



Revista de História Comparada. Programa de Pós-graduação em
História Comparada/UFRJ.
Ano 4, v. 4, n. 1.
Rio de Janeiro: PPGHC, 2010.
Semestral
ISSN: 1981-383X
História Comparada. Universidade Federal do Rio de Janeiro.
Programa de Pós-graduação em História Comparada.

Programa de Pós-graduação de História Comparada

Endereço: Largo de São Francisco de Paula n 1o., sala 311 – Centro – Rio de Janeiro – RJ

BRASIL – CEP 20051-070

Tel.: 0 XX 21 2221-4049

Tel e Fax : 0 XX 21 22214049

Fax: 0 XX 21 2221-1470

E-mail: hcomparada@ifcs.ufrj.br

Site: <http://www.hcomparada.ifcs.ufrj.br>

Revisão:

Rafael Pinheiro de Araújo

Apoio Técnico:

Edson Moreira Guimarães Neto, Igor Lapsky, Rafael Pinheiro de Araújo,
Rodrigo Ballasteiro Pereira Thomaz

Imagem:

Disponível em: <http://www.ciranda.net/spip/IMG/cache-223x230/arton315-223x230.jpg>

REVISTA DE HISTÓRIA COMPARADA
Número 1 - Volume 4 – 07-2010
UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
Reitor: Prof. Dr. Aloísio Teixeira
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS SOCIAIS
Diretor: Prof. Dr. Marco Antônio Teixeira Gonçalves
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
Chefe: Prof. Dr. Fábio de Souza Lessa
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA COMPARADA
Coordenador: Profa. Dra. Gracilda Alves
COMITÊ EDITORIAL
Prof. Dr. Silvio de Almeida Carvalho Filho
Prof^ª. Dra. Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva
Prof. Dr. Fábio de Souza Lessa.
Prof^ª. Dra. Leila Rodrigues da Silva
COMITÊ DE APOIO TÉCNICO
Prof. Mestrando Edson Moreira Guimarães Neto
Prof Mestrando Igor Lapsky da Costa Francisco
Prof. Ms. Rafael Pinheiro de Araújo
Prof. Mestrando Rodrigo Ballasteiro Pereira Thomaz
CONSELHO CONSULTIVO
Alexandre Carneiro Cerqueira Lima (UFF)
Ana Maria Mauad de Sousa Andrade Essus (UFF)
Anita Leocádia Prestes (UFRJ)
Diva do Couto Muniz (UnB)
Durval Muniz de Albuquerque Junior (UFRN)
Estevão Chaves de Rezende Martins (UNB)
Marcelo Cândido da Silva (USP)
Marilene Rosa Nogueiro da Silva (UERJ)
Norma Côrtes (UFRJ)
Paulo Gilberto Fagundes Vizentini (UFRGS)
Pedro Paulo de Abreu Funari (UNICAMP)
Renan Frighetto (UFPR)
Surama Conde Sá Pinto (UFRRJ)

Sumário

DOSSIÊ: Diferenças & Desigualdades

RELAÇÕES DE GÊNERO E CULTURA RELIGIOSA: UM ESTUDO COMPARADO SOBRE A ATUAÇÃO FEMININA NA IGREJA EVANGÉLICA LUTERANA DO BRASIL E ASSEMBLÉIA DE DEUS P. 6

EDUCAÇÃO COMPARADA: A REPRESENTAÇÃO DE ÍNDIOS E NEGROS NO ENSINO DE HISTÓRIA P. 42

AS QUESTÕES RACIAIS E A ESCRAVIDÃO NO BRASIL: UMA ANÁLISE DA VISÃO DE GILBERTO FREYRE E FERNANDO HENRIQUE CARDOSO P. 68

O CAMARADA DE UM AMOR SEM NOME: MEDO E DESEJO NA UNIÃO SOVIÉTICA (1917-1934)P. 74

ENTRE A CONVIVÊNCIA E A RETRIBUIÇÃO: TRABALHO E SUBORDINAÇÃO NOS SIGNIFICADOS SOCIAIS DA PRESTAÇÃO DE SERVIÇOS DOMÉSTICOS (CIDADE DO RIO DE JANEIRO, 1870-1900) P. 97

AS DUAS FACES DA REPRESSÃO SEMELHANÇAS E DIFERENÇAS DA POLÍCIA POLÍTICA DURANTE O ESTADO NOVO (1937-1945) E DURANTE A DITADURA MILITAR (1964-1983) P. 133

ARTIGOS

NO CORAÇÃO DA IDADE MÉDIA: OS DOMINICANOS E A MAESTRIA NARRATIVA P. 149

O TEATRO ANTIGO GREGO COMO PRÁTICA EDUCACIONAL: A QUESTÃO DO DESRESPEITO AOS DEUSES EM HIPÓLITO E BACANTES EM EURÍPIDES P. 177

RESENHA

A MATRIZ FEMININA DE KATE GILHULY P. 199

**DOSSIÊ:
DIFERENÇAS &
DESIGUALDADES**

RELAÇÕES DE GÊNERO E CULTURA RELIGIOSA: UM ESTUDO COMPARADO SOBRE A ATUAÇÃO FEMININA NA IGREJA EVANGÉLICA LUTERANA DO BRASIL E ASSEMBLÉIA DE DEUS¹

André Dioneý Fonseca²

Marcilene Nascimento de Farias³

Resumo: Nas últimas décadas, a sociedade passou por importantes mudanças sociais, econômicas e políticas, que levaram à contestação dos tradicionais papéis atribuídos aos homens e às mulheres. Nesse sentido, o campo religioso também sofreu o impacto dessas transformações, principalmente com a difusão das idéias feministas que incidiram diretamente sobre as relações de gênero. Com base nessas considerações, nesse estudo analisamos a atuação feminina em duas importantes instituições evangélicas: a Igreja Evangélica Luterana do Brasil e a Igreja Assembléia de Deus. A primeira ligada ao chamado protestantismo histórico e a segunda ao ramo pentecostal. Por meio de um estudo comparativo, objetiva-se demonstrar quais foram os desafios enfrentados pelas mulheres luteranas e assembleianas, congregadas em instituições que tinham em comum a tradição reformada, mas que eram imensamente distintas em suas práticas religiosas.

Palavras-Chave: Pentecostais; Protestante; Relações de Gênero.

Introdução

Nas últimas décadas, a sociedade passou por importantes mudanças sociais, econômicas e políticas, que levaram à contestação dos tradicionais papéis atribuídos aos homens e às mulheres e o campo religioso também sofreu o impacto dessas transformações, principalmente com a difusão das idéias feministas que incidiram diretamente sobre as relações de gênero (ROSADO-NUNES, 2001). Conforme Lucila

¹ Este artigo é resultado dos estudos realizados no projeto de pesquisa O pentecostalismo no Brasil: abordagens e discussões teóricas entre 2005 e 2008 na Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul (UEMS) e no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal da Grande Dourados (PPGH/UFGD). Agradecemos, desse modo, o acompanhamento do professor Msc. Diogo da Silva Roiz, Professor Dr. Jérrí Roberto Marin e do Professor Dr. Losandro Antonio Tedeschi. Ressaltamos, no entanto, que as eventuais omissões são de responsabilidade única dos autores.

² Mestrando em História (PPGH/UFGD). Bolsista da CAPES. Grupo de Pesquisa em História Religiosa e das Religiões (CNPq). E-mail: andredioneý@yahoo.com.br.

³ Mestranda em História (PPGH/UFGD). Bolsista da CAPES. Grupo de Estudos em Gênero, História e Interculturalidade (CNPq). E-mail: marcilenefn@yahoo.com.br.

Scavone (2008) o contexto de desenvolvimento dos movimentos feministas abriu caminhos para que em todos os campos do social, as questões de gênero fossem difundidas e “o campo religioso, em seu aspecto institucional, tradicionalmente antifeminista, não ficou imune aos efeitos sociais e culturais das idéias feministas contemporâneas” (SCAVONE, 2008, p.7).

Nessa conjuntura, o feminismo pós-60, buscou entender a ligação das mulheres com os fenômenos religiosos, a fim de construir uma crítica às injunções da igreja à vida das mulheres. Todas as inquietações que permeavam essa relação, aparentemente paradoxal entre a mulher e a religião, levavam a um questionamento central: por que as mulheres buscavam a religião, se a religião ratificava-lhes um lugar de subalternidade na sociedade? (SCAVONE, 2008, p.1). A resposta a uma questão de tamanha complexidade não poderia ser alcançada simplesmente no plano da especulação e por sua emergência o tema não demorou a alcançar o meio acadêmico. Dentre os estudiosos que buscaram contribuir com esse debate destaca-se Michelle Perrot para quem os vínculos entre mulheres e religião, são antigos, poderosos e ambivalentes, uma relação que mesclava sujeição e liberação, opressão e poder de maneira quase indissolúvel (PERROT, 2005, p.270)

Conforme Michelle Perrot (2007), a relação das mulheres com a religião é paradoxal, ao passo que as religiões representam, ao mesmo tempo, poder sobre as mulheres e poder das mulheres. Exerce “poder sobre as mulheres”, por ter na diferença entre os sexos um de seus fundamentos, como é comum entre as grandes religiões monoteístas. No entanto, a religião torna-se “poder das mulheres”, quando estas conseguem transformar a posição de submissão que a religião lhes reserva, na base de um “contra-poder” e de uma “sociabilidade”. Dessa maneira, a religião ainda que reforce a submissão das mulheres apresenta-se como um abrigo às suas misérias (PERROT, 2007, p.83)

Na perspectiva de Pierre Bourdieu (1999), o trabalho de “diferenciação” a que homens e mulheres estão submetidos foi até época recente, garantido por três instâncias principais: a Família, a Igreja e a Escola. A Igreja é marcada pelo antifeminismo profundo de um clero pronto a condenar todas as faltas femininas à decência, sobretudo em matéria de trajes, reproduzindo, assim, uma visão pessimista das mulheres e da feminilidade, através de uma moral familiarista, dominada por valores patriarcais e,

principalmente, pelo dogma da inata inferioridade das mulheres (BOURDIEU, 1999, p.103).

Desse modo, a relação entre mulheres e religião se torna complexa, pois as práticas religiosas ao mesmo tempo em que oferecem às mulheres repostas imediatas aos seus problemas familiares e pessoais, também reafirmam o lugar tradicional das mulheres na sociedade, de acordo com sua doutrina patriarcal e androcêntrica (SCAVONE, 2008, p.06).

Segundo Maria José Rosado-Nunes (2005), historicamente, os homens dominam a produção do que é “sagrado” nas diversas sociedades e os discursos e práticas religiosas trazem a marca dessa dominação. Normas, regras, doutrinas são definidas por homens em praticamente todas as religiões conhecidas. Enquanto isso, as mulheres continuam ausentes dos espaços definidores das crenças e das políticas pastorais e organizacionais das instituições religiosas. Para a autora, o investimento da população feminina nas religiões dá-se no campo da prática religiosa, nos rituais, na transmissão, como guardiãs da memória do grupo religioso. Sendo assim, um dos principais objetivos dos estudos de gênero é desconstruir o preconceito de que a biologia determina o feminino, enquanto que, por outro lado, a cultura ou a dimensão humana seria uma criação masculina (ROSADO-NUNES, 2005, p.363).

Ainda na perspectiva de Maria José Rosado-Nunes, na tentativa de desconstruir o determinismo biológico, o pensamento feminista encontrou na religião um de seus principais adversários, uma vez que as religiões trazem de maneira explícita ou implícita em sua prática institucional e histórica, uma visão antropológica que estabelece e delimita os papéis masculinos e femininos. O fundamento dessa visão, segundo a autora, encontra-se em uma ordem não humana, não histórica, e, portanto, imutável e indiscutível, tomando a forma de dogmas. Reflexos das sociedades nas quais emergiram, as religiões espelham sua ordem de valores, que reproduzem em seu discurso, sob o manto da revelação divina. Por isso, o lugar reservado às mulheres, conforme essa autora, no discurso e na prática religiosa não foi, e frequentemente ainda não é, dos mais felizes (ROSADO-NUNES, 2005, p.364).

Já Eliane Moura da Silva (2006) considera o poder das mulheres dentro das igrejas algo real e concreto. Para a autora, os ministérios femininos e as atividades congregacionais, ao mesmo tempo em que servem para segregar as mulheres, também

desencadeiam formas alternativas de poder institucional, além de apoio emocional e material mútuo encontrados no espaço que a autora denomina de “comunidades de sexos”. Além disso, as mensagens religiosas desempenham uma função pragmática, por meio das conversões e da reforma dos papéis de gênero, melhoram o convívio dentro do núcleo familiar. Diante das constantes pressões sofridas em torno das diferentes funções e papéis sociais que devem desempenhar enquanto mães, esposas, trabalhadoras, donas de casa e cidadãs, muitas mulheres “optam” por envolver-se em comunidades religiosas tendo-as como fortes elementos de apoio (SILVA, 2006, p.22).

Ao estabelecer um diálogo entre gênero e religião Sandra Duarte de Souza (2006) observou que a ascensão pública das mulheres representa uma ameaça, principalmente, no caso das organizações religiosas, onde tem sido cada vez mais crescente a participação das mulheres nas esferas de poder institucional. Ao considerar o caso do “protestantismo histórico”, a autora verificou a presença feminina em lugares anteriormente ocupados somente por homens, como é o caso dos seminários e das faculdades de teologia, bem como a crescente participação feminina em postos antes exclusivamente masculinos, como a posição de bispas, pastoras, presbíteras e diaconisas. Para essa autora, tais mudanças, ainda que lentas, evidenciam um processo de ruptura com a concentração androcêntrica do poder na sociedade (SOUZA, 2006, p.34).

Semelhante tendência foi observada por Maria das Dores Campos Machado (2005) para o caso dos pentecostais. Em análise das principais transformações ocorridas nos últimos 15 anos no sistema de gênero hegemônico no pentecostalismo, a autora demonstra que ocorreram inúmeras transformações nas representações e relações de gênero nesse grupo religioso, com avanços, principalmente, na esfera social, pois as mulheres pentecostais ampliaram sua participação tanto na igreja como nas atividades políticas por incentivo de suas instituições – ainda que tais atividades fossem, em parte, controladas pelos homens.

Conforme aponta Michelle Perrot (2005), o silêncio é o comum das mulheres, sendo conveniente à sua posição secundária e subordinada, um mandamento reiterado através dos séculos pelas religiões, pelos sistemas políticos e pelos manuais de comportamento. Exigi-se silêncio das mulheres na igreja ou no templo, maior ainda na sinagoga. Todavia, Perrot observa que as mulheres não respeitaram estas injunções,

seus sussurros e seus murmúrios correm na casa, nos vilarejos, nas cidades, inflados por suspeitos e insidiosos rumores que flutuam nas margens da opinião. Para a autora, “os dominados podem sempre esquivar-se, desviar as proibições, preencher os vazios do poder, as lacunas da História. Imagina-se, sabe-se que as mulheres não deixaram de fazê-lo” (PERROT, 2005, p.10).

Desse modo, metodologicamente esta pesquisa segue os estudos de gênero, mormente os trabalhos que nas últimas décadas buscaram entender a relação entre gênero e religião. Sandra Duarte de Souza considera que as questões envolvendo gênero e religião são ainda pouco discutidas e pouco admitidas, abordadas de forma muito acanhada. A autora assinala que a religião é uma construção sócio-cultural e que sua discussão envolve as transformações sociais, as relações de poder, de classe, de gênero, de raça/etnia. Estudá-la requer a inserção “num complexo sistema de trocas simbólicas, de jogos de interesses, na dinâmica da oferta e da procura; é deparar-se com um sistema sócio-cultural permanentemente redesenhado que permanentemente redesenha as sociedades”. (SOUZA, 2006, p.8).

Nessa mesma direção Ana Maria Bidegain (1996: 28), acredita que a incorporação da categoria de gênero, cruzada com as de classe e etnia, não só é útil para a elaboração da história das religiões, é também uma chave essencial para a compreensão da história invisível das mulheres nas religiões e suas relações com todas as formas de estruturação do poder.

A definição de gênero utilizada neste estudo baseia-se na definição de Joan Scott, para quem o gênero “é um elemento constitutivo de relações sociais baseado nas diferenças percebidas entre os sexos, e o gênero é uma forma primeira de significar as relações de poder” (SCOTT, 1996, p.14). Para Scott, utilizar a categoria gênero em análises sociais significa rejeitar explicitamente as justificativas biológicas para as desigualdades nas relações sociais entre os sexos. A autora acredita ainda que através das relações de gênero as relações de poder, de dominação e de subordinação são construídas.

Segundo Carla Bassanezi Pinsky (2009), em determinadas abordagens, o termo “gênero” vai se sofisticando na promessa de enriquecer os estudos históricos. Para a autora, enquanto uma categoria, ou seja, um modo de perceber e analisar relações sociais e significados, gênero pode ser empregado como uma forma de afirmar os

componentes culturais e sociais das identidades, dos conceitos e das relações baseadas nas percepções das diferenças sexuais. Desta forma, a categoria de gênero remete à idéia de que as concepções de masculino e de feminino possuem historicidade. (PINSKY, 2009, p.163).

Para Joana Maria Pedro (2005), o uso da palavra “gênero”, está intimamente relacionado aos movimentos sociais de mulheres, feministas, gays e lésbicas, ou seja, sua trajetória acompanha a luta por direitos civis, direitos humanos, igualdade e respeito. Para a autora, a palavra “gênero” passou a ser usada no interior dos debates que se travaram dentro do próprio movimento, que buscava uma explicação para a subordinação das mulheres. E foi a partir da segunda onda do movimento feminista que a categoria “gênero” foi criada, como tributária das lutas do feminismo e do movimento de mulheres (PEDRO, 2005, p.79).

No início do movimento feminista de segunda onda, a palavra gênero não estava presente, utilizava-se a categoria “mulher”. No entanto, o uso da categoria “mulher”, sofria variadas interpretações, dependendo da forma como eram entendidas as relações. Conforme Joana Maria Pedro, mulheres negras, índias, mestiças, pobres, trabalhadoras, muitas delas feministas, reivindicaram uma “diferença” – dentro da diferença, pois a categoria “mulher”, que constituía uma identidade diferenciada da de “homem”, não era suficiente para explicá-las. Essas mulheres não consideravam que as reivindicações as incluíam (PEDRO, 2005, p.82). Nas palavras da autora:

A identidade de sexo não era suficiente para juntar as mulheres em torno de uma mesma luta. Isto fez com que a categoria “Mulher” passasse a ser substituída, em várias reivindicações, pela categoria “mulheres”, respeitando-se então o pressuposto das múltiplas diferenças que se observavam dentro da diferença. E, mais: que a explicação para a subordinação não era a mesma para todas as mulheres, e nem aceita por todas. Mesmo assim, era preciso não esquecer que, mesmo prestando atenção nas diferenças entre as mulheres, não era possível esquecer as desigualdades e as relações de poder entre os sexos. Foi também buscando mostrar a diferença no interior da categoria “mulher” que passaram a utilizar a palavra “mulheres” (PEDRO, 2005, p.82).

