. A autora também se utilizou de processos judiciais para a sua análise, com ênfase nos processos de estupro contra meninas. De doze casos encontrados em que a vítima tinha menos de doze anos, apenas em dois, o agressor não era conhecido da vítima. Angela Ribeiro Ferreira também destaca a inexistência de registros a respeito de violência sexual contra meninos: "Isso não quer dizer que não acontecessem agressões contra meninos, mas demonstra que tais casos eram resolvidos em outras instâncias sociais, ou simplesmente silenciados" (FERREIRA, 2020, p. 233).

No capítulo é demonstrado como a questão relacionada à violência sexual contra meninas, que muitas vezes era tratada como algo de caráter privado, estava ligada à conjuntura social da época. A honra de uma mulher estava associada à sua

virgindade e esta era fundamental para um matrimônio. Em alguns casos, não raros para o período, não ser virgem era sinônimo de falta de honra. Por tal razão é compreensível, ainda que com os olhos anacrônicos do presente seja algo questionável e/ou condenável, que tais casos não fossem levados à Justiça.

Portanto, o livro *“Nova História das Mulheres no Paraná”* permite uma reescrita da História do Estado, não no sentido de que a redigida até agora esteja incorreta: ela está incompleta. O livro organizado por Georgiane Garabely Heil Vázquez propicia a inclusão de personagens femininas até então invisibilizadas. A obra coletiva não possui uma perspectiva cronológica linear e mesmo as mulheres, objeto central do livro, não são tratadas sob um prisma único. As autoras, recorrendo a um sólido referencial teórico, demonstram que as mulheres não são iguais, cada uma possui uma história, cada região propicia determinados contatos que se desdobram em visões de mundo singulares. A problematização de como o gênero influencia a vida das pessoas, anônimas ou não, bem como a própria escrita da História, é o que há de comum em cada biografia analisada ou cada contexto considerado na obra.

A História do Paraná não é uníssona e evidentemente que não se completa sem levar em consideração as narrativas acerca dos faiscadores de ouro; da formação das cidades; o tropeirismo e a extração da erva mate; a imigração europeia e os grandes eventos políticos do Estado, entre outros aspectos constantemente revisitados da História paranaense (NADALIN, 2001). *Nova História das Mulheres no Paraná* acrescenta um “capítulo” ausente em muitos manuais imprescindíveis. Assim como é imprescindível dar voz para as mulheres e debater ininterruptamente as implicações que o gênero acarreta na vida social de todos e todas.

A publicação é uma contribuição importante para o estudo da História das Mulheres e para os Estudos de Gênero. Além de apresentar uma discussão atualizada das questões teóricas e metodológicas, os 8 capítulos foram escritos a partir de pesquisa empírica significativa. O resultado são textos que avançam na discussão de como o gênero é construído historicamente, bem como do papel social que as mulheres desempenham em diferentes espaços e em recortes temporais distintos.

Referências

BOSCHILIA, Roseli T. **Entre fitas, bolachas e caixas de fósforo**: a mulher no espaço fabril curitibano (1940-1960). Curitiba, PR: Artes & Textos, 2010.

GROSSI, Patrícia Krieger; WERBA, Graziela C (Orgs). **Violências e gênero**: coisas que a gente não gostaria de saber. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

MOREIRA, Rosemeri. **Sobre mulheres e polícias**: Polícia feminina no Brasil – a invenção paulista (1955-1964). Guarapuava - PR: UNICENTRO, 2017.

NADALIN, Sergio Odilon. **Paraná**: Ocupação do território, população e migrações. Curitiba: SEED, 2001.

Recebido em: 06.11.2020

Aprovado em: 24.11.2020