A partir dessas considerações, nesse estudo analisaremos a atuação feminina em duas importantes instituições evangélicas: a Igreja Evangélica Luterana do Brasil e a Igreja Assembléia de Deus. A primeira ligada ao chamado protestantismo histórico e a

segunda ao ramo pentecostal⁴. Por meio de um estudo comparativo, objetiva-se demonstrar quais foram os desafios enfrentados pelas mulheres luteranas e assembleianas, congregadas em instituições que tinham em comum a tradição reformada, mas que eram imensamente distintas em suas práticas religiosas. A partir dessa diferença que percebemos entre as luteranas e assembleianas, no modo de lidarem com os desafios que enfrentaram em suas instituições religiosas, foi que optamos por utilizar a categoria “mulheres”, pois concordamos com Joana Pedro quando esta diz que não há a “mulher”, mas sim as mais diversas “mulheres”, e que aquilo que forma a pauta de reivindicações de umas, não necessariamente forma a pauta de outras, uma vez que as sociedades possuem as mais diversas formas de opressão, e o fato de ser uma mulher não a torna igual a todas as demais (PEDRO, 2005).

Liga das Senhoras Luteranas do Brasil (LSLB): a atuação feminina na Igreja Evangélica Luterana do Brasil (IELB)

As observações em torno da atuação feminina na Igreja Evangélica Luterana do Brasil (IELB), por meio da Liga de Senhoras Luteranas (LSLB), são de extrema importância para entendermos como se desenvolveu o trabalho feminino e as lutas das mulheres nessa instituição religiosa.

A primeira Liga de Mulheres da Igreja Luterana foi organizada na Igreja Luterana Sínodo de Missouri (LCMS) nos Estados Unidos, a Lutheran Women’s Missionary League (LWML), ao que se tem nota, esta foi de grande importância tanto para as obras de missão como para o serviço social da comunidade. Na Igreja Luterana do Brasil, também aos poucos foram sendo fundadas sociedades de senhoras e foi a partir da formação dessas sociedades que as mulheres luteranas decidiram verificar a possibilidade de formar uma Liga Nacional, o que veio a se concretizar alguns anos mais tarde (WARTH, 1979, p.208).

⁴É importante destacar que o termo evangélico diz respeito ao grupo religioso formado pelas denominações cristãs nascidas e descendentes da Reforma Protestante. Há, no entanto, uma subdivisão entre as instituições: de um lado as igrejas chamadas de “protestantes históricas” (Luterana, Metodista, Presbiteriana, Congregacional, Anglicana e Batista), de outro as “pentecostais” (Cristã do Brasil, Assembléia de Deus, Evangelho Quadrangular, Brasil para Cristo, Deus é amor, Universal do Reino de Deus etc.). Estas se diferenciam daquelas por pregarem baseadas em Joel 2:38 e Atos 2 encetando os dons de língua (glossolalia) cura, discernimentos de espírito e profecias. (CAMPOS, 1995, p.21).

Foi a partir da formação dessas sociedades que as mulheres luteranas passaram a buscar a formação de uma Liga Nacional que congregassem estas sociedades já existentes em torno de um objetivo comum: auxiliar financeiramente a IELB e ao mesmo tempo promover a união das mulheres luteranas. Otilie Mueller, a principal idealizadora da LSLB, em entrevista ao então Boletim Informativo da Liga de Senhoras Luteranas do Brasil em 1966, relatou que eram bem numerosas as sociedades de senhoras existentes na IELB antes da criação da LSLB, estas sociedades, segundo a entrevistada, eram muito ativas, porém trabalhavam no interesse de suas próprias comunidades. Para Otilie Mueller, essas comunidades, caso se unissem e formassem uma Liga Nacional, poderiam colaborar de forma mais direta no trabalho da Igreja:

[...] pensava eu que as senhoras do Brasil poderiam estender a esfera de suas atividades além dos limites de suas respectivas congregações; lembrada do trabalho da Liga Missionária de Senhoras da igreja-mãe, julgava eu que o Senhor também teria prazer num desenvolvimento maior do trabalho executado pelas irmãs no Brasil.⁵

Otilie Mueller conhecia bem o que se passava na Igreja Luterana dos Estados Unidos. Norte-americana que era, veio para o Brasil, acompanhando seu esposo o pastor George Jhon Mueller, em 1936. O início das atividades do pastor Mueller no Brasil foi como professor no Seminário Concórdia, em Porto Alegre, ministrando aulas apenas em alemão, pois não sabia falar português. Após onze anos de atividades missionárias no Brasil, George e Otilie Mueller, voltaram aos Estados Unidos para um período de férias. Enquanto esteve nos Estados Unidos Otilie conheceu pessoalmente o importante trabalho desenvolvido pela Liga Missionária de Senhoras Luteranas (LWML), fato que aguçou mais ainda seu interesse em organizar uma Liga Nacional de Senhoras Luteranas no Brasil.⁶

De volta a Porto Alegre em 1949, Otilie Mueller resolveu seguir o exemplo das senhoras luteranas norte-americanas, mobilizando as mulheres luteranas brasileiras em torno da formação de uma Liga Nacional. Otilie Mueller aproveitando a realização, em Porto Alegre, de uma Convenção Pastoral, em julho de 1956, convidou as esposas de

⁵ Entrevista com Otilie Mueller. **Boletim Informativo da Liga de Senhoras Luteranas do Brasil**. Casa Publicadora Concórdia, Porto Alegre, RS, 1966, p.6.

⁶ Entrevista com Otilie Mueller. **Jornal Mensageiro Luterano**. Editora Concórdia, dezembro de 2009, nº12, ano 93, p.24.

pastores e professores que estariam presentes, além de outras lideranças femininas de Porto Alegre, para uma reunião, ocasião em que apresentaria a idéia de formar uma Liga Nacional.⁷ Assim, atendendo prontamente ao convite da senhora Mueller, 93 mulheres pertencentes a várias sociedades de Porto Alegre e uma representante do Estado de Santa Catarina, reuniram-se às 15 horas do dia 4 de julho de 1956, com o intuito de fundar uma liga feminina na IELB.

Como a participação na reunião foi majoritariamente de senhoras de Porto Alegre, a Liga fundada nesta ocasião fora considerada provisória, o que levou à convocação oficial de todas as sociedades de senhoras do Brasil para o 1º Congresso Nacional da LSLB, em Porto Alegre, no dia 16 de janeiro de 1957, quando de fato seria oficialmente criada a liga de senhoras luteranas do Brasil.⁸ Muitos detalhes sobre esse encontro estão descritos num documento que podemos considerar como a certidão de nascimento da Liga: a Ata do 1º Congresso Nacional de 1957, que se encontra salvaguardada no arquivo histórico da LSLB. Pelo que lemos nesse documento, o conclave realizou-se no Salão da Juventude do Seminário Concórdia de Porto Alegre, com a participação de 23 sociedades de senhoras, com uma presença total de 103 senhoras, vindas principalmente do Rio Grande do sul, mas também de Santa Catarina, São Paulo e Paraná.⁹

Durante o Congresso discutiu-se e aprovou-se o projeto dos estatutos que deveriam reger a Liga e também foi feita uma eleição para definir a primeira diretoria geral da LSLB¹⁰. Em contrapartida, foram eleitos três pastores que desempenhariam a função de conselheiros da Liga, demonstrando, assim, a vigilância masculina da IELB, nas atividades da LSLB.

Alguns dias após a realização do 1º Congresso Nacional da LSLB, teve início a 34ª Convenção Nacional da IELB. Aproveitando a oportunidade a LSLB, encaminhou à

⁷ Entrevista com Otilie Mueller. **Boletim Informativo da Liga de Senhoras Luteranas do Brasil**. Casa Publicadora Concórdia, Porto Alegre, RS, 1966, p.6.

⁸ Ata do 1º Congresso Geral da Liga de Senhoras Luteranas do Brasil. Livro N° 1 de Atas de Congressos Nacionais (1º ao 8º Congresso Nacional). Caixa de atas de Congressos Nacionais do 1º ao 22º. Arquivo da Liga de Senhoras Luteranas do Brasil, Porto Alegre, RS.

⁹ Ata do 1º Congresso Geral da Liga de Senhoras Luteranas do Brasil. Livro N° 1 de Atas de Congressos Nacionais (1º ao 8º Congresso Nacional). Caixa de atas de Congressos Nacionais do 1º ao 22º. Arquivo da Liga de Senhoras Luteranas do Brasil, Porto Alegre, RS.

¹⁰ Ata do 1º Congresso Geral da Liga de Senhoras Luteranas do Brasil. Livro N° 1 de Atas de Congressos Nacionais (1º ao 8º Congresso Nacional). Caixa de atas de Congressos Nacionais do 1º ao 22º. Arquivo da Liga de Senhoras Luteranas do Brasil, Porto Alegre, RS.

34ª Convenção uma moção propondo o reconhecimento oficial da LSLB como uma organização auxiliar da IELB:

Moção nº 1 Liga Missionária de Senhoras Luteranas do Brasil: prezados irmãos na fé, para aproveitar o grande potencial que representam seus membros femininos adultos, a Igreja-mãe permitiu faz anos, a organização duma Liga Missionária de Senhoras Luteranas. Esta Liga tem proporcionado valiosa educação missionária a seus membros e ajuntando vultuosas somas em dinheiro para a construção de capelas, casas de descanso, hospitais e para outros objetivos úteis à Igreja. Sugerimos à DD. Convenção permita que também no seio de nossa querida Igreja Luterana do Brasil seja concedida a função duma “Liga de Senhoras Luteranas” cujo potencial poderá ser aproveitado para o bem da causa de Cristo. Para a orientação da Comissão que examinará esta sugestão, juntamos uma cópia dos estatutos que poderão reger a projetada entidade. Deverá funcionar segundo os moldes da juventude Luterana. Queira o chefe da Igreja guiar as deliberações da Convenção de tal maneira que redundem em sua glorificação.¹¹

Conforme consta na Ata da 34ª Convenção Nacional, o parecer da IELB foi favorável à fundação da LSLB:

[...] o reverendo E. Hoerlle apresentou o parecer da comissão encarregada com o estudo da moção nº 1, referente à fundação de uma Liga de Senhoras Luteranas do Brasil. De acôrdo com o parecer favorável a Convenção aprovou a organização desta entidade e bem assim a escôlha dos três conselheiros pastorais: rev. Ernesto Heine, rev Elberto Schelp e rev George J. Müller.¹²

Muito mais do que um parecer favorável, a permissão dada pela liderança masculina da IELB à criação de uma liga de mulheres, significava o reconhecimento da importância dos serviços prestados por estas à Igreja. Um argumento, aliás, muito bem explorado pela LSLB que em seu estatuto de 1960 afirmava:

1) Nome: o nome da entidade será “Liga das Senhoras Luteranas do Brasil”
; 2) Fins da entidade: a) Despertar e conservar maior espírito missionário entre as senhoras de nossa Igreja (Educação Missionária, inspiração

¹¹Moção encaminhada a 34ª Convenção Nacional da IELB, de 20 a 27 de janeiro de 1957. Documento mimeografado sem referência. Instituto Histórico da IELB. Porto Alegre, RS, 1956.

¹²Ata da 34ª Convenção Nacional Igreja Evangélica Luterana do Brasil de 1957. 2ª sessão 21 de janeiro de 1957. Livro nº 3 de Atas de Convenções 1954 a 1960. Instituto Histórico da IELB, Porto Alegre, RS.

missionária e serviço missionário); b) o de ajuntar fundos para determinados projetos missionários, especialmente para aqueles que não foram contemplados adequadamente no orçamento da Igreja; c) o de ajuntar fundos para fins beneficentes.¹³

Munidas desses objetivos, as mulheres luteranas não pouparam esforços para cumpri-los integralmente, exercendo a função de verdadeiras ajudadoras, sem qualquer pretensão de destoar dos cânones que as impediam de ocupar certos espaços na hierarquia da Igreja. A LSLB era uma organização de mulheres, mas sendo parte da Igreja, deveria manter-se intimamente relacionada com ela e seus programas dependeriam de seu apoio e aprovação.¹⁴

Apesar dessa dependência a Liga passou a gozar de grande prestígio no corpo da Igreja, mormente por seu importante apoio financeiro, fruto do plano nacional das “sacolinhas”. A escolha do nome para essa campanha de arrecadação foi motivada pelo fato de ser a sacola um acessório presente na vida doméstica das mulheres, por isso instruíam-se que todas as mulheres luteranas mantivessem na cozinha de suas casas uma “sacolinha” onde seria depositado parte do dinheiro resultante de pequenas compras diárias. As ofertas arrecadadas pelas “sacolinhas” eram destinadas à LSLB, para a manutenção de trabalhos missionários da IELB em todo território nacional e em alguns casos também em missões no exterior.

O sistema de arrecadação era um sucesso uma vez que as ofertas das sacolinhas permitiam à LSLB a realização de importantes serviços missionários como a formação de novos pastores, auxílio para a construção de capelas nos campos de missão, compra de automóveis, material missionário, material para a escola dominical, bolsas de estudo, assistência às missões, assistência a entidades sociais, à família e à mulher, principalmente por meio da literatura.

Na década de 60, a IELB mantinha uma missão em Portugal, no entanto sérios problemas financeiros abalavam esse projeto missionário. Nesse sentido, a LSLB

¹³Estatutos da Liga de Senhoras Luteranas do Brasil (LSLB). Livro de presenças dos Congressos e Estatutos da LSLB de 1960. Caixa de Atas dos Congressos Nacionais da LSLB (1º ao 22º Congresso Nacional). Arquivo da Liga de Senhoras Luteranas do Brasil, Porto Alegre, RS.

¹⁴Liga das Senhoras Luteranas do Brasil (LSLB). **Manual do departamento feminino**. 4ª edição. Porto Alegre: Concórdia Editora. 1987, p.9.

decidiu em 1963, enviar 50 hinários para a missão lusa¹⁵ e em 1968, estabeleceu como meta arrecadar dez mil cruzeiros para que pudesse ser comprado um carro para o missionário daquele país.¹⁶ No Brasil as senhoras decidiram ajudar financeiramente a Igreja Luterana em Mato Grosso e decorar o interior da capela de Brasília.

Nos anos 70 a LSLB continuou desenvolvendo projetos e alcançando grande prestígio no corpo da Igreja, em virtude de seu apoio financeiro, fruto do plano nacional das “sacolinhas”. No início dessa década a LSLB conseguiu cumprir com a meta estabelecida no Congresso Nacional de 1968, de arrecadar dez mil cruzeiros para a compra de um carro que seria doado ao pastor da Igreja Luterana de Portugal. Conforme consta na Ata do Congresso Nacional da LSLB de 1971, “os dez mil cruzeiros destinados à Portugal foi utilizado para comprar um carro, sendo o restante do dinheiro destinado à manutenção do mesmo”.¹⁷

O envolvimento da IELB, na década de 70, com a ação social também se fez sentir, nesse período o trabalho da Igreja com deficientes auditivos recebeu grande impulso com a fundação oficial, pela IELB, no dia 15 de outubro de 1970, de um Centro Educacional para Deficientes Auditivos (CEDA) (Buss, 2006: 178). Deste modo, de 1971 a 1973 a LSLB adotou como um de seus projetos principais auxiliar financeiramente esse Centro Educacional para Deficientes Auditivos (CEDA), a fim de que a escola pudesse adquirir material escolar que tanto necessitava.¹⁸ Em reconhecimento pelo auxílio financeiro recebido, a escola enviou nota de agradecimento à revista *Servas do Senhor*: “A nossa escola agradece muito às Senhoras Luteranas pela doação de Cr\$ 2.000,00 a nós enviada. Com este dinheiro nós conseguimos comprar mesas para o jardim de infância, quadros-negros e também dividir as salas de aulas com paredes de madeira, que se fazia tão necessário para nosso trabalho”.¹⁹

¹⁵Ata do 3º Congresso Nacional da Liga de Senhoras Luteranas do Brasil, 1962. Livro N° 1 de Atas de Congressos Nacionais da LSLB (1º ao 8º). Caixa de Atas de Congressos Nacionais do 1º ao 22º. Arquivo da LSLB, Porto Alegre, RS.

¹⁶Ata do 5º Congresso Nacional da Liga de Senhoras Luteranas do Brasil, 1968. Livro N° 1 de Atas de Congressos Nacionais da LSLB (1º ao 8º). Caixa de Atas de Congressos Nacionais do 1º ao 22º. Arquivo da LSLB, Porto Alegre, RS

¹⁷Ata do 6º Congresso Nacional da Liga de Senhoras Luteranas do Brasil, 1971. Livro N° 1 de Atas de Congressos Nacionais da LSLB (1º ao 8º). Caixa de Atas de Congressos Nacionais do 1º ao 22º. Arquivo da Liga de Senhoras Luteranas do Brasil, Porto Alegre, RS.

¹⁸Ata do 6º Congresso Nacional da Liga de Senhoras Luteranas do Brasil, 1971. Livro N° 1 de Atas de Congressos Nacionais da LSLB (1º ao 8º). Caixa de Atas de Congressos Nacionais do 1º ao 22º. Arquivo da Liga de Senhoras Luteranas do Brasil, Porto Alegre, RS.

¹⁹HUFF, Ligia. Venham Conhecer-me. **Servas do Senhor**, 2º trimestre de 1971. Casa Publicadora Concórdia: Porto Alegre, RS, p.6.

Outro projeto adotado pela LSLB nesse período foi auxiliar a expansão missionária da IELB para a região Norte do país. Para tanto, em 1971 a Liga destinou 1200 dólares para a compra de um trailer para o pastor responsável pelos trabalhos de missão na rodovia Belém-Brasília.

Na década de 80, o grande objetivo da LSLB continuava sendo o de auxiliar a IELB. Entre os projetos desenvolvidos pela Liga nesse período destacavam-se: auxílio para a construção de locais de culto, doação de material missionário e auxílio a entidades assistenciais.²⁰ Em 1982, quando a LSLB comemorou 25 anos de fundação, estabeleceu que as ofertas arrecadadas através das sacolinhas, seriam aplicadas na construção de 25 Centros Integrados de Missão da IELB, ou seja, locais em que seriam realizados cultos, reuniões, funcionariam escolas dominicais e atividades de atendimento social. Em 1983, a LSLB decidiu que o dinheiro arrecadado com a oferta das sacolinhas, também seria destinado para o pagamento de bolsas de estudo aos estudantes carentes matriculados nas instituições de ensino da Igreja.²¹

Nos anos 90, a IELB passava por sérias dificuldades financeiras e diante dessa situação decidiu lançar, em 1993, um “Manifesto à Igreja”, a fim de mostrar a todos “uma radiografia da sua situação, aguardando dela uma reação imediata e concreta” (Buss, 2006: 294). O manifesto provocou resultados positivos, pois em 1994, 60% das congregações haviam declarado sua intenção de maior participação no desenvolvimento da Igreja. E diante desse quadro a LSLB não ficou indiferente, e continuou a aplicar os recursos provenientes das “sacolinhas” em projetos da Igreja, como bolsas de estudo para estudantes de teologia dos seminários da IELB, doação de material de escola dominical para os campos missionários da Igreja e auxílio para a construção de capelas nos campos de missão.²²

Como podemos perceber, não foram poucas as atividades da LSLB em prol da Igreja. Mas o benefício não era somente para IELB, nesse conjunto de ações as próprias mulheres envolvidas em sua consecução também eram beneficiadas, pois que logravam

²⁰Ata do 11º Congresso Nacional da Liga de Senhoras Luteranas do Brasil, 1981. Livro N° 2 de Atas de Congressos Nacionais da LSLB (9º ao 15º). Caixa de Atas de Congressos Nacionais do 1º ao 22º. Arquivo da Liga de Senhoras Luteranas do Brasil, Porto Alegre, RS

²¹Ata do 12º Congresso Nacional da Liga de Senhoras Luteranas do Brasil, 1983. Livro N° 2 de Atas de Congressos Nacionais da LSLB (9º ao 15º). Caixa de Atas de Congressos Nacionais do 1º ao 22º. Arquivo da Liga de Senhoras Luteranas do Brasil, Porto Alegre, RS

²²Ata do 19º Congresso Nacional da Liga de Senhoras Luteranas do Brasil, 1998. Livro de Ata do 19º Congresso Nacional da LSLB. Caixa de Atas de Congressos Nacionais do 1º ao 22º. Arquivo da Liga de Senhoras Luteranas do Brasil, Porto Alegre, RS

cada vez mais prestígio junto àqueles que enxergavam com muitas reticências a ascensão das mulheres na Igreja. E esse foi o fiel da balança na luta por um maior equilíbrio nas relações de gênero na IELB.

Além da ajuda financeira à Igreja a LSLB ainda mantinha uma revista trimestral tida como o mais importante elo de ligação entre a Diretoria Nacional da LSLB e as mulheres luteranas de todo o Brasil. A revista iniciou com o nome de Boletim Informativo da Liga das Senhoras Luteranas do Brasil (LSLB), em março de 1960. Com um número de oito páginas, o principal objetivo do Boletim era informar as senhoras luteranas sobre os propósitos da LSLB, divulgar congressos, pequenas notícias e mensagem bíblica.

Todavia, a contínua organização da LSLB aliada ao sucesso de arrecadação das “sacolinhas”, permitiram que no ano de 1967, o visual do Boletim mudasse definitivamente, passando a se chamar revista *Servas do Senhor*.²³ Com esse feito as mulheres luteranas assumiam todas as dificuldades inerentes às publicações periódicas, principalmente os altos custos que envolviam a produção de um impresso dessa natureza (De Luca, 2005).

Porém, uma vez mais as luteranas mostraram grande capacidade de organização e conseguiram, através de inúmeras campanhas, manter por mais de trinta anos a circulação da revista *Servas do Senhor*, com a periodicidade respeitada até mesmo em momentos de graves instabilidades econômicas do país. A luta pela manutenção da revista explica-se pelo fato da *Servas do Senhor* representar um espaço privilegiado para as mulheres luteranas divulgarem seus trabalhos além de ser um canal onde seus descontentamentos poderiam ser debatidos.

Todavia, nem sempre a atuação das mulheres luteranas na Igreja foi tão ativa conforme apontamos acima. Ressalte-se que a fim de terem uma participação atuante e um trabalho reconhecido as luteranas trilharam um longo caminho. Inicialmente, sua participação se restringia unicamente aos cultos, nesse momento as mulheres ainda não contavam com um espaço próprio na Igreja e, tampouco, podiam ocupar cargos na administração.

²³Ata de reuniões mensais da Liga de Senhoras Luteranas do Brasil do ano de 1966. Livro nº 1 de Atas de Reuniões da LSLB. Caixa de Atas de Reuniões da LSLB de 1957 à 2003. Arquivo da Liga de Senhoras Luteranas do Brasil, Porto Alegre, RS.

Exemplo da tentativa de limitação da ação das mulheres na IELB foi o texto do pastor Donaldo Schüler. Trata-se do estudo realizado pelo professor da Faculdade de Teologia do Seminário Concórdia de Porto Alegre, Donaldo Schüler em 1971, a partir de pesquisa na área de hermenêutica e exegese bíblica. O título do estudo punha às claras a intenção central do profundo exame bíblico realizado pelo professor: a função da mulher na Igreja.

O texto de Donaldo Schüler, foi norteador das ações da Igreja nos temas que envolviam questões femininas (principalmente em tempos de exacerbada atividade dos movimentos feministas). O estudo de Schüler trazia respostas, ou pelo menos as respostas que a liderança da IELB queria ouvir, sobre indagações que cada vez mais tomavam corpo no seio da Igreja: qual é a contribuição da mulher na Igreja e até onde pode ir essa contribuição? O momento requeria respostas rápidas e pontuais, pois não eram poucos os movimentos que contestavam o lugar destinado às mulheres nas mais diferentes esferas da sociedade, inclusive na religião.

Além disso, trazia também duas preocupações principais: em primeiro lugar mostrar que a IELB não era um “organismo masculino”, onde às mulheres eram dadas apenas as funções subalternas. E em segundo lugar, demonstrar que os homens não estavam perdendo espaço para as mulheres, mesmo num momento em que elas conquistavam muitos direitos: “não deve parecer, na época em que a mulher desperta para uma área maior de suas competências, que o homem receie perder algumas de suas prerrogativas que o passado lhe concedeu”²⁴. Percebemos a partir dessa afirmação uma clara tentativa do autor em mostrar o quanto a ordem divina era imutável e que o movimento feminista não iria conseguir atingi-la, pois os papéis desempenhados por homens e mulheres encontravam-se definidos desde o momento da Criação.

Desse modo, segundo o autor, a Igreja estava diante de um problema novo e em tal situação corria-se um duplo perigo. Por um lado, corria o risco de ceder à pressão das circunstâncias, que em certos momentos “falavam mais alto que a palavra de Deus”. E por outro lado, havia o perigo de sacramentar o passado, pois segundo o autor “sucumbe-se a ele, quando se declara intocável a tradição (...) a vontade de Deus não se

²⁴SCHÜLER, Donaldo. A função da mulher na Igreja. **Igreja Luterana**. Porto Alegre, 1971, ano XXXII, p.24. Instituto Histórico da Igreja evangélica luterana do Brasil, Porto Alegre, RS.

manifesta inequivocamente na história da igreja. O homem tem a desastrosa liberdade de obstruir a manifestação de Deus”.²⁵

Schüler se dizia consciente dos riscos a que se expunha a Igreja, por estar inserida em um período onde se buscava uma sociedade menos desigual, com maior equidade de gênero, por isso, acreditava ser de suma importância examinar a função da mulher na igreja, numa época, que segundo ele, “a ajudadora do homem passava a substituí-lo em muitas funções que no passado estavam reservadas a ele exclusivamente”²⁶.

Schüler acreditava que na Igreja as mulheres poderiam ensinar crianças, moços e adultos, desde que não fosse no momento do culto, porque conforme sua interpretação bíblica, as mulheres deveriam ter uma participação ativa, mas discreta na igreja. E caso fosse permitido às mulheres o acesso aos serviços religiosos contínua e sistematicamente, o princípio da participação discreta estaria prejudicado. No entanto, esta, segundo o autor, seria uma razão implícita, porém havia também uma razão explícita utilizada para limitar a participação das mulheres na igreja, a culpa de Eva no pecado original, estendida agora a todas as outras mulheres: “por que primeiro foi formado Adão, depois Eva. E Adão não foi iludido, mas a mulher sendo enganada caiu em transgressão. (...) A transgressão de Eva sugere que a mulher, como líder está mais exposta ao engano”²⁷.

Desta maneira, por meio do texto de Schüler percebemos que a Igreja utilizava-se da Ordem da Criação a fim de manter as mulheres afastadas das mais importantes esferas de poder dentro da Igreja, pois estando mais propensas ao pecado, as mulheres deveriam ser protegidas. No entanto, sabemos que tais atitudes serviram para dar às religiões um caráter misógino, androcêntrico e patriarcal, responsável por reforçar as desigualdades de gênero, apontando a submissão feminina ao homem como ordem natural e imutável. Assim, vemos o importante papel desempenhado pela religião no que tange a uma inferiorização do feminino, definindo o lugar que se acredita reservado à mulher na sociedade e na igreja.

²⁵SCHÜLER, Donaldo. A função da mulher na Igreja. **Igreja Luterana**. Porto Alegre, 1971, ano XXXII, p.25. Instituto Histórico da Igreja evangélica luterana do Brasil, Porto Alegre, RS.

²⁶SCHÜLER, Donaldo. A função da mulher na Igreja. **Igreja Luterana**. Porto Alegre, 1971, ano XXXII, p.25. Instituto Histórico da Igreja evangélica luterana do Brasil, Porto Alegre, RS.

²⁷SCHÜLER, Donaldo. A função da mulher na Igreja. **Igreja Luterana**. Porto Alegre, 1971, ano XXXII, p.35. Instituto Histórico da Igreja evangélica luterana do Brasil, Porto Alegre, RS.

As próprias mulheres da LSLB reconheciam que embora participassem ativamente das atividades da Igreja, em alguns momentos ainda existiam barreiras ao trabalho feminino. Às vezes discursos inflamados escancaravam o descontentamento que as luteranas geralmente demonstravam de forma sub-reptícia. É o caso do artigo publicado no Mensageiro Luterano de 1989, de Beatriz Carmem Warth Rayman, onde ela manifestou sua opinião sobre a participação das mulheres na Igreja. Beatriz iniciava seu artigo com a seguinte indagação: Qual é o papel das mulheres dentro da IELB? Na sua concepção, apesar das mulheres serem maioria dentro da IELB, e uma maioria ativa, elas sentiam falta de espaço para crescer. “Às vezes esta falta de espaço é por falta de diálogo, por regulamentações das congregações, às vezes é por preconceito que podem até ser impostos por nós mesmas, mulheres cristãs”.²⁸ Beatriz Rayman, não queria que sua atitude fosse entendida como um “discurso enfadonho e chato de feminismo”, mas como uma sugestão para que a questão da mulher fosse discutida mais amplamente dentro da Igreja.

O artigo de Beatriz Rayman ainda ressaltava que verdades bíblicas não podiam ser discutidas, mas tradição sim, pois algumas vezes por tradição e costume as mulheres eram impedidas de participar efetivamente na igreja. Portanto, alguns costumes podiam facilmente ser abolidos sem prejuízo para a doutrina. Beatriz pretendia através de seu artigo mostrar que os tempos eram outros, que a Igreja estava inserida em uma sociedade em mudança, onde as mulheres se desvinculavam do ambiente doméstico e passavam a assumir novas responsabilidades, “ela é chefe de empresa, mãe, esposa, companheira, presidente de nações, mecânica, trabalha em casa, fora de casa, na lavoura, na oficina, no escritório, na escola, na fábrica, equilibrando orçamento, tomando decisões”.²⁹

Esse descontentamento também fica evidente na fala da ex-presidente da LSLB, senhora Irena Wiedmann, que ao ser questionada sobre a abertura das mulheres na Igreja respondeu: “Sinto que no trabalho da igreja em si, na diretoria de uma comunidade, ainda não foi dada a abertura para a mulher poder trabalhar”³⁰.

²⁸RAYMAN, Beatriz Carmem Warth. A mulher na Igreja. **Jornal Mensageiro Luterano**. Editora Concórdia, Porto Alegre, agosto de 1989, p.35.

²⁹ RAYMAN, Beatriz Carmem Warth. A mulher na Igreja. **Jornal Mensageiro Luterano**. Editora Concórdia, Porto Alegre, agosto de 1989, p.35.

³⁰MAHLER, Lia. Apresentando: Irena Wiedmann. **Servas do Senhor**. 1º trim. de 1989. Editora concórdia, Porto Alegre, 16.

Nesse caso, também merece destaque o artigo publicado na revista *Servas do Senhor* em 1971, de autoria de Ivone Schüller, que tinha por objetivo analisar a posição da mulher na Igreja. O artigo de Ivone Schüller iniciava com a seguinte indagação: não deveria a mulher procurar os mesmos direitos que os homens dentro da igreja? O direito de falar, votar, presidir? A fim de encontrar a resposta para essa questão Ivone dizia que em seu artigo pretendia tratar da mulher dentro de sua principal função social e biológica, ou seja, da mulher enquanto esposa e mãe. Com isso Ivone, pretendia mostrar que as restrições que a Bíblia apresentava às mulheres geralmente estavam vinculadas às mulheres enquanto esposa e mãe.

Segundo Ivone, lia-se em Tm 2.10-12 que a “mulher aprenda em silêncio, com toda submissão, que não ensine e nem exerça autoridade sobre o marido” e no versículo 15 do mesmo capítulo constava que a mulher “será preservada através de sua missão de mãe”. Sendo assim, indagava Ivone: quem foi realmente alvo de todas essas restrições? Não a mulher como tal, mas a esposa e mãe. Não se trata da submissão da mulher ao homem, mas da esposa ao marido, isso porque o marido é o cabeça da mulher. “Isto significa que a rainha da Inglaterra pode governar, como mulher, todo o império Britânico, mas como esposa estará submissa a seu marido no seio do lar”, concluía Ivone.³¹

Nesse sentido Ivone observava que a Bíblia estabelecia apenas uma posição fundamental: a posição da mulher casada, da esposa. E ela não pretendia romper com essa posição da mulher no lar, pretendia apenas mostrar que a IELB deveria promover mudanças no seu modo de pensar a mulher na Igreja, pois mesmo as mulheres dando provas de suas capacidades a Igreja ainda tinha resistência em reconhecê-las.³²

Diante dessa breve análise percebemos que embora as relações entre mulheres e religião tenham se transformado significativamente nas últimas décadas, fruto de importantes mudanças sociais, ainda persistia por parte da hierarquia masculina da IELB a tentativa em limitar e demarcar os espaços de atuação de seu público feminino. Vimos, por outro lado, que as luteranas se organizaram e se destacaram, ampliando seu campo de participação nas atividades da Igreja. A LSLB foi um importante espaço onde

³¹SCHÜLER, Ivone. A posição da mulher na igreja. *Servas do Senhor*. 3º trimestre de 1971, Casa Publicadora Concórdia, Porto Alegre, RS, p.6.

³² SCHÜLER, Ivone. A posição da mulher na igreja. *Servas do Senhor*. 3º trimestre de 1971, Casa Publicadora Concórdia, Porto Alegre, RS, p.6.

as mulheres luteranas lutavam sem promover um conflito aberto com a liderança masculina. Às vezes recuando em seus posicionamentos, ora afinando-se aos discursos dos homens, as luteranas se utilizavam dos exitosos resultados de seus trabalhos para romper com a tradicional hierarquia protestante e permitir o acesso das mulheres aos cargos considerados exclusivamente masculinos.

A questão do ministério feminino: os debates em torno da atuação feminina na Igreja Assembléia de Deus

Não há como dissociar a participação das mulheres da história da Igreja Assembléia de Deus³³ e esse reconhecimento não está circunscrito apenas aos estudos acadêmicos, pois nenhum dos principais livros de cunho histórico produzidos pelos memorialistas da Igreja, deixou de dedicar espaço à atuação das mulheres assembleianas nas mais variadas frentes de trabalho (OLIVEIRA, 1997; CONDE, 2005; ALMEIDA, 1982).

A presença feminina na Assembléia de Deus remonta à sua fundação já que quando os dois missionários suecos Daniel Gustav Högberg – ou Daniel Berg como ficaria conhecido no Brasil – e Adolfph Gunnar Vingren foram expulsos da Igreja Batista de Belém do Pará no ano de 1910, por motivo de rixas doutrinárias, foram acompanhados por um grupo de vinte batistas em que mais da metade eram mulheres e elas, conforme indicam os registros deixados por Daniel Berg (1997) e Gunnar Vingren (2000), trabalharam ativamente nas atividades de ensino nas escolas dominicais e no serviço de evangelização. Outro aspecto importante a se destacar é que o primeiro membro da Assembléia de Deus a receber o chamado “Batismo com o Espírito Santo” foi Celina Martins de Abulquerque³⁴ que por sua pioneira experiência espiritual, notabilizou-se na história assembleiana, sendo citada em inúmeros livros históricos da Igreja e, até mesmo, no diário do fundador Gunnar Vingren (2000).

³³ É importante ressaltar que nossos estudos referem-se Assembléia de Deus ligada à CGADB (Convenção Geral das Assembléias de Deus no Brasil). Hoje há um grande número de denominações que utilizam o nome Assembléia de Deus, por exemplo, Assembléia de Deus Renascer, Assembléia de Deus Renovada, Assembléia de Deus Vida com Cristo, etc., que não estão ligadas à CGADB presidida pelo pastor José Wellington Bezerra da Costa do ministério conhecido como “Missão”. Dentre essas denominações, destaca-se um expressivo ministério: o de Madureira, fundado por Paulo Leivas Macalão por motivo de divergências com o Ministério Missão de Belém. Este ministério está atualmente desligado CGADB e tem sua própria convenção: a CONAMAD (Convenção Nacional das Assembléias de Deus no Brasil - Ministério de Madureira).

³⁴ Biografia de Celina M. de Abulquerque In: **Dicionário do Movimento Pentecostal** (ARAUJO, 2007, p.7-8).

Enquanto as mulheres estavam cooperando com os trabalhos da Igreja sem a pretensão de ocupar cargos e espaços que eram exclusivos aos homens não houve por parte da liderança qualquer restrição aos afazeres femininos. Todavia, a primeira movimentação de uma mulher no sentido de transpor os limites que demarcavam a atuação feminina na Igreja gerou grande polêmica entre pastores e missionários.

A mulher em questão não era um simples membro, seu nome, Frida Strandberg Vingren, recomendava respeito e cautela o que, no entanto, não a livrou de inúmeras críticas que apontavam a exagerada liberdade de atuação a que dispunha. Sueca como seu esposo Gunnar Vingren, Frida teve sua formação marcada pela tradição luterana, por isso, além de possuir formação superior em enfermagem, tinha grande experiência na condução de trabalhos comuns às igrejas. Atuava na área musical, de ensino e demonstrava grande inclinação à produção de textos e poesias³⁵.

A atuação de Frida Vingren saltava aos olhos da liderança assembleiana, pois era do conhecimento de todos que ela dirigia cultos quando seu marido não estava presente, realizava pregações em praças públicas e havia influenciado a separação de Emília da Costa para o diaconato – a única mulher que alcançou esse posto na história da Assembléia de Deus.³⁶

Ademais, o Jornal Boa Semente, primeiro periódico da Igreja, apesar de estar aos cuidados de Gunnar Vingren era na verdade gerenciado por sua esposa, situação que não se alterou com a criação do jornal Mensageiro da Paz, pois em sua primeira edição Frida Vingren se fez presente analisando as lutas entre árabes e israelenses, criticando os concursos de miss, o bolchevismo e a situação política na Rússia.³⁷

O afã de Frida Vingren em participar ativamente em diversas atividades despertou a atenção do missionário sueco Samuel Nyström que via com estranheza a liberdade conferida à Frida por parte de seu colega Gunnar Vingren. O diário de Vingren acusa o recebimento de uma carta de Samuel Nyström no dia 27 de setembro de 1929, onde este atacava com veemência o ministério feminino.³⁸ Vingren enviou carta em resposta a Nyström onde reafirmava sua posição favorável ao trabalho

³⁵ Biografia de Frida Strandberg Vingren In: **Dicionário do Movimento Pentecostal** (ARAUJO, 2007, p.903-6).

³⁶ Biografia de Emília da Costa In: **Dicionário do Movimento Pentecostal** (ARAUJO, 2007, p.222-3).

³⁷ **Mensageiro da Paz**, n. 1, 1º. Dezembro de 1930.

³⁸ Diário de Gunnar Vingren. In: **Dicionário do Movimento Pentecostal** (ARAUJO, 2007, p.493).

feminino na Igreja. Não satisfeito, Nyström decidiu falar pessoalmente com seu opositor e o encontro se deu em 04 de novembro de 1929.

Conforme o relato de Gunnar Vingren, seu colega insistiu na tese de que as mulheres não poderiam pregar nem ensinar, mas somente testificar. E foi além, afirmando que, se às mulheres assembleianas fossem dadas tais liberdades, ele deixaria o Brasil. Samuel Nyström com a intuito de levantar reforços foi buscar o endosso de Daniel Berg e Simon Ludgren à sua tese e, convencendo-os, foi novamente ter com Gunnar Vingren. Mas Vingren, mesmo frente às pressões de três importantes missionários, foi irredutível e continuou a insistir nos benefícios que a Igreja poderia ter ao investir no trabalho feminino.³⁹

A notícia que confirmava a realização na cidade de Natal da primeira Convenção Geral das Assembléias de Deus pôs Gunnar Vingren em alerta, certo que estava da presença do tema “ministério feminino” na pauta da reunião. Por isso, postou no dia 1º de abril de 1929 uma carta a Nyström onde voltava a insistir na importância de se reconhecer o ministério feminino na Igreja:

Não posso deixar de apresentar a minha convicção de que o Senhor chamou (...) homens e mulheres para o serviço do Evangelho (...) Eu mesmo fui salvo por uma irmã evangelista que veio visitar e realizar cultos na povoação de Björka, Smaland, Suécia, há quase trinta anos. Depois veio uma irmã me instrui nos Estados Unidos sobre a doutrina com o Espírito Santo. Também quem orou por mim para que eu recebesse a promessa forma irmãs. Eu creio que Deus quer fazer uma obra maravilhosa neste País. Porém, nosso modo de agir podemos impedi-la. Para impedi-la, devemos dar plena liberdade ao Espírito Santo para operar como Ele quiser.⁴⁰

Confirmando o que previra Gunnar Vingren, na primeira Convenção Geral das Assembléias de Deus realizada na cidade de Natal em 1930, a questão do ministério feminino compôs a pauta⁴¹. A resolução emitida pela Convenção deixou claro que Vingren, além de não convencer Samuel Nyström, saiu derrotado em seu intento de legitimar o ministério feminino:

³⁹ Diário de Gunnar Vingren. In: **Dicionário do Movimento Pentecostal** (ARAUJO, 2007, p.493).

⁴⁰ Carta de Gunnar Vingren a Samuel Nyström em 1º de abril de 1929 In: **Dicionário do Movimento Pentecostal** (ARAUJO, 2007, p.493.)

⁴¹ Convenção Geral de 1930. Pauta do Encontro In: (DANIEL, Et al. 2004, p.27).

As irmãs têm todo o direito de participar na obra evangélica, testificando de Jesus e a sua salvação, e também ensinando quando for necessário. Mas, não se considera justo que uma irmã tenha a função de pastor de uma igreja ou de ensinadora, salvo em caso excepcionais como citado em Mateus 12.3-8. Isso deve acontecer somente quando não existam na igreja irmãos capacitados para pastorear e ensinar.⁴²

Essa resolução colocou fim aos debates sobre o ministério feminino – pelo menos em âmbito institucional – já que em consulta às Convenções que se seguiram encontramos um espaço de cinco décadas de silêncio sobre esse assunto.⁴³ Evidentemente, as mulheres, mesmo sem o reconhecimento eclesiástico, continuavam a efetuar inúmeros trabalhos na Igreja, principalmente no chamado “círculo de oração”⁴⁴. O momento em que as discussões em torno da legitimidade do ministério feminino reapareceram nas Convenções Gerais das Assembléias de Deus conjumina com o período em que os ideais feministas exerciam pressão em diversas esferas da sociedade, inclusive na religião (ROSADO NUNES, 2001).

A Assembléia de Deus não demorou a se manifestar contra os ideais feministas e o fez por meio de um de seus mais prestigiados periódicos: a revista *A Seara*. Em julho de 1978, a serena imagem reproduzida na capa de *A Seara* (um lindo crepúsculo rural cujo tom laranja refletia-se num belo lago onde se projetava a figura do altivo cata-vento que o ladeava), era perturbada por uma agressiva tarja cor de rosa onde lia-se em caracteres dessa mesma cor: “A posição da mulher cristã ante a onda feminista”. A referida tarja anunciava a reportagem especial destinada a tratar da posição da mulher cristã num momento em que os ideais feministas estavam cada vez mais em evidência.

A matéria que tinha como título “De Sara ao feminismo”, trazia com destaque no alto da página o seguinte esclarecimento: “No princípio o poema uniu a mulher e a rosa. Hoje numa luta contra o patriarcado ela prefere ser chamada de operária, industrial. Defendendo sua liberdade ela reclama o direito de competir com o homem. Pode uma mulher cristã ser uma feminista?”⁴⁵

⁴² Convenção Geral de 1930. Resolução sobre o Ministério Feminino. In: (Daniel, Et al. 2004: 40).

⁴³ Convenções Gerais (1930- 1977) In: (DANIEL, Et al. 2004, p.19-457).

⁴⁴ Reuniões de oração sob a direção de mulheres nas Assembléias de Deus. Maiores detalhes ver: **Dicionário do Movimento Pentecostal** (ARAUJO, 2007, p.189-90).

⁴⁵ **A Seara**. Rio de Janeiro, Ano XXII, n°160, julho de 1978. (Capa).

O preâmbulo da matéria sintetiza bem o seu teor. Marcadamente contra o feminismo, a reportagem realizou um histórico do movimento feminista e o contrapôs à vida das heroínas bíblicas, ressaltando com isso os equívocos das mulheres emancipacionistas. Feito isto, passou-se à coleta de relatos de mulheres religiosas que ocupavam postos no mercado de trabalho ou eram esposas de importantes pastores da Igreja para saber o que elas pensavam a respeito dos ideais feministas. As respostas foram muitos semelhantes, embora reconhecessem alguns avanços, unanimemente todas acreditavam que deveria haver limite na atuação da mulher.⁴⁶

Foi o que afirmou a professora Helena Barata Figueredo, da Assembléia de Deus de São Cristóvão – RJ, para quem a mulher poderia sim ocupar qualquer cargo na sociedade, desde que não ultrapassasse os limites da Bíblia.⁴⁷ A professora Cylea Barros, também da igreja de São Cristóvão, era enfática ao afirmar: “Penso que a mulher perde muito por não ser apenas mulher. Sua posição de ajudadora é cômoda, doce e aprazível”⁴⁸. Já a supervisora educacional do Instituto Bíblico Pentecostal, Albertina Malafaia (mãe do ainda pouco conhecido pregador Silas Malafaia), ainda que acreditasse na mesma capacidade para ambos os sexos considerava que a mulher deveria dar o lugar de honra na sociedade ao homem. Além do mais, Albertina admitia o machismo como válido, por ser ele próprio da natureza masculina e arrematou: “a mulher deve permanecer na retaguarda”⁴⁹.

Ainda falaram a professora Jacira Maciel, para quem as mulheres não deveriam ocupar os mesmos postos que os homens⁵⁰, Celeste Mata, que acreditava que a formação psicológica e biológica da mulher as impediam de concorrer com os homens e a esposa do pastor Paulo Leivas Macalão, Zélia Macalão que advertiu: “a mulher deve dedicar-se exclusivamente ao lar conforme os preceitos bíblicos”⁵¹.

Como podemos ver a revista foi muito hábil ao preparar sua estratégia de ataque ao feminismo. Em vez dos homens escreverem contra as feministas, optou-se por selecionar um seletivo grupo de mulheres que falariam às mulheres sobre os perigos dos ideais feministas.

⁴⁶ De Sara ao feminismo. **A Seara**. Rio de Janeiro, Ano XXII, n° 160, julho de 1978, p. 22.

⁴⁷ FIGUEREDO, Helena Barata. **A Seara**. Rio de Janeiro, Ano XXII, n°160, julho de 1978, p.23.

⁴⁸ BARROS, Cylea. **A Seara**. Rio de Janeiro, Ano XXII, n°160, julho de 1978, p.23.

⁴⁹ MALAFAIA, Albertina. **A Seara**. Rio de Janeiro, Ano XXII, n°160, julho de 1978, p.23.

⁵⁰ MACIEL, Jacira. **A Seara**. Rio de Janeiro, Ano XXII, n°160, julho de 1978, p.24.

⁵¹ MACALÃO, Zélia. **A Seara**. Rio de Janeiro, Ano XXII, n°160, julho de 1978, p.24.

Mas o ambiente geral não revela uma atmosfera tão cordata como o que fora apresentado pelas mulheres entrevistadas. Se o assunto estivesse resolvido não voltaria a aparecer nas Convenções Gerais da Igreja como ocorreu em 1979, no encontro realizado em Porto Alegre quando os seguintes tópicos foram colocados em discussão: a separação de diaconisas e a unção ministrada por mulheres. A dificuldade em se chegar a um consenso fez com que a Convenção encaminhasse o assunto para apreciação do Conselho de Doutrina que apresentaria seu relatório somente no encontro seguinte. Os registros da Convenção de 1983 mostram que o Conselho de Doutrina ainda que reconhecesse o trabalho feminino, principalmente no campo missionário, não aceitou incluir as mulheres ao rol de ministros:

A mulher cristã, quando separada para o trabalho missionário, pode portar documento comprobatório como missionária, mas não como ministro do Evangelho, seja como evangelista ou como pastor, isso porque não concordamos com qualquer tipo de consagração de mulheres, por não encontrarmos base bíblica para isso.⁵²

Em 1985, as mulheres assembleianas deram um importante passo na busca por maior participação nas atividades da Igreja. Ainda que sem constar oficialmente nos registros da Convenção Geral, sabe-se que durante o encontro realizado em 1985 na cidade de Anápolis, no estado de Goiás, as esposas dos pastores organizaram reuniões paralelas para debaterem diversos assuntos inerentes ao trabalho feminino (ARAUJO, 2007, p.878). O mesmo ocorreu na cidade de Salvador na Convenção de 1987, na 1ª Assembléia Geral de 1989 realizada na cidade de São Paulo e no ano de 1990, em Convenção que ocorreu nesse mesmo município (ARAUJO, 2007, p.878). Somente após quatro edições das reuniões “paralelas” organizadas pelas esposas dos pastores o encontro recebeu da Convenção Geral o reconhecimento, sendo transformado em órgão oficial da Convenção Geral das Assembléias de Deus no Brasil com a denominação de União Nacional das Esposas de Ministros das Assembléias de Deus (UNEMAD). A União nascia com o objetivo de “congregar esposas de ministros, visando mais

⁵²Convenção Geral de 1983. Resolução do Conselho de Doutrina sobre o Ministério Feminino. In: (DANIEL, Et al. 2004, p.491).

confraternização e troca de experiência nas diversas áreas de atuação da mulher como parte essencial do ministério pastoral”.⁵³

Ao se acompanhar os debates sobre o ministério feminino na década de 1990 por meio dos principais periódicos assembleianos, podemos pensar que a liderança da Igreja achava-se dividida em torno dessa questão. Miguel Vaz em artigo publicado em 1991 no *Jornal Mensageiro da Paz*, buscava subsídios bíblicos para contestar a idéia de igualdade entre homens e mulheres:

“Far-lhe-ei uma ajudadora”, Gn 2.18. A mulher tornou-se então, um apoio do homem, o auxílio, a companhia do homem, produzindo nele uma nova motivação e inculcando nele uma nova perspectiva de vida. Isto tudo e mais o seu esforço, a sua coragem a sua determinação calaram forte no agrado do homem, pelo que ele exclamou: “Esta é agora carne da minha carne e osso dos meus ossos. Esta será chamada a varoa desde que do varão foi tomada” (...) mulheres necessárias são aquelas que não se omitem, que não se escondem, mas que respondem presente quando são chamadas ao serviço da causa de Deus. Não será encobertas por um título eclesiástico que as irmãs irão mostrar sua operosidade. Mas através de uma dedicação inconteste.⁵⁴

Já em 1994 encontramos no mesmo jornal um texto que atacava àqueles que insistiam em cercear a participação da mulher assembleiana no corpo ministerial da igreja, ainda que não admitindo o pastorado feminino:

Porém, o que nosso comentário contesta, é a indignidade da discriminação sofrida pela mulher no exercício de seu potencial como obreira. Indignidade que tem, às vezes se tornado maligna. Não! Não estamos defendendo separação de pastoras, mas uma atuação efetiva e bíblica da mulher, ocupando seu espaço num evangelismo agressivo e utilizando todo seu potencial espiritual, quase sempre ignorado (...) é fato comprovado que entre dez missionários pelo menos sete são mulheres que estão gastando suas vidas no campo (...) o mundo dá a maior lição aos filhos do Reino, quando abre oportunidade para que valorosas mulheres se destaque como ministras, prefeitas, deputadas, advogadas, médicas, cientistas, juristas,

⁵³ Convenção Geral de 1993. In: (DANIEL, Et al. 2004, p.555)

⁵⁴ VAZ, Miguel. Mulheres necessárias. *Mensageiro da Paz*. Ano LXI, nº1257, Novembro de 1991, p.2.

diplomatas, astronautas, escritoras, etc, que hoje até fazem parte da Academia Brasileira de Letras, por muito tempo verdadeiro “clube do bolinha”. É por isso que não nos importamos se nosso comentário exaltará o ânimo de muitos que, sem examinar a palavras de Deus, condenará nossa postura⁵⁵

Na Lições Bíblicas (revista tradicionalmente utilizada nas escolas dominicais) do 4º trimestre de 1998 o comentarista deixou claro seu descontentamento com a organização ministerial da igreja que não aproveitava a força do trabalho feminino por conta de meras convenções sociais:

A lição de hoje trata de um tema ainda pouco explorado em determinadas áreas do movimento evangélico, provavelmente em virtude de alguns preconceitos contra o trabalho feminino na igreja. É compreensível – mas não aceitável que os condicionamentos culturais da sociedade tenham favorecido posturas discriminatórias contra a participação das mulheres nas atividades eclesiais, no entanto esse não é o ensino da Palavra de Deus.⁵⁶

Todavia, um fato ocorrido na Convenção Geral das Assembléias de Deus no Brasil mostra que fora da imprensa não havia uma divisão tão clara de posicionamentos e que os pastores entusiastas do ministério feminino eram vozes dissonantes no corpo ministerial da Igreja. Passado sete anos do reconhecimento da UNEMAD por parte da Convenção Geral o tema ministério feminino voltaria a aparecer nas reuniões. Na Convenção Geral de 1999, afloraram velhos debates, pois a Igreja se propôs nesse ano a repensar sua “contextualização” no novo milênio e, assim, novamente discutiu-se a possibilidade de ordenação de mulheres aos cargos que até então eram exclusivamente ocupados pelos homens – principalmente o pastorado.⁵⁷

A complexidade do tema levou a formação de uma comissão especial para tratar do assunto sendo que o parecer da Comissão foi apresentado somente em 17 de janeiro de 2001 na Convenção Geral realizada em Brasília. O conteúdo do relatório não se conhece, apenas sabe-se que em uma rápida votação a Assembléia de Deus mais uma

⁵⁵MENEZES, Fernando. Pela valorização da mulher cristã. **Mensageiro da Paz**. Ano LXIV, n°1288, julho de 1994. p.18.

⁵⁶Revista **Lições Bíblicas**. 4º trim. de 1998. Rio de Janeiro: CPAD, 1998. p. 40.

⁵⁷Convenção Geral de 1999. In: (DANIEL, Et al. 2004, p.609-24).

vez negava às mulheres a possibilidade de alcançar postos estratégicos na organização eclesial da Igreja. Para além da negação, é digno de nota o resultado do escrutínio já que dos dois mil e quinhentos pastores que votaram na ocasião apenas três foram favoráveis à ordenação de pastoras.⁵⁸ A flagrante disparidade mostra que a apreciação desse tema na pauta da Convenção Geral era fruto de pressões externas e que muito pouco tinha a ver com os pastores que integravam a Convenção.

Um exemplo dessas pressões se revela quando observamos a mudança de posicionamento das mulheres assembleianas no fim do século XX. Ao compararmos a já citada reportagem de *A Seara* de 1978, com uma matéria publicada em 1998 na revista *Seara* (sucessora de *A Seara*) onde novamente foi selecionado um pequeno grupo de mulheres que deveriam falar sobre a atuação feminina na Igreja e na sociedade, ficam evidentes as transformações ocorridas no espaço de vinte anos.

Na visão de *A Seara*, uma pergunta continuava atravessando os séculos e exigindo uma rápida resposta: Que papel a mulher deve desempenhar na sociedade, na igreja e na família? Foi buscando responder a essa indagação que a reportagem da revista procurou algumas mulheres para que estas falassem a respeito desse polêmico assunto.

A primeira a falar foi a professora de Ciência Política e História das Idéias Sociais da universidade carioca Candido Mendes, Cléia Nascimento, da Igreja Assembléia de Deus em Mutuá, São Gonçalo, RJ. De acordo com Cléia as atitudes feministas existiam por culpa do próprio homem: “o feminismo da década de 60 fez o homem deixar de exercer a liderança na igreja e na família. Há homens que vão a reboque da mulher na igreja e no lar. A presença masculina então vai ficando inexpressiva”⁵⁹.

Para ela era preciso que os homens resgatassem o papel de liderança dado por Deus, mas sem se tornarem machistas, sempre honrando as mulheres. Ao mesmo tempo em que parecia não estar veiculada às lutas por maior participação das mulheres na igreja, Cléia reconhecia que a mulher poderia sim ocupar um lugar de líder, desde que não se investisse de uma postura masculina e autoritária. Mas lembrava também que se à mulher caberia honrar o homem, deveria também ser honrada por ele.

⁵⁸ Convenção Geral de 2001. In: (DANIEL, Et al. 2004, p.633).

⁵⁹ NASCIMENTO, Cléia. *Seara*. Rio de Janeiro. Ano 41, nº16, Março de 1998, p.17.

As suas últimas palavras se distanciaram ainda mais de suas colocações iniciais:

[...] não obstante ter havido um avanço muito grande na igreja no que diz respeito ao trabalho da mulher, o preconceito ainda existe, principalmente no âmbito hierárquico. A mulher, mesmo líder, não tem a importância que um presbítero tem. Quanto às solteiras, viúvas ou divorciadas, o problema é maior ainda.⁶⁰

A professora Elizabete Inácio atacava àquelas que segundo ela legislava em causa própria e que ao ocupar cargos acabavam se tornando vaidosas querendo passar a frente até dos pastores. Todavia, isso não era, no seu dizer, um problema do feminismo, mas sim do próprio “eu”. Elizabete também reconhecia a discriminação sofrida pelo “sexo frágil” na igreja ao afirmar: “na área de pregação há discriminação. Nos cultos importantes da igreja, como os de domingo ou evangelísticos, a mulher não pode pregar, ela pode pregar somente no culto de mulheres”⁶¹

Vanda Freire da Costa presidente da União Nacional de Esposas de Ministros das Assembléias de Deus (UNEMAD) e esposa do presidente da Convenção Geral das Assembléias de Deus no Brasil, José Wellington Bezerra da Costa, não economizou nas críticas. Embora convicta da valorização que Deus sempre dispensou às mulheres percebia que na igreja não ocorria o mesmo:

[...] se o talento de algumas mulheres for na área administrativa, pesquisa teológica ou no falar em público, as oportunidades diminuem. Mas, se elas disserem que tem o dom de trocar fraldas, controlar a meninada, ou assar bolos, aí sim a igreja tem trabalho para elas.⁶²

A missionária Maria Rosa também percebia que a mulher ainda sofria discriminação na igreja. Nas palavras da missionária enquanto os homens, mesmo solteiros, eram bem aceitos na igreja e nos campos missionários, as mulheres sofriam forte preconceito, quadro que se agravava ainda mais se fossem solteiras. A missionária Rosa sentia tal discriminação até mesmo na recepção dos missionários que voltavam a

⁶⁰ NASCIMENTO, Cléia. **Seara**. Rio de Janeiro. Ano 41, n°16, Março de 1998, p.17.

⁶¹ INÁCIO, Elizabete. **Seara**. Rio de Janeiro. Ano 41, n°16, Março de 1998, p.17.

⁶² COSTA, Vanda Freire da. **Seara**. Rio de Janeiro. Ano 41, n°16, Março de 1998, p.18.

suas igrejas: “Quando os homens voltam do campo missionário recebem muitos convites e ofertas. As mulheres não. Isso acontece dentro e fora do Brasil”⁶³.

Já Rebekah Câmara, mesmo confessando nunca ter sofrido preconceito na igreja, reconhecia que muitas mulheres sofriam com este tipo de problema: “essa questão do preconceito está muito ligada à liderança local (...), mas acredito que o problema já foi maior e que hoje as oportunidades tem sido melhor distribuídas”⁶⁴.

Resta claro que as mulheres entrevistadas, mesmo que criteriosamente escolhidas para emitirem seus pareceres e ciosas de que estavam falando a um veículo oficial da Igreja, bem diferente daquelas que trataram do mesmo tema na reportagem de 1978, não se intimidaram em criticar os rígidos cânones da Assembléia de Deus que, além impedirem a participação das mulheres, muitas vezes ao abrirem espaço para a maior atuação feminina, não o faziam sem preconceito, murmúrios e desconfiança.

Do exposto, pôde-se perceber que após os anos Setenta vários aspectos pressionaram a liderança da Assembléia de Deus a colocar o debate do ministério feminino em discussão. Além da maior participação feminina no mercado de trabalho e contínuo processo de conquistas sociais, as mulheres assembleianas estavam cada vez mais organizadas e queriam o reconhecimento do trabalho que vinha há muito tempo sendo realizado. Mesmo que adentrando o novo milênio sem conseguir o reconhecimento do ministério feminino, as mulheres assembleianas em muito avançaram, uma vez que, além de maior liberdade de expressão, conseguiram organizar um importante espaço de discussão junto ao mais importante órgão da hierarquia da Igreja: a Convenção Geral das Assembléias de Deus no Brasil.

Considerações Finais

As religiões cristãs sempre demonstraram muita resistência em dar visibilidade à atuação feminina nas atividades das igrejas. Pautadas no argumento da “natural” submissão feminina, afastaram as mulheres por muito tempo das mais importantes esferas religiosas do poder (TEDESCHI, 2008). Porém, tidas como o grande público alvo das igrejas as mulheres não demoraram a reivindicar reconhecimento pelo seu

⁶³ ROSA, Maria. **Seara**. Rio de Janeiro. Ano 41, n°16, Março de 1998, p.20.

⁶⁴ CÂMARA, Rebekah. **Seara**. Rio de Janeiro. Ano 41, n°16, Março de 1998, p.21.

trabalho nas congregações, mesmo enfrentando sérias resistências por parte da tradicional hierarquia masculina.

Concordamos com Michelle Perrot, quando esta diz que a religião é ao mesmo tempo “poder sobre e poder das mulheres”, pois se a religião contribui para reproduzir a dominação masculina e a submissão feminina, por outro lado, dentro desta lógica as mulheres acabam por criar mecanismos “que lhes permitam deslocar ou subverter a relação de dominação” (SOIHET, 2008, p.198).

Segundo Roger Chartier (1995), quando as mulheres se conformam com os cânones corporais, ditados pelo olhar e pelo desejo dos homens, não estão simplesmente se curvando a uma submissão alienante, mas também estão construindo recursos a fim de que possam enfrentar a relação de dominação. E desse modo, reconhecer os mecanismos, os limites e, sobretudo os usos do consentimento é uma boa estratégia para corrigir o privilégio amplamente concedido pela história das mulheres às “vítimas ou rebeldes”, “ativas ou atrizes do seu destino”, em detrimento “das mulheres passivas”, vistas como consentidoras de suas situações.

Nem todas as fissuras que corroem as formas de dominação masculina tomam a forma de dilacerações espetaculares, tampouco significam discurso de recusa ou de rejeição. Elas nascem com frequência no interior do próprio consentimento, quando a incorporação da linguagem da dominação se encontra reempregada para marcar uma resistência (CHARTIER, 1995, p.42).

Nesse sentido, as luteranas e assembleianas souberam criar mecanismos que lhes permitissem “subverter a ordem estabelecida” que resultavam em avanços significativos para essas mulheres, pois rompiam com a tradicional hierarquia masculina presente em suas congregações. Através da análise da atuação feminina nas duas igrejas, constata-se que as luteranas, pela maior abertura que tiveram, conquistaram maior espaço que as assembleianas, porém, muito antes de indicar um problema, tal constatação demonstra que, embora, os resultados alcançados tivessem sido diferentes um único objetivo aproximava essas mulheres: retirar a mulher da invisibilidade que a religião constantemente buscava lhe outorgar, mostrando que um diálogo positivo entre mulheres e religião era possível.

GENDER RELATIONS AND RELIGIOUS CULTURE: A COMPARATIVE STUDY ON THE FEMININE AGENCY AT BRAZILIAN EVANGELICAL LUTHERAN CHURCH AND ASSEMBLY OF GOD

Abstract: In the last decades, society has gone through important social, economical and political changes, that have led to the contestation of the traditional roles attributed to men and women. So, the religious field also has suffered the impact of those changes, mainly with the diffusion of feminist ideas that had happened directly on gender relations. Based on these considerations, in this research we analyze the female acting at two important evangelical institutions: Evangelical Lutheran Church of Brazil and Assembly of God Church. The first one is related to the called historic Protestantism and the second one to the Pentecostal sphere. By a comparative study, it is intended to demonstrate which were the challenges faced by Lutheran and Assembly women, congregated in institutions that had in common the reformed tradition, but that were immensely distinct in their religious practices.

Keywords: Pentecostal; Protestant; Gender Relations.

Documentação:

A **Seara**. Rio de Janeiro. Ano XXII. n° 160, julho de 1978. (Capa).

ALMEIDA, Abrão de (Org.) **História das Assembléias de Deus no Brasil**. Rio de Janeiro: CPAD. 2° Ed. Rio de Janeiro, 1982.

ARAUJO, Israel. **Dicionário Movimento Pentecostal**. Rio de Janeiro: CPAD. 2007.

Ata da 34ª Convenção Nacional Igreja Evangélica Luterana do Brasil de 1957. 2ª sessão 21 de janeiro de 1957. Livro n° 3 de Atas de Convenções 1954 a 1960. Instituto Histórico da IELB, Porto Alegre, RS.

Ata de reuniões mensais da Liga de Senhoras Luteranas do Brasil do ano de 1966. Livro n° 1 de Atas de Reuniões da LSLB. Caixa de Atas de Reuniões da LSLB de 1957 à 2003. Arquivo da Liga de Senhoras Luteranas do Brasil, Porto Alegre, RS.

Ata do 1° Congresso Geral da Liga de Senhoras Luteranas do Brasil. Livro N° 1 de Atas de Congressos Nacionais (1° ao 8° Congresso Nacional). Caixa de atas de Congressos Nacionais do 1° ao 22°. Arquivo da Liga de Senhoras Luteranas do Brasil, Porto Alegre, RS.

Ata do 11° Congresso Nacional da Liga de Senhoras Luteranas do Brasil, 1981. Livro N° 2 de Atas de Congressos Nacionais da LSLB (9° ao 15°). Caixa de Atas de

Congressos Nacionais do 1º ao 22º. Arquivo da Liga de Senhoras Luteranas do Brasil, Porto Alegre, RS

Ata do 12º Congresso Nacional da Liga de Senhoras Luteranas do Brasil, 1983. Livro Nº 2 de Atas de Congressos Nacionais da LSLB (9º ao 15º). Caixa de Atas de Congressos Nacionais do 1º ao 22º. Arquivo da Liga de Senhoras Luteranas do Brasil, Porto Alegre, RS

Ata do 19º Congresso Nacional da Liga de Senhoras Luteranas do Brasil, 1998. Livro de Ata do 19º Congresso Nacional da LSLB. Caixa de Atas de Congressos Nacionais do 1º ao 22º. Arquivo da Liga de Senhoras Luteranas do Brasil, Porto Alegre, RS

Ata do 3º Congresso Nacional da Liga de Senhoras Luteranas do Brasil, 1962. Livro Nº 1 de Atas de Congressos Nacionais da LSLB (1º ao 8º). Caixa de Atas de Congressos Nacionais do 1º ao 22º. Arquivo da LSLB, Porto Alegre, RS.

Ata do 5º Congresso Nacional da Liga de Senhoras Luteranas do Brasil, 1968. Livro Nº 1 de Atas de Congressos Nacionais da LSLB (1º ao 8º). Caixa de Atas de Congressos Nacionais do 1º ao 22º. Arquivo da LSLB, Porto Alegre, RS

Ata do 6º Congresso Nacional da Liga de Senhoras Luteranas do Brasil, 1971. Livro Nº 1 de Atas de Congressos Nacionais da LSLB (1º ao 8º). Caixa de Atas de Congressos Nacionais do 1º ao 22º. Arquivo da Liga de Senhoras Luteranas do Brasil, Porto Alegre, RS.

BARROS, Cylea. **A Seara**. Rio de Janeiro. Ano XXII. nº 160, julho de 1978, p.23.

BERG, Daniel. **Enviado por Deus**. Rio de Janeiro: CPAD, 1997.

Biografia de Celina M. de Abulquerque In: ARAUJO, Isael. **Dicionário Movimento Pentecostal**. Rio de Janeiro: CPAD, 2007, p.7-8.

Biografia de Emília da Costa In: ARAUJO, Isael. **Dicionário Movimento Pentecostal**. Rio de Janeiro: CPAD, 2007, p.222-3.

Biografia de Frida Strandberg Vingren In: ARAUJO, Isael. **Dicionário Movimento Pentecostal**. Rio de Janeiro: CPAD, 2007, p.903-6.

BUSS, Paulo W. **Um grão de mostarda**: a história da Igreja Evangélica Luterana do Brasil (IELB). Porto Alegre: Concórdia, 2006.

CÂMARA, Rebekah. **Seara**. Rio de Janeiro, Ano 41, nº16, Março de 1998, p.21.

Carta de Gunnar Vingren a Samuel Nyström em 1º de abril de 1929 In: ARAUJO, Isael. **Dicionário Movimento Pentecostal**. Rio de Janeiro: CPAD, 2007, p.493.

CONDE, Emílio. **História das Assembléias de Deus no Brasil**. 4º edição. Rio de Janeiro: CPAD, 2005

Convenção Geral de 1930. Pauta do Encontro In: DANIEL, Silas. Et al. **História da Convenção Geral das Assembléias de Deus no Brasil**. Rio de Janeiro: CPAD, 2004, p.27.

Convenção Geral de 1930. Resolução sobre o Ministério Feminino. In: DANIEL, Silas. Et al. **História da Convenção Geral das Assembléias de Deus no Brasil**. Rio de Janeiro: CPAD, 2004, p.40.

Convenção Geral de 1983. Resolução do Conselho de Doutrina sobre o Ministério Feminino. In: DANIEL, Silas. Et al. **História da Convenção Geral das Assembléias de Deus no Brasil**. Rio de Janeiro: CPAD, 2004, p.491.

Convenção Geral de 1993. In: DANIEL, Silas. Et al. **História da Convenção Geral das Assembléias de Deus no Brasil**. Rio de Janeiro: CPAD, 2004, p.555.

Convenção Geral de 1999. In: DANIEL, Silas. Et al. **História da Convenção Geral das Assembléias de Deus no Brasil**. Rio de Janeiro: CPAD, 2004, p.609-24.

Convenção Geral de 2001. In: DANIEL, Silas. Et al. **História da Convenção Geral das Assembléias de Deus no Brasil**. Rio de Janeiro: CPAD, 2004, p. 633.

Convenções Gerais (1930- 1977) In: DANIEL, Silas. Et al. **História da Convenção Geral das Assembléias de Deus no Brasil**. Rio de Janeiro: CPAD, 2004, p.19-457.

COSTA, Vanda Freire da. **Seara**. Rio de Janeiro, Ano 41, nº16, Março de 1998, p.18.

De Sara ao feminismo. **A Seara**. Rio de Janeiro, Ano XXII, nº160, julho de 1978, p.22.

Diário de Gunnar Vingren. In: ARAUJO, Israel. **Dicionário Movimento Pentecostal**. Rio de Janeiro: CPAD, 2007, p.493.

Entrevista com Otilie Mueller. **Boletim Informativo da Liga de Senhoras Luteranas do Brasil**. Casa Publicadora Concórdia, Porto Alegre, RS, 1966, p.6.

Entrevista com Otilie Mueller. **Jornal Mensageiro Luterano**. Editora Concórdia, dezembro de 2009, nº 12, ano 93, p.24-5.

Estatutos da Liga de Senhoras Luteranas do Brasil (LSLB). Livro de presenças dos Congressos e Estatutos da LSLB de 1960. Caixa de Atas dos Congressos Nacionais da LSLB (1º ao 22º Congresso Nacional). Arquivo da Liga de Senhoras Luteranas do Brasil, Porto Alegre, RS.

FIGUEREDO, Helena Barata. **A Seara**. Rio de Janeiro, Ano XXII, nº160, julho de 1978, p.23.

HUFF, Ligia. Venham Conhecer-me. **Servas do Senhor**. 2º trimestre de 1971, Casa Publicadora Concórdia: Porto Alegre, RS, p.6.

INÁCIO, Elizabete. **Seara**. Rio de Janeiro, Ano 41, nº16, Março de 1998, p.17.

Liga das Senhoras Luteranas do Brasil (LSLB). **Manual do departamento feminino**. 4º edição. Porto Alegre: Concórdia Editora, 1987.

MACALÃO, Zélia. **A Seara**. Rio de Janeiro, Ano XXII, nº160, julho de 1978, p.24.

MACIEL, Jacira. **A Seara**. Rio de Janeiro, Ano XXII, nº160, julho de 1978, p.24.

MAHLER, Lia. Apresentando: Irena Wiedmann. **Servas do Senhor**. 1º trim. de 1989. Porto Alegre: Editora concórdia, 16.

MALAFAIA, Albertina. **A Seara**. Rio de Janeiro, Ano XXII, nº160, julho de 1978, p.23.

MENEZES, Fernando. Pela valorização da mulher cristã. **Mensageiro da Paz**. Ano LXIV, nº1288, julho de 1994.

Mensageiro da Paz, n.1, 1º. Dezembro de 1930.

Moção encaminhada a 34ª Convenção Nacional da IELB, de 20 a 27 de janeiro de 1957. Documento mimeografado sem referência. Instituto Histórico da IELB. Porto Alegre, RS, 1956.

NASCIMENTO, Cléia. **Seara**. Rio de Janeiro. Ano 41. nº 16, Março de 1998. p. 17.

RAYMAN, Beatriz Carmem Warth. A mulher na Igreja. **Jornal Mensageiro Luterano**. Editora Concórdia, Porto Alegre, agosto de 1989, p. 35.

Revista **Lições Bíblicas**. 4º trim. de 1998. Rio de Janeiro: CPAD, 1998. p. 40.

ROSA, Maria. **Seara**. Rio de Janeiro. Ano 41. nº 16, Março de 1998. p. 20.

SCHÜLER, Donaldo. A função da mulher na Igreja. **Igreja Luterana**. Porto Alegre, 1971, ano XXXII, Instituto Histórico da Igreja evangélica luterana do Brasil, Porto Alegre, RS, p.24-41.

SCHÜLER, Ivone. A posição da mulher na igreja. **Servas do Senhor**. 3º trimestre de 1971, Casa Publicadora Concórdia, Porto Alegre, RS, p.6-7.

VAZ, Miguel. Mulheres necessárias. **Mensageiro da Paz**. Ano LXI, nº1257, Novembro de 1991, p.2.

VINGREN, Ivar. **Diário do Pioneiro**. Rio de Janeiro: CPAD, 2000.

Referências Bibliográficas:

ALMEIDA, Abrão de (Org.) **História das Assembléias de Deus no Brasil**. Rio de Janeiro: CPAD. Rio de Janeiro: 1982.

BIDEGAIN, Ana Maria. Tornar visíveis as mulheres na história das religiões. In: **Mulheres: Autonomia e controle religioso na América Latina** (Org.). Petrópolis; Rio de Janeiro: Vozes, 1996, p.13-28.

BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. Tradução Maria Helena Kühner. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

CAMPOS Jr., Luís de Castro. **Pentecostalismo: sentidos da palavra divina**. Editora Ática: São Paulo, 1995.

CHARTIER, Roger. Diferenças entre os Sexos e dominação simbólica: nota crítica. **Cadernos Pagu**, p.37-47, v.4 1995.

CONDE, Emílio. **História das Assembléias de Deus no Brasil**. Rio de Janeiro: CPAD, 2005.

DE LUCA, Tânia Regina. História dos, nos e por meio dos periódicos In: PINSKY, Carla Bassanezi. (Org.). **Fontes Históricas**. São Paulo: Contexto, 2005, p.111-53.

LEMONS, Carolina Teles. Maternidade e devoções marianas: uma âncora na manutenção das desigualdade de gênero. In: SOUZA, Sandra Duarte de (org.) **Gênero e religião no Brasil: ensaios feministas**. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2006.

MACHADO, Maria das Dores Campos. Representações e relações de gênero em grupos pentecostais. **Revista Estudos Feministas**, v.13, n°2, p.387-96, 2005.

OLIVEIRA, Joanyr de. **As Assembléias de Deus no Brasil: sumário histórico ilustrado**. Rio de Janeiro, CPAD, 1997.

PEDRO, Joana Maria. Traduzindo o debate: o uso da categoria gênero na pesquisa histórica. **História**, São Paulo, v.24, n.1, p.77-98, 2005.

PERROT, Michelle. **As mulheres ou os silêncios da história**. Bauru, São Paulo: EDUSC, 2005.

PERROT, Michelle. **Minha história das mulheres**. São Paulo: Contexto, 2007.

- PINSKY, Carla Bassanezi. Estudos de Gênero e História Social. **Revista Estudos Feministas**, v.17, n.1, p.159-89, 2009.
- ROSADO-NUNES, Maria José. Gênero e religião. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v.13, nº2, p.363-5, maio/agosto de 2005.
- ROSADO-NUNES, Maria José. O impacto do feminismo sobre o estudo das religiões. **Cadernos Pagu**, 16, p.79-96, 2001.
- SCAVONE, Lucila. Religiões, Gênero e Feminismo. *Rever*, São Paulo, v.8, p.1-8, 2008.
- SCOTT, Joan. **Gênero**: uma categoria útil para a análise histórica. Recife: SOS. Corpo, 1996.
- SILVA, Eliane Moura da. Fundamentalismo evangélico e questões de gênero. In: SOUZA, Sandra Duarte (Org.) **Gênero e religião no Brasil**: ensaios feministas. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2006, p.11-27.
- SOIHET, Rachel. História das mulheres In: CARDOSO, Ciro e VAINFAS, Ronaldo (Org.) **Domínios da História**. Ensaio de Teoria e metodologia. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1997.
- SOIHET, Raquel. Mulheres investindo contra o feminismo: resguardando privilégios ou manifestação de violência simbólica? **Estudos de Sociologia**, Araraquara - SP, v.13, n.24, p.191-207, 2008.
- SOUZA, Sandra Duarte de. Religião e secularização: o gênero dos discursos e das práticas protestantes In: SOUZA, S. D. (Org.) **Gênero e religião no Brasil**: ensaios feministas. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2006. p, 29-43.
- TEDESCHI, Losandro Antonio. **História das mulheres e as representações do feminino**. Campinas: Editora Curt Nimuendajú, 2008.
- WARTH, Carlos H. **Crônicas da Igreja**: fatos históricos da Igreja Evangélica Luterana do Brasil (1900-1974). Porto Alegre: Concórdia S.A., 1979.

EDUCAÇÃO COMPARADA: A REPRESENTAÇÃO DE ÍNDIOS E NEGROS NO ENSINO DE HISTÓRIA

Danielle Bastos Lopes - Mestranda em História PPGHS - UERJ

“(...) Na verdade eu penso em uma escola que represente a realidade da vida, que fale da situação da comunidade, que fale que esta terra é nossa, que o branco não descobriu, mas invadiu. Tenho 45 anos, e somente agora que sou professor indígena da minha comunidade é que sei que Cabral não descobriu o Brasil, ele roubou. “Algemiro da Silva – professor indígena Guarani⁶⁵

“Sou negro/a, atabaque corre em minhas veias, a minha cor. É a força do Axé e do Candomblé. A minha vida, foi sempre lutar pela liberdade, Sonhada pelos meus ancestrais, que vieram da Mãe preta África. Lutaram junto com o valente Zumbi, foi ele quem nos libertou.”Afoxé Alafim Oyó⁶⁶

RESUMO:

Nosso trabalho versa o pouco que aprendemos na disciplina de História sobre a trajetória de nossos antepassados africanos e indígenas, nos enxergamos sob a ótica do colonizador e não do colonizado. Sabemos quem são os europeus – portugueses, franceses, espanhóis, mas quem são nossos índios, nossos negros? Esta é uma pergunta que chega tardia, mas com eloqüente voracidade nos cenários escolares. A academia e conseqüentemente o cerne da intelectualidade expande seus horizontes pela dita - História dos Vencidos. É no fervor das lutas por uma valorização étnica que surge a lei 11.645, tornando obrigatório o estudo dos povos africanos e indígenas no currículo

⁶⁵ Disponível no site da organização Pró-índio, UERJ

⁶⁶ Citado em Marques, Rosa. Consciência negra: uma questão de identidade. Disponível no site do Fórum Brasileiro de Economia Solidária e Relações Raciais.

escolar. Nosso estudo visa problematizar as possíveis aplicações da referida lei, refletindo sobre inúmeras questões como: o caráter de obrigatoriedade, a formação qualificada ou não dos profissionais de ensino, a representação da temática nos livros didáticos, entre tantas outras problemáticas. Assim, é a partir do trabalho de campo realizado por quatro anos entre os Guaranis do Rio de Janeiro e referências de outros autores sobre pesquisas de territórios quilombolas de estados do Brasil, que esboçamos aqui importantes apontamentos para o entendimento entre o declarado em lei e vivido na prática docente. É na tecitura dos diálogos em sala de aula que elucidamos as múltiplas concepções da representação do índio nas aulas de história e conseqüentemente no imaginário popular.

Palavras Chaves: Resgate, Povos Indígenas e Ensino de História

ABSTRACT:

Our work contests what we have learned from History about the trajectory of our African and aboriginal ancestors, we see them under the optics of the colonizer and not of the colonized. We know who are the Europeans - Portuguese, French, Spanish, but who are our indians, our black people? This is a question that arrives delayed, but it comes with an eloquent voracity to the scholar environments. The academy and, consequently, the center of the intellectuality, go beyond of the infamous "History of the Conquered". It is on the heat of the battles for an ethnic valuation, that appears the federal law 11645/08 becoming obligatory the study of the African and the indian people in the scholar curriculum. Our study aims to problematize the possible applications of the mentioned law, reflecting on innumerable questions as: the obligatory feature of the law, the qualified preparation or not of the teachers, the thematic representation in the pedagogical books, and so many other problems.

INTRODUÇÃO:

Há cinco anos acompanhando o desenvolvimento da educação escolar indígena no Brasil, entre aldeias e cursos de capacitação de professores indígenas visitados, a frase dita por um líder Karajá, marcou um dos eixos principais deste trabalho. Conversávamos sobre as ações afirmativas, sobre as posições favoráveis e contrárias às cotas para negros nas universidades públicas e ele, depois de um tempo em silêncio, comentou pensativo: “a gente tinha que aprender mais com o movimento negro”.

Com esta frase o líder Karajá deixou clara a necessidade de um diálogo intercultural ainda mais amplo do que aquele defendido no Programa de Educação Escolar Diferenciada, Bilíngüe e Intercultural, desenvolvido para populações indígenas desde 1994, pelo Ministério de Educação Brasileiro. Essa liderança Karajá mostrou que o diálogo intercultural deve incentivar o encontro de experiências interculturais entre os próprios movimentos étnico-raciais existentes no país.

Seguindo esta direção, a conquista da Lei 11.645⁶⁷ que torna obrigatória o estudo da cultura indígena no Brasil, pode ser vista como um passo importante para o encontro entre índios, negros e brancos . Encontro entre grupos minoritários e um “outro” majoritário, hegemônico, difuso, que defende um discurso “mestiço”, negando direitos e encobrendo desigualdades. Como nos assinala Candau (2006) o mito da democracia racial⁶⁸, e seu respectivo simulacro de uma harmoniosa relação entre um país de mestiços, camufla preconceitos e desigualdades. Os povos colonizados quando expostos, são apresentados de forma superficial e folclórica.

Entretanto, este mesmo diálogo pode vir a ser igualmente intercultural, entre grupos negros e povos indígenas. Foi a partir dessa perspectiva que este artigo foi escrito, pois pretende contribuir com esse encontro através de algumas reflexões sobre o ensino fundamental a partir da análise sobre a representação desses “outros”, negros e indígenas no universo escolar.

⁶⁷ Em 10 de março de 2008, foi sancionada a Lei 11.645/08 que substitui a Lei 10.639. Esta nova lei acrescenta apenas a inclusão do ensino da história e cultura dos povos indígenas.

⁶⁸ Referimos-nos à democracia racial como mito, pois esta falsa ideologia esconde o racismo existente na sociedade brasileira, camuflando o preconceito no Brasil que desvaloriza o índio e o negro em sua formação identitária. In: Candau, Vera. 2006.

Assim, dividimos o artigo nas seguintes partes: análise dos livros didáticos; das diferentes concepções sobre infância e educação que emergem nestes movimentos; e, por fim, apresentaremos algumas considerações sobre o diálogo intercultural e as práticas educativas anti-racistas, desde a experiência destes grupos.

Em todo o texto procuramos desenvolver aproximações entre as questões indígenas e aquelas apresentadas pelo movimento negro, ou seja, entre esses dois universos culturais. E “universo” aqui foi utilizado propositalmente, visto que não é possível desconsiderar estas tantas cosmologias existentes sob o termo “negro” ou “indígena”.⁶⁹

Para tanto, utilizamos depoimentos dos habitantes das aldeias Guaranis Mbya do Rio de Janeiro⁷⁰ e em relação aos povos quilombolas partilhamos das pesquisas de campo de Guedes (2005). A possibilidade de diálogo entre esses dois grupos justifica a pretensão desse artigo que, certamente, não irá dar conta de toda a complexidade existente nesta relação, mas pode estabelecer alguns indícios para se começar uma boa conversa.

OS LIVROS DIDÁTICOS DE HISTÓRIA E A REPRESENTAÇÃO DO OUTRO NA SALA DE AULA:

Dessa forma, ao mencionar pesquisa e ensino de história, encontramos outro personagem que por séculos perpetua laços de discriminação – o livro didático. Ao que concerne este aspecto mordaz das narrativas e sua representação em caráter formador e constituído de ideologias, temos os livros como estatuto da verdade.

A partir de um detour em nossas memórias, constatamos facilmente que o nosso então estatuto de realidade é narrado a partir da “História dos Vencedores”. Este nobre personagem das aulas de história omite a cultura dos povos colonizados, restringem

⁶⁹ No Brasil existem cerca de 230 povos indígenas, mais de cem territórios quilombolas reconhecidos e quase uma centena de organizações que lutam pelos direitos e ações ligadas aos movimentos negros.

⁷⁰ O trabalho de campo realizado entre aldeias Guaranis do Rio de Janeiro ocorreram nos períodos de 2005 a 2008, vinculado a UERJ - Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

personagens políticos apenas à figura de Zumbi. De acordo com Grupioni (1996), essa é uma lei que chega atrasada, o que mostra a existência do preconceito na nossa sociedade. Os livros didáticos, como os que existem até o momento, são um exemplo crucial disso: omitem a história negra e restringem personagens políticos apenas à figura de Zumbi. “(...) Que criança vai querer se identificar com uma figura que só apanha?” Manolo Garcia Florentino⁷¹

Como faz referência Telles (1984), o livro didático constitui-se em uma autoridade, que precisa ser questionada e ampliada pelo professor. E como esta “autoridade” tem representado as populações indígenas e afro-descendentes existentes em nosso país? Existe espaço para que outros modelos de organização social possam ser considerados não de modo “primitivo” ou “atrasado”, mas como alternativas possíveis e valiosas para o desenvolvimento? Permite a discussão da própria idéia de desenvolvimento como um conceito contextualizado e construído socialmente? E, colocando ênfase na preocupação central desse artigo, quais são as principais críticas levantadas por pesquisadores/indigenistas? Essas críticas possuem aproximação com aquelas discutidas pelos movimentos negros?

Em relação aos povos indígenas, que não representam mais de 700 mil habitantes no país, a maior parte da população brasileira jamais teve contato pessoal com qualquer índio, nem visitou uma aldeia indígena. Como chama atenção Freire (2002), a representação que cada brasileiro tem do índio é prioritariamente aquela que lhe foi transmitida na sala de aula pelo professor, com ajuda do livro didático e dos discursos midiáticos que tendem a reforçar essa mesma representação, neste contexto as aulas de história são as principais responsáveis pela representação indígena na educação básica, pois muito pouco ou nada se expressa sobre essas culturas nas demais disciplinas.

Também em relação aos afro-descendentes, Silva (1995:45) analisa como o livro didático irá omitir o processo histórico-cultural, o cotidiano e as experiências dos segmentos subalternos da sociedade. Em relação ao segmento negro, sua quase total

⁷¹ Citado em: Góis (2007).

ausência nos livros e a sua rara presença de forma estereotipada concorrem em grande parte para a fragmentação da sua identidade e auto-estima.

Dessa forma, a existência de uma Lei que inclui o ensino da História da África e da História dos povos indígenas na educação formal terá como primeiro impacto, intensificar a revisão já existente (pela pressão dos movimentos sociais), sobre como o “outro” é construído e representado nos livros didáticos. Sobre isso, Grupioni (1996) e Lopes da Silva (1987), a partir dos estudos realizados por historiadores, pedagogos e antropólogos sobre como os livros didáticos brasileiros representam os povos indígenas, apontam algumas considerações que nos parecem fundamentais para procurar pontos de encontro entre as formas de representação que o livro didático faz de populações indígenas, como também dos negros e seu lugar social no país.

A primeira consideração é que, apesar dos livros didáticos de história geralmente, valorizarem uma nacionalidade que surge da diversidade, as contribuições dos índios e dos negros são quase sempre enfocadas no passado. O indígena será “selvagem e bravo” para ressaltar a coragem dos primeiros exploradores, preguiçoso e indolente no contexto da escravidão, e corajoso e inocente para a construção romantizada de uma identidade nacional mestiça.

No caso da população negra, Nascimento (1980) chama atenção de como sua história se inicia através do tráfico de africanos escravizados. Em ambos os casos, são negados os saberes que estes homens e mulheres construíram sobre distintas áreas do conhecimento: culturas, religiões, línguas, artes, ciências e tecnologias. São vistos como vítimas de um sistema escravista, no caso dos negros, mas não são oferecidos elementos para que sejam vistos também como sujeitos históricos. São representados no passado sem muitos elementos que possam aportar para a vida contemporânea do país.

A segunda crítica faz referência exatamente à forma como esse passado é elaborado. Ele faz parte de uma história estanque, marcada por eventos organizados a partir de uma historiografia européia. São privilegiados os feitos e as conquistas das potências européias, silenciadas as transformações e processos de desenvolvimento dos povos africanos e daqueles que aqui viviam. É desconsiderada a história milenar dos dois continentes, tornando irrelevantes todo o processo neles vivenciados, fazendo-os

dependentes e subalternos aos ritmos e dinâmicas ditadas pelas sociedades européias. Temos assim, os resquícios da História Eventual assinalada por Braudel⁷².

Na questão indígena brasileira essa visão é ainda mais constrangedora quando percebemos que essa subalternidade não existe apenas em relação ao modelo europeu de desenvolvimento, mas também em relação àqueles povos do continente considerados mais “desenvolvidos”, e são citados como exemplos os povos Inca, Maia e Asteca. Nessa comparação, não se questiona o próprio conceito de desenvolvimento. Cada tecnologia, cada forma organizativa em cada contexto irá vivenciar processos diferentes de desenvolvimento. E cada povo também define e re-significa a idéia de desenvolvimento, portanto, a única explicação para que alguns povos americanos sejam vistos como mais evoluídos é fato de estarem organizados em um modelo mais próximo ao que se reconhece como Estado, por dominarem grandes dimensões territoriais ou por terem desenvolvido tecnologias para a medição do tempo similares àquelas desenvolvidas por povos europeus.

Em outras palavras, o critério para que uma sociedade seja mais ou menos desenvolvida é seu grau de proximidade com a organização européia. A preocupação básica é o que ocorre na Europa, ignorando a diversidade de histórias de desenvolvimento existentes no continente americano. Tanto as culturas ameríndias quanto as africanas serão marcadas pela ausência: falta da escrita, falta de governo, falta de tecnologia para lidar com metais, falta de agricultura, entre outras “faltas” que justificariam suas participações simplificadas e pontuais em nossa história.

A terceira crítica terá relação direta a essa simplificação dos livros didáticos utilizados nas disciplinas de história. Povos negros e indígenas são muitas vezes apresentados por iconografias da época, fatos etnográficos descontextualizados, criando um quadro de exotismo, de detalhes incompreensíveis, de uma diferença impossível de ser compreendida. Nas palavras de Grupioni (p. 425:1996):

“os livros didáticos produzem a mágica de fazer aparecer e desaparecer os índios na história do Brasil. O que parece mais grave neste procedimento é que, ao jogar os índios no passado, os livros

⁷² In: Braudel, p. 74:1969.

didáticos não preparam os alunos para entenderem a presença dos índios no presente e no futuro. E isto acontece, muito embora, as crianças sejam cotidianamente bombardeadas pelos meios de comunicação com informações sobre os índios hoje. Deste modo, elas não são preparadas para enfrentar uma sociedade pluriétnica, onde os índios, parte de nosso presente e também de nosso futuro, enfrentam problemas que são vivenciados por outras parcelas da sociedade brasileira.”

Apesar de o autor fazer referência exclusiva à questão indígena, não é difícil notar como essa mesma “mágica” acontece quando os livros didáticos organizam a participação negra em nossa sociedade a partir do tráfico negreiro. Também torna difícil entender a participação dos negros como sujeitos históricos no presente e futuro de nosso país, visto que sua representação é sempre fragmentada e pontual. Mas é importante ressaltar uma diferença fundamental: por um lado, no caso das populações negras, o reconhecimento dos territórios quilombolas e suas lutas são pouco ou quase nunca visibilizados pela grande mídia, por outro, quando esse tema está em pauta, não parecem sofrer tão fortemente esta relação cruel que identifica o reconhecimento de territórios indígenas como parte de uma conspiração pela internacionalização da Floresta Amazônica ou como ações que ameaçam à soberania nacional⁷³. Ao trazer essa discussão para outros âmbitos, no caso dos índios, sua representação está fortemente vinculada a uma diversidade que precisa ser preservada, desde que estejam distantes; no caso dos negros, sua imagem é cotidianamente conectada com a pobreza, a marginalidade e a violência das grandes cidades. Pouco se fala sobre a participação desses grupos na construção da riqueza nacional, sua atuação científica ou sobre resistências e lutas contemporâneas.

⁷³ Ramos (1997) mostra como o uso de discursos nacionalistas que defendem o país de complôs orquestrados por ONGs ou missões religiosas estrangeiras (que visariam a internacionalização da Amazônia por meio dos povos indígenas), costumam ser reativados sempre no contexto de reconhecimento ou ampliação de territórios indígenas. Os recentes debates sobre a homologação do Território Indígena Raposa do Sol, território já demarcado e reconhecido, mas que sofre muitas resistências para que se finalize esse processo, mostra – uma vez mais – como a temática da terra é sempre tensa e conflituosa no Brasil.

A quarta consideração que deve ser feita é como os livros didáticos não consideram as diferenças existentes dentro desses mesmos grupos, tornando-os índios ou negros “genéricos”. Como todas as culturas são organizadas sob o paradigma evolucionista, numa escala temporal que coloca a sociedade européia no ápice do desenvolvimento humano, as contribuições de tantas e variadas populações indígenas e negras passam a ser reduzidas em uma imagem genérica desses mesmos grupos.

O “índio genérico” é caracterizado por fazer canoas, falar tupi-guarani, viver em ocas, andar nu e comer mandioca, apesar de nem todos realizarem essas atividades e de toda a diversidade entre suas concepções do mundo ou da riqueza de seus sistemas de reciprocidade e das diferentes rotinas comunitárias. Atualmente muitos habitam regiões urbanas (incluindo grandes capitais como São Paulo e Brasília), zonas rurais e florestais e cada um desses povos possuem estruturas, histórias e vivências diferentes entre si. Mas se falamos de indígenas, a imagem predominante é a dos grupos que habitam o Território Indígena Xingu.

Na literatura, diferentes autores já chamaram atenção para um fenômeno recorrente no Brasil: enquanto a população das grandes capitais – geralmente afastadas dos territórios indígenas – valoriza a diversidade e defende a defesa da diferença étnica, nas cidades e comunidades vizinhas aos territórios, a maior parte de seus habitantes (envolvida em atividades econômicas contrastantes ao modelo de desenvolvimento existente nas aldeias) é contrária à demarcação e costuma relacionar termos como: sujeitos, incapazes, fedidos, preguiçosos, ladrões ou ainda latifundiários improdutivos.

No caso das populações afro-descendentes, Regina Pahim (citada em Gruppioni, p. 432:1996), realizou uma significativa revisão bibliográfica, a cerca das imagens veiculadas sobre o negro e afirma que:

“Praticamente todos os autores que se dedicaram ao estudo do negro chamam a atenção para as imagens e as representações negativas vigentes na nossa sociedade a respeito desse segmento racial. O negro é desvalorizado, tanto do ponto de vista físico, intelectual, cultural, como moral; a cor /e os traços fenotipicamente negros/ são considerados antiestéticos; a cultura e os costumes africanos são

reputados como primitivos; há uma depreciação da sua inteligência e uma descrença na sua capacidade; coloca-se em dúvida sua probidade moral e ética.”

Cabe ressaltar, que essas análises foram feitas antes da inclusão temática “Pluralidade Cultural” como tema transversal do Ensino Fundamental (1997), antes da aprovação dos Parâmetros Curriculares Indígenas (2002), ou da criação da Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade (Secad) em 2004. Atos do governo federal parecem sinalizar outra compreensão de sociedade nacional e sua diversidade. Mas apesar das políticas públicas, os textos didáticos parecem absorver com bastante lentidão essa mudança.

Para Crochik (p.145:1997) “a questão do preconceito deve ser diretamente discutida, procurando o professor esclarecer a falsidade de seu conteúdo”, isto é, o educador deve demonstrar ao aluno que o livro didático também é uma construção, uma determinada visão sobre os fatos, e assim, fazer com que os alunos questionem “verdades” e sejam críticos ao se depararem com situações discriminatórias.

Gobbi (p.1997:2006), após analisar a representação temática indígena nas coleções dos livros didáticos de história recomendados pelo Programa Nacional do Livro Didático nos anos 1999, 2002, 2005, para 5º e 8º séries do Ensino Fundamental, verificou:

A permanência de algumas temáticas apontadas por pesquisas anteriores - como a reprodução de estereótipos, a utilização de pressupostos evolucionistas, a presença de noções etnocêntricas, a menção aos povos indígenas como pertencentes ao passado a desconsideração dos saberes indígenas, as inúmeras imprecisões conceituais, a confusão na grafia dos nomes indígenas entre outros aspectos. Contudo também foram encontrados uma veiculação maior de informações mais atualizadas, mais próximas da realidade, ou do uso de conceito de cultura.(...) São permanências e

avanços que aparecem lado a lado, quase sempre num mesmo livro ou numa mesma coleção didática .Podemos encontrar concepções equivocadas em relação a diversidade dos povos , seguidas de informações mais atuais que de algum modo, os valorizem”

Sendo assim, alguns autores já reconhecem que os livros de história produzidos nos últimos cinco anos, têm sido mais generosos ao retratar a “história dos vencidos”, mas ainda representam exceções, pois na maior parte dos livros de outras disciplinas ainda reproduzem uma difusão depreciativa dos fatos sociais, tendo como base o modelo civilizatório ocidental como única verdade.

Nessa mesma direção, passamos nesta parte de nosso trabalho, a analisar a partir das experiências e vivências de alguns grupos negros e indígenas, o questionamento sobre a concepção de infância e educação. Sendo assim, pomo-nos a analisar as rotinas e cotidianos das aldeias pesquisadas em nosso projeto de pesquisa, juntamente a depoimentos de representantes quilombolas partilhados dos estudos de campo de Guedes (2005).

DIFERENTES INFÂNCIAS, DIFERENTES EDUCAÇÃOES

Como falávamos, a mediação entre educação e material didático é uma das problemáticas que a escola formal enfrenta, no entanto, em nosso flamar por entre aldeias do Rio de Janeiro, observamos como a educação não formal, ou mesmo, a Educação Diferenciada⁷⁴, ou seja, a educação própria das aldeias indígenas pode contribuir para uma análise em nossos currículos.

Nas palavras do líder Guarani Darci educação é :

⁷⁴ Escola diferenciada é garantida por lei a partir da constituição de 1988. Em 2002 foi estabelecido o RCNEI – Referencial Nacional Curricular para Escolas Indígenas.

“Eu não vou começar a gritar com os alunos, ou exigir pra fazerem leitura, ou ficarem quietos, eu não posso, eu quero continuar respeitando a minha cultura (...). É muito difícil concentrar eles, mas também não podemos falar com eles, eles mesmos têm que ‘sacar’. Isso já vem da tradição da gente. Não podemos dar uma idéia e eles serem obrigados a fazer (...) Eles é que têm que pensar no futuro deles.”

Com esta frase o professor guarani, representante da aldeia Tekoa Itaripu , em Camboinhas, Niterói do RJ respondeu sobre o que faz quando seus alunos não realizam os exercícios propostos em sala de aula. Sua resposta, aliada às observações de campo⁷⁵, evidencia uma diferença fundamental entre a concepção que a sua etnia possui sobre a criança e a visão que predomina em nossa sociedade.

Na organização social Guarani a criança não será, ela já é alguém consciente e responsável por seus atos, por isso será necessário “muita conversa” e não coação, para que os alunos acompanhem os ensinamentos de seu professor. Também, nesta cultura, é o aprendiz quem deve iniciar a conversa – demonstrando interesse através de perguntas – não quem ensina.

Ao vivenciar a educação na sociedade Guarani, povo habitante da região sudeste e centro - oeste brasileira, não é possível pensar em uma abordagem onde a socialização ocorra como uma ação adulta sobre crianças em formação. Nesta organização social, todos, crianças e adultos estão em formação contínua, pois precisam passar coletivamente por diferentes etapas da vida social. Esta sociedade é constituída por uma

⁷⁵ Os dados empíricos sobre a comunidade Guarani Mbya foram recolhidos durante trabalho de campo realizado em 2004 e 2005, na aldeia Tekoa Itaripu , Território de camboinhas ,RJ. Durante a pesquisa foram entrevistados cerca de 40% dos habitantes, incluindo professores indígenas e não indígenas que vivem na comunidade, além de alunos e seus familiares. Também foram realizadas observações cotidianas da rotina comunitária e escolar. O material de campo também inclui questionários sociolinguísticos que visam identificar os contextos de usos da língua indígena e do português tanto na escola, como na aldeia.

complexa segmentação, onde indivíduos pertencem a uma determinada “categoria de idade”, referente ao seu desenvolvimento biológico e social, e a uma “classe de idade” específica, relativa ao status

que adquire e sua posição naquela sociedade. Sendo assim, a educação aqui significa alcançar e ultrapassar diferentes categorias e classes de idade vividas sempre coletivamente.

A educação e a sociabilidade das crianças ocorrem de modo gradual e contínuo em diversos espaços comunitários. As crianças acompanham os mais velhos nos afazeres domésticos, sem a existência de uma clara diferenciação entre o que seriam atividades “infantis” ou “de adultos”. Através de atividades práticas, da oralidade, da observação e repetição, da relação com seus familiares. “Brincando de fazer coisas de verdade”⁷⁶, meninos e meninas aprendem a identificar os limites e códigos que regem sua sociedade. Aprendem e reinventam a “tradição”, um valor que atravessa todos os processos educativos dessa sociedade. Em outras palavras, a educação Guarani é desenvolvida de modo espontâneo assim como a vida na comunidade, como explica Nunes (2001:72):

(...) essa falta de ordem, ou melhor, uma ordem vivida de outro modo, imersa num espírito lúdico, espontâneo e sem compromisso, que pode estar no cerne de todo um processo educacional. Afinal, o que pode parecer caótico e sem regras obedece a esquemas rigorosos de construção e transmissão de saberes, e é deste modo que as crianças os incorporam e deles vão tomando consciência.

Essa observação sobre a visão de infância e de educação na realidade Xavante é consoante ao que Cohn (2001) encontrou entre os Xikrin, região amazônica, e com o

⁷⁶ Expressão utilizada por Nunes, 2002: 73.

que Ferreira (2001) e Freire (2008) constataram entre os Guaranis, na costa brasileira, entre outros trabalhos realizados por pesquisadores brasileiros. Para pensar a criança em sociedades indígenas é preciso então, ter como premissa a autonomia do universo infantil e as diferentes concepções de infância existentes em cada organização social.

Seguindo este mesmo caminho, mas em contexto quilombola, nascimento (1980) define quilombo como um “movimento amplo e permanente” que tem origem na vivência de povos africanos que se recusavam à submissão e exploração do sistema colonial escravista, mas que não pode ser visto apenas no passado: está presente nos dias de hoje, em diversos terreiros ou espaços organizados por afro-descendentes como parte desse movimento pela defesa de uma organização social, econômica e política própria, capaz de articular a ancestralidade africana através dos tempos. Sendo assim, se nas sociedades indígenas podemos perceber outras significações para a idéia de infância, talvez o conceito de ancestralidade defendido pelos movimentos negros, também possam oferecer algumas pistas sobre uma concepção diversa de infância. Guedes (p. 77: 2005), com ajuda de Mãe Palmira de Iansã, pode contribuir com esta reflexão ao relatar um pouco da relação entre crianças e adultos no terreiro de candomblé:

Os pés ainda pequenos vão gingando, as crianças estão nas rodas de santo do barracão, nas obrigações no terreiro e nas festas. Mãos ainda bem pequenas batem os atabaques na batida certinha para convocar os orixás. Quando conheci Ricardo Nery, o menininho gorducho de apenas quatro anos me impressionou pela força com que batia o atabaque. Ao fazer isso, às vezes Ricardo segura uma das varas (atori) com a boca e toca o couro do tambor com as costas da mão direita. Mãe Palmira me disse que ninguém ensinou Ricardo a bater assim. “É um gesto ancestral”, me revelou a Mãe-de-santo, ainda em 1992. (...) As crianças estão no terreiro e desempenham funções como os adultos. Muitas são iniciadas e algumas, depois de um longo aprendizado, estão preparadas para receberem os orixás.

A ancestralidade é um fluxo contínuo, vivido e revivido cotidianamente, também através da ação das crianças, agentes importantes em todo o processo. Na organização religiosa/social do candomblé, as crianças desempenham papéis importantes, sem grande hierarquização em relação aos adultos:

As crianças estão misturadas aos adultos nos terreiros. Devem respeito aos mais velhos, mas são igualmente respeitadas por eles. No terreiro, é o tempo que a pessoa tem de iniciado que conta. A antigüidade iniciática é superior a idade real. Por exemplo: se um adulto chega ao terreiro para começar a aprender a religião, uma criança já iniciada pode 94 perfeitamente ser responsabilizada para lhe passar os ensinamentos. No terreiro de Mãe Palmira uma criança toma a benção a alguém mais velho da mesma forma que um adulto toma a benção à criança. As expressões são sempre “abença meu pai” ou “abença minha mãe”.

(Guedes p.86:2005).

De forma similar ao que acontece nas sociedades indígenas, entre populações afrodescendentes a educação também se dá em diferentes espaços. Beniste (2001) afirma que : A sociedade inteira é sua escola; moralidade não é somente ensinada, é vivida. Coragem não é ensinada, é demonstrada. Persistência e devoção para obrigação são também exibidas. O número de certificados conquistados mede o sucesso de uma pessoa, mas não o seu valor. São marcas de condecoração, mas não revelam uma pessoa como Omolúwàbí.

A “tradição” e a “ancestralidade” são eixos fundamentais para se entender a educação que se dá de forma ampliada, em diferentes espaços sociais nesses contextos específicos. Mas tê-los como eixo educativo não significa congelar um passado essencializado e folclorizado. Tanto povos indígenas como movimentos afrodescendentes vivenciam em seu cotidiano a tensão entre o tradicional e o novo. E essa tensão se dá, muitas vezes, a partir da ação das crianças e adolescentes que criam novas dinâmicas e atuam como verdadeiros agentes neste processo.

Jovens da comunidade remanescente de quilombo de São José da Serra, na cidade de Valença, no Rio de Janeiro, por exemplo, assumem a tradição e a modernidade como uma relação espontânea e natural, ao defenderem sua identidade através do jongo, como remanescentes de quilombos, mas também serem fãs de funk ou de “qualquer outro ritmo, porque o jovem tem que conhecer outras coisas⁷⁷”. De modo semelhante, no Território Guarani do Rio de Janeiro, são os adolescentes os mais diretos quando questionados sobre seus interesses na escola: querem aprender a escrever língua materna e a usar o computador, assim como ter aulas de artesanato tradicional (fazer esteiras e flechas) e aprender o português e o inglês, porque é importante “preservar a nossa raiz⁷⁸”, igualmente importante é “poder se comunicar com os brancos”.

Mesmo na tradição ocidental a idéia de “infância universal” vem sofrendo modificações. O estudo histórico de Philippe Áries (1988 [1962]), “A criança e a vida familiar no Antigo Regime”, analisa a infância como uma construção social histórica do ocidente. No Brasil, diferentes educadores e pesquisadores, baseados nos estudos da Sociologia e Antropologia da Infância, têm procurado ressaltar a criança como agentes, sujeitos em um processo de elaboração cultural. Revisão esta que leva a discussão também para o campo da metodologia de pesquisa: alguns pesquisadores defendem que os estudos não devem ser sobre ou para as crianças, mas realizados com elas⁷⁹. Mas, apesar dessa discussão existir no campo teórico, ainda é difícil perceber suas dinâmicas na base das atuais discussões existentes na educação infantil brasileira.

Em outro fragmento de Beniste, apresentado por Guedes (2005:88), encontramos a definição de Omolúwàbí: “um bom caráter em todos os sentidos da vida, e que inclui o respeito aos mais velhos, lealdade para os pais e a tradição local, honestidade, assistência aos necessitados e um desejo irresistível ao trabalho. É um processo de vida longa, onde a sociedade inteira é a escola”.

Dessa forma, as demandas pela extensão da Educação Infantil (incluindo creche e pré-escolar), por exemplo, podem ser vistos com ressalva para grupos que vivam longe dos grandes centros urbanos, como em regiões rurais ou territórios reconhecidos

⁷⁷ O Observatório Jovem lançou, em julho de 2006, o documentário "Sementes da Memória", disponível <http://www.uff.br> acessado em maio de 2008.

⁷⁸ Opiniões de adolescentes Guaranis entrevistados durante o trabalho de campo.

⁷⁹ Corsaro , p.45 : 2005.

pelo recorte étnico-racial. Nestes contextos, a institucionalização da criança feita mais tempranamente prejudica, se não ameaça, etapas valiosas de socialização familiar e comunitária referentes à primeira infância. Como explica Dona Léia, professora, mãe e liderança indígena da Aldeia Serro Marangatu, Mato Grosso do Sul:

“A criança é a esperança para o grupo, a educação é feita pela oralidade, prática, exemplos, de conselhos... Não é limitada, é infinita! Cada fase a criança vai estar recebendo uma educação diferente... A educação da escola é diferente da educação da família. Idade para ir para a escola: 7/8 anos - antes dessa idade a criança depende, precisa da educação da família para aprender a obedecer mitos, preparar a família oralmente e prática... Criança significa herdeiro: levando o conhecimento de geração para geração. Uma criança feliz é aquela que tem carinho, afeto, exemplos. A criança é muito observadora” (citado em Nascimento, p.01: 2006).

Como nos lembra Cohn (p. 22: 2005), “o que é ser criança, ou quando acaba a infância, pode ser pensado de maneira muito diversa em diferentes contextos socioculturais”, e um pesquisador da educação, historiador, etnógrafo ou outro deve ser capaz de apreender essa diferença. Se a institucionalização da criança pode representar maior apoio e segurança em determinados contextos, em outros, a entrada prematura na vida escolar pode ferir uma das bases da organização comunitária, assim como a autonomia de escolha do próprio grupo⁸⁰. James e Prout (citados em Lopes da Silva, p. 18: 2001), com base em diversos estudos sobre o lugar da criança em distintas sociedades, delimitaram seis princípios que poderiam estar na base de um novo paradigma para o estudo da infância: (1) a infância deve ser entendida como construção social, não é uma característica natural nem universal dos grupos humanos; (2) a infância deve ser considerada como variável de análise social, tal como gênero, classe ou etnicidade; (3) as relações sociais e a cultura das crianças são merecedoras de estudos em si mesmas,

⁸⁰ Nascimento (2006) encontra uma situação de resistência e questionamento das lideranças indígenas da Aldeia Serro Marangatu, município da Antonio João/MS, sobre a inclusão prematura das crianças na escola municipal. Uma resistência semelhante foi percebida durante o trabalho de campo realizado junto à comunidade Xavante do TI Rio das Mortes.

sem desconsiderar estas em seu contexto cultural; (4) as crianças devem ser vistas como ativas na construção e determinação da própria vida social; (5) a etnografia é um método particularmente útil ao estudo da infância; (6) a proclamação do novo paradigma da sociologia da infância também deve incluir e responder ao processo de reconstrução da infância nas sociedades.

No movimento negro quilombola e nos movimentos indígenas, os elementos identitários de um povo – línguas, famílias, práticas religiosas, ritualísticas, formas organizativas e coletivas de desenvolvimento – devem ser retomados na reinvenção de políticas e estratégias de luta. A idéia de infância não vai estar fora desse contexto, portanto, a educação escolar também precisa aprender a lidar com essa tensão. Para isso, um saber não deve anular outros, que serão bem-vindos desde que trabalhados de forma não hierarquizada.

O SABER LOCAL E A EDUCAÇÃO ESCOLAR

Portanto, neste mesmo sentido em que a concepção de infância deve ser analisada de acordo com suas perspectivas e saber local, a educação destes povos também deve ser analisada dentro de uma ótica diferenciada, considerando seus processos culturais. A organização escolar vive hoje, muitas tensões entre novos e velhos paradigmas. Tensão que atravessa diferentes espaços e práticas, sobretudo o currículo escolar. “A escola caminha ao lado de nossa cultura para que possamos ter conhecimento da nossa realidade e afirmar o conhecimento de outros, exteriores.” Carta de Professores Xavante.⁸¹

O sociólogo venezuelano Daniel Mato (2005) discute como as práticas socioeducativas de produção de conhecimento, desenvolvidas em espaços acadêmicos, são apresentadas como as únicas legítimas em lugar de se reconhecer e valorizar a diversidade. O autor lembra que em diferentes contextos sociais e institucionais são

⁸¹ Publicado no Referencial curricular nacional para as escolas indígenas. 2002. Secretaria de Educação Fundamental (MEC: Brasília).

estabelecidos diversos tipos de perguntas e métodos para respondê-las, ou seja, são produzidos diferentes tipos de saberes, teorias e práticas socioeducativas.

Daniel Mato questiona a distinção entre um saber “científico” – que teria validade universal – e outro “popular” ou “étnico” – que teria validade local, regional. Todo saber está marcado pelo contexto institucional e social em que é produzido. No caso particular da

América Latina, a ruptura das relações coloniais não acabaram por completo com as formas

de subordinação e/ou exclusão dos povos indígenas ou dos negros. As relações hierárquicas

entre tipos de saber, um pretensamente universal e outro definido como local, são parte desta dinâmica. Esta omissão sobre o caráter contextualmente relativo dos conhecimentos e sua divisão hierárquica não atinge somente as populações indígenas ou comunidades negras dos países latino-americanos, mas todas as sociedades. Nas palavras do autor:

“La negación consciente o inconscientemente de la condición pluri e intercultural propia de todas las sociedades latinoamericanas constituye un significativo lastre histórico, por lo que implica en términos de ignorancia acerca de nosotros mismos. (...) El lastre que supone esta negación no sólo afecta las posibilidades de construir sociedades más justas e incluyentes, sino también que cada una de estas sociedades pueda utilizar todos los saberes y talentos a su alcance para construir su presente y futuro, en lugar de privarse de aprovechar cada uno de ellos. (Mato, 2005:124)

Outros autores latino-americanos vão além nesta discussão sobre saber: não é apenas uma questão de valorização social sobre a produção de conhecimentos, mas o reconhecimento de que as relações epistemológicas também participam de uma geopolítica do poder. Só ao reconhecer as relações de poder existentes também no

campo da produção das ciências, dizem eles, será possível desvelar a postura do homem branco, ocidental e europeu, que costuma auto-representar seu conhecimento como o único capaz de adquirir universalidade e de descartar os conhecimentos não-ocidentais por serem “particularistas”, incapazes de adquirir universalidade. Esse conjunto de autores é reconhecido como decoloniais, pois procuram discutir a produção do saber a partir de uma ciência “outra”, que esteja na fronteira destas relações coloniais.

Reconhecer os saberes, as práticas, as tecnologias, a ciência desenvolvida por complexas organizações sociais existentes nos continentes americano e africano podem contribuir para uma ampliação e redefinição do que deve ser considerado como “saber escolar” ou conteúdos disciplinares. A Lei 11.645 é um passo importante para que seja possível a construção de uma nova relação entre sociedade maior, e historicidade dos movimentos indígenas e movimentos negros, quando estes são vistos não apenas como vítimas, mas sujeitos sóciohistóricos, produtores de história, cultura e ciências.

No sentido de aberturas e tentativas de novos caminhos e resignificações no contexto escolar, em relação às escolas localizadas em territórios indígenas, centenas de novas experiências têm acontecido no campo da educação pública. Cada um dos cerca de 230 povos indígenas existentes em território nacional, procuram agora, apropriar-se da escola municipal ou estadual instalada em seus territórios, revisando conteúdos e práticas de ensino e aprendizagem⁸². De forma semelhante, comunidades quilombolas procuram transformar a organização escolar para incluir nesse espaço valores e saberes compartilhados historicamente.

Pascarelli Filho e Umbelino (2008) analisam como algumas comunidades remanescentes de Quilombos realizaram mudanças bem sucedidas na prática pedagógica, com o objetivo de compreender a importância das questões relacionadas à diversidade étnico-racial e lidar positivamente com elas.

“No candomblé tudo é cíclico, começa e recomeça.
Por isso dançamos em roda. O mais velho vai

⁸² Existem vários estudos sobre as experiências de professores indígenas em escolas públicas instaladas em seus territórios. Um dos mais recentes e completos é a coletânea organizada por Lopes da Silva e Ferreira, citada na bibliografia deste artigo.

puxando a roda, mas lá na frente vai o abíyàn, aquele que nem é feito ainda, mas sabe que, um dia, encontrará seu lugar na roda. Ainda assim, nem ao que tem mais tempo de iniciado é dado o direito de se gabar. A humildade é fundamental.” Mãe Palmira de Iansã⁸³

Os autores destacam alguns temas fundamentais: preservar os recursos naturais existentes na comunidade, valorizar os costumes da cultura afro-brasileira e a preocupação com a importância do resgate histórico da cultura local, re-significar a dinâmica do poder e as relações sociais de dominação. E dessa forma:

“aboliu-se da prática pedagógica quilombola a desarticulação entre o saber local e a cultura escolar; o espontaneísmo pseudodidático manifesto pela falta de planejamento entre os professores; a manutenção ideológica de que o negro somente contribuiu para a formação da sociedade brasileira como escravo. Buscando-se elementos simbólicos e culturais que influem no processo identitário da comunidade, obtém-se um currículo que atende à especificidade étnica e cultural dos quilombolas. Trabalhar insistentemente a auto-estima e a conscientização da cidadania da criança negra com a criança não negra, a possibilidade de conhecer uma cultura diferente da apresentada que de maneira alguma está num patamar abaixo ou acima, é conscientizar de que estamos num universo de culturas diferentes que devem ser respeitadas nas suas individualidades.” (Pascarelli Filho e Umbelino, 2008)

Movimentos indígenas e negros procuram estabelecer um novo canal de comunicação curricular com o mundo, para apropriarem-se e construir novos saberes. No campo da educação, diferentes autores têm discutido esta tensão produzida pela inclusão da perspectiva intercultural no cotidiano escolar. Candau (2002, 2003, 2004 e 2006) contribui com uma vasta produção sobre o tema, principalmente a partir do campo da didática e nas relações professor - aluno; Fleuri (2003, 1998) apresenta

⁸³ Citado em: Guedes, 2005

estudos tanto na educação escolar, quanto na relação de movimentos sociais e educação formal. Paradigmas “outros” surgem no campo educativo e a interculturalidade deve ser o princípio fundamental para que novas relações, muito mais inclusivas e democráticas, estejam presentes no espaço escolar, nos cursos de formação de professores e na pesquisa acadêmica.

CONSIDERAÇÕES FINAIS:

Assim, na tecitura de um diálogo pluricultural provido pelas novas leis e diretrizes surgidas no cenário educacional pós moderno, sobretudo a lei 11.645 que pela primeira vez torna história destes povos obrigatória, os movimentos sociais tanto indígena como negro tem demonstrado grande interesse e ampla participação neste processo.

Em relação aos movimentos negros, suas ações têm conseguido um maior impacto na opinião pública ao questionar o mito de democracia racial e propor políticas de ação afirmativa. Os movimentos negros têm se caracterizado por suas lutas contra o racismo em suas diferentes manifestações. Através de suas ações, incentivam uma revisão sobre o ideário que defende a existência de um entrecruzamento pacífico de diferentes raças, com ênfase na figura do mestiço. Esse ideário elimina o conflito, perpetuando estereótipos e preconceitos.

O movimento indígena têm se organizado em associações autônomas para buscarem recursos para o desenvolvimento de projetos interculturais dentro de suas aldeias, mas também fora delas. Sabem que ainda não é o suficiente. Cobram do poder público maior empenho para solucionar conflitos e políticas que ajudem a eliminar o preconceito. Um dos anciãos do povo Xavante⁸⁴, quando comentava a relação conflituosa com os não-índios respondeu: “ninguém respeita o que não conhece”. Portanto, as jovens lideranças indígenas do Território Rio das Mortes deveriam não só

⁸⁴ In: Lopes, Aracy: 2001.

aprender sobre a “cultura dos brancos”, mas também difundir sua própria cultura no espaço exterior à aldeia.

Com esse objetivo, vários projetos foram desenvolvidos em grandes capitais do país, assim como em pequenas cidades vizinhas a este território, incluindo exposições fotográficas, publicações de livros, lançamento de CD e atividades de intercâmbio cultural pensadas especificamente para as escolas públicas. Com apoio de organizações não-governamentais, produziram um livro escrito em português, repleto de fotografias e pequenos textos sobre a cultura Xavante.

È recorrente também a presença de várias etnias nas parcerias com a Secretaria de Educação de diferentes municípios para visitar as escolas apresentando material construído pelos próprios aldeados e discutir com as crianças as representações sobre suas culturas. Segundo Caime Waiassé,⁸⁵ um dos professores Guaranis que participou desses encontros “era engraçado ver as perguntas dos alunos sobre se a gente comia gente, se nas aldeias as pessoas andam peladas ou queriam saber por que a gente não gosta de trabalhar.”

Ao levar esse debate ao campo educativo, esses grupos têm conseguido incluir garantias para o ingresso, permanência e sucesso na educação escolar, valorização da diversidade cultural e das identidades culturais negras. O interculturalismo defendido por esses grupos, acima de tudo, desvela o racismo e as práticas discriminatórias que perpassam o cotidiano das nossas sociedades e instituições educativas sem serem reconhecidas.

O trabalho desses dois grupos, movimentos negros e indígenas, têm conseguido ampliar discussões e politizar debates para que a democracia racial seja uma realidade na educação e na sociedade brasileira. Mais do que reconhecer a diversidade, é preciso discutir as diferenças que foram borradas na construção de nossa sociedade. Obviamente que a lei 11.645 e sua tentativa de ressignificar historicamente o pensar sobre estas culturas não repara erros de quinhentos anos de omissão e violência, violência esta que não foi apenas praticada no período imperial com as dizimações e educação contra-cultura praticada no período jesuítico, mas também ,na

⁸⁵ Opiniões de professores Guaranis entrevistados durante o trabalho de campo.

contemporaneidade brasileira que perpetuou a imagem do índio e negro como atrasado , inculco e primitivo. A violéncia contra estas etnias ainda perpetua nos currículos educacionais.

Contudo, entendemos que na possibilidade de um diálogo entre índios, negros e não índios, certamente, uma mera obrigatoriedade do estudo destas culturas não irá dar conta de toda a complexidade existente nesta relação arraigada nas aulas de História e demais disciplinas, entretanto pode estabelecer alguns pontos para se principiar uma troca.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA :

ALMEIDA, Mauro W. B. 1987. "O racismo nos livros didáticos" . In: LOPES DA SILVA, Aracy (org). A questão indígena na sala de aula - Subsídios para professores de 1º e 2º graus. São Paulo: Brasiliense.

ÁRIES, Philippe. 1988. A criança e a vida familiar no Antigo Regime. Lisboa: Relógio D'água.

BENISTE, José. 2001. As águas de Oxalá. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

BRAUDEL, Fernand. História e Ciências Sociais. A longa duração. In: Escritos sobre a História. SP: Perspectivas, 1969, 2º Ed

CANDAU, Vera Maria (org). 2002. Sociedade, Educação e Cultura(s): questões e propostas. Rio de Janeiro: Vozes. 101

_____. (org). 2005. Cultura(s) e Educação: entre o crítico e o pós-crítico. Rio de Janeiro: DP&A.

_____. (org). 2006. Educação Intercultural e Cotidiano Escolar. Rio de Janeiro: 7 Letras.

_____. 2003. Educação Intercultural no contexto brasileiro: questões e desafios; II Seminário Internacional de Educação Intercultural, Gênero e Movimentos Sociais, Florianópolis, Universidade Federal de Santa Catarina.

_____. 2004. Formación en/para una ciudadanía intercultural: aportes desde América Latina; In: La educación en Contextos Multiculturales: diversidad e identidad, XIII Congreso Nacional y II Iberoamericano de Pedagogía, Valencia, Espanha.

COHN, Clarice. 2001. “A experiência da infância e o aprendizado entre os Xikrin”. In: Lopes da Silva, A. y Leal

Ferreira, M. (ed.): Crianças Indígenas. Ensaio Antropológico. Global – Fapesp: SP.

COHN, Clarice. 2005. Antropologia da Criança. Rio de Janeiro: Zahar.

CORSARO, William A. 2005 “Entrada em campo, aceitação e natureza da participação nos estudos etnográficos com crianças pequenas”. In: Educação e Sociedade, Campinas, vol. 26, n. 91, p. 443-464, Maio/Ago.

CROCHIK, José Leon. 1997. Preconceito: indivíduo e cultura. São Paulo: Robe.

FERREIRA, Mariana K. L. 2001. “Divina abundância: fome, miséria e a Terra-Sem-Mal das crianças Guarani”. In: Lopes da Silva, A. y Leal Ferreira, M. (ed.): Crianças Indígenas. Ensaio Antropológico. Global – Fapesp: SP.

FILHO, NELSON P. 2008. Educação nos Quilombos: Desafios Multiculturais na Formação Docente. Consultado em maio de 2008 na página de internet: <http://www.institutobrasilverdade.com.br>.

FLEURI, Reinaldo. 1998. “Educação Intercultural e Movimentos Sociais: Considerações Introdutórias”.

FLEURI, Reinaldo (org). Intercultura e Movimentos Sociais. Florianópolis: DP&A.

_____. (Org.) 2003. Educação intercultural: mediações necessárias. Rio de Janeiro, DP&A.

FREIRE, José R. Bessa. “A imagem do índio e o mito da escola”. In: MARFAN, Marilda A. (Org.). Congresso Brasileiro de Qualidade na Educação - Formação de professores: educação escolar indígena. Brasília: MEC, 2002c, p. 93-99

FREITAS, Décio. 2004. República de Palmares: pesquisa e comentários em documentos históricos do século XVII. Maceió: EDUFAL; IDEÁRIO.

GRUPIONI, Luiz Donizete. 1996. “Imagens contraditórias e fragmentadas: sobre o lugar dos índios nos livros didáticos”. Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos, Brasília, v. 77, p. 422-437.

GUEDES, Maristela. 2005. Educação em terreiros. e como a escola se relaciona com crianças que praticam candomblé. Tese de Doutorado apresentada no Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira da PUC-Rio.

ILÊ AIYÊ. Caderno de educação terra de Quilombo. Salvador, v.8, 2000.

LOPES DA SILVA, Aracy (org). 1987. A questão indígena na sala de aula - Subsídios para professores de 1º e 2º graus. São Paulo: Brasiliense.

_____. 2001. “Uma Antropologia da Educação no Brasil? Reflexões a partir da escolarização indígena”. In: Lopes da Silva, A.; Ferreira, M. (org.) Antropologia, História e Educação: a questão indígena e a escola. São Paulo: Global.

AS QUESTÕES RACIAIS E A ESCRAVIDÃO NO BRASIL: UMA ANÁLISE DA VISÃO DE GILBERTO FREYRE E FERNANDO HENRIQUE CARDOSO

Heber Silva Maia⁸⁶

Cíntia Nolácio de Almeida⁸⁷

Lúcia Gracia Ferreira⁸⁸

Resumo: Esse artigo trata de uma breve reflexão sobre a escravidão no Brasil e a questão do racismo nas visões de dois estudiosos brasileiros: Gilberto Freyre e Fernando Henrique Cardoso. São dois estudiosos do século XX, referente a primeira e a terceira geração dos estudos referentes ao racismo no Brasil.

Palavras-chave: racismo; preconceito; negro.

A questão racial no Brasil, sobretudo nas últimas décadas, têm recebido atenção muito grande por parte de vários cientistas, principalmente, os cientistas sociais. Os problemas imbricados nas relações raciais levam a reflexão das conseqüências das teorias racistas oriundos do século XIX (sob as quais o racismo e seus subprodutos se sustentam até os dias atuais) fato que levou diferentes teóricos, em diferentes épocas, adotarem posturas ideológicas e teóricas concernentes o assunto supracitado. Posturas essas, muitas vezes, divergentes, perpassando por uma análise da escravidão e da presença intensa no sentido quantitativo dos negros e da mestiçagem como responsáveis por um suposto atraso do desenvolvimento do país, como as teorias de Nina Rodrigues, Silvio Romero dentre outros (SCHWARCZ, 2004). Esses estudos revelaram o Brasil

⁸⁶ Graduado em Licenciatura Plena em Educação Física pela Universidade Estadual de Santa Cruz. heber_comh@hotmail.com.

⁸⁷ Mestranda em Educação e Contemporaneidade pela Universidade do Estado da Bahia/Salvador. Professora da Rede Estadual de Ensino da Bahia. cinthianolacio@yahoo.com.br.

⁸⁸ Doutoranda em Educação pela Universidade Federal de São Carlos. luciagferreira@hotmail.com.

como um país onde não há racismo, mas sim, uma “democracia racial”, principalmente a partir da década de 1930, num estudo realizado por Gilberto Freyre, num momento em que se buscava uma identidade nacional, no qual, o autor analisou a mestiçagem – menos biológica e mais cultural - como uma solução para os problemas brasileiros; e, ainda, os estudos feitos a partir da década de 1950, patrocinados, sobretudo, pela UNESCO.

Corroborando Guimarães (1999), tais estudos se dividiram basicamente da seguinte forma: a) os estudos realizados, principalmente, por Gilberto Freyre, Donald Pierson e Roger Bastide, que fazem parte da primeira geração, foram realizados na Bahia, Recife e Pernambuco e conservaram as conclusões de Freyre de que o preconceito racial no Brasil é fraco ou inexistente; b) os de Florestan Fernandes, Thales de Azevedo, Oracy Nogueira e Guimarães Ramos, da segunda geração, para os quais, havia tensas relações raciais no país, onde o preconceito é forte, mas negado, foram feitos, em São Paulo, Rio de Janeiro e Sul do Brasil; c) e os de Fernando Henrique Cardoso e Octavio Iani, da terceira geração, para os quais, havia preconceito no país e uma diferença entre o Norte e o Sul do Brasil ou em áreas tradicionais e modernas do mesmo.

O texto de Freyre “O escravo negro na vida sexual e de família do brasileiro” está inserido na obra Casa Grande e senzala. Casa-grande e senzala foi escrito na década de 30, período em que o país passava por um momento de industrialização, acrescentando a isso um nacionalismo que vigorava com o governado de Getúlio Vargas e no qual as idéias de eugenia não condiziam. O Brasil necessitava de uma nova roupagem para se tornar “moderno” e construir uma identidade enquanto nação o que gerou uma permuta – dentro deste modelo econômico – no perfil do negro e do mestiço que antes eram estereotipados como malandros ou preguiçosos e precisavam ser agregados enquanto trabalhadores e prestativos. A obra de Freyre é emblemática nesse sentido porque traz as contribuições dos negros para o desenvolvimento no Brasil e uma idéia de maleabilidade nas relações entre escravos e senhores (SCHWARCZ, 2001).

Já o texto de Fernando Henrique Cardoso, na obra Capitalismo e escravidão no Brasil meridional de 1962, está inserido nas discussões da terceira geração, revelando uma importância crescente do racismo. A obra foi escrita numa época em que o Brasil

vivia um tempo de inquietação política e intelectual, onde havia o interesse por classes marginais e minorias oprimidas, aliada a isso procedia a grande excitação causada por uma nova corrente ideológica vinda dos EUA encabeçada por David Davis e Charles Wagley questionando as idéias Tannebaum e por conseqüência também as de Freyre. Isso tudo contribuiu para a mudança da historiografia da escravidão no país, que outrora tinha a obra de Freyre como a única verdade, não havendo até então nenhum dissenso historiográfico por pelo menos duas gerações de estudiosos (FREITAS, 2001).

No capítulo mencionado da obra de Freyre, alguns pontos merecem destaque: ele, sob a ótica dos estudos culturalistas e centrado na hibridação, fala da extrema violência nas relações entre brancos e negros produzidas pelo sistema escravocrata, mas dá uma importância maior a confraternização entre as raças, ratificada pela miscigenação, que seria a marca peculiar da sociedade brasileira. Ele valoriza as contribuições do negro africano para a sociedade brasileira. Nele, o negro africano é valorizado no tocante ao desenvolvimento econômico (economia agrária) do Brasil, bem como do desenvolvimento cultural, trazendo a religião, a culinária, a beleza, a sexualidade, fatores, principalmente os últimos, que provocaram uma maior atração dos brancos pelos negros no que diz respeito às relações sexuais. O autor ainda revela as mulheres negras como sensuais, libertinas, o que, de certa forma, levou uma aproximação muito significativa nas relações sexuais entre os senhores e os escravos o que parece expressar, segundo ele, uma maior tolerância racial no país e um abrandamento nos rigores morais católicos, fazendo surgir um ambiente sensual sem muitos preconceitos, inclusive ao ponto da sífilis, doença sexualmente transmissível, ser tida como um fato socialmente aceito na cultura brasileira.

Freyre ainda ressaltou as habilidades dos negros concernentes à fundição do ferro e no trabalho da terra, chamando os negros de “extrovertidos”, rompendo assim com as ideologias racistas vigentes naquele momento histórico. Fala ainda do amolecimento da língua, fruto da fundição entre a língua da casa-grande e a da senzala. Trata também de assuntos relativos à higiene, medicina, adoção de nomes de famílias escravas do nome dos senhores. Enfim, Freyre aborda a grande hibridez da sociedade brasileira, possibilitada pela maleabilidade do português, pela moral católica, o que seria responsável pela ausência de discriminação racial. Para ele,

Híbrida desde o início, a sociedade brasileira é de todas as Américas a que se construiu mais harmoniosamente quanto às relações de raça: dentro de um ambiente de quase reciprocidade cultural que resultou no máximo aproveitamento dos valores e experiências dos povos atrasados pelo adiantado; no máximo da contemporização da cultura adventícia com a nativa, da do conquistador com a do conquistado (FREYRE, 1992, p.91).

Já Fernando Henrique Cardoso (1962) faz uma análise no seu texto dando ênfase ao distanciamento existente entre o senhor e o escravo, no qual segundo ele, não havia a possibilidade de amortecimento nas relações entre estes frente à sociedade patriarcalista brasileira, pois este amortecimento poderia ser considerado igualitarismo, o que possibilitava perda de prestígio social na época. Sobre a brutalidade existente entre senhores e escravos o autor encontra confirmação em inúmeros testemunhos e registros, deixando bem claro que a repressão era primordial para à manutenção do regime escravocrata até chegar o ponto de considerar a violência como um traço simplesmente normal, ou seja, a dominação senhorial e o trabalho escravo organizado só se mantinham através da coerção e a mesma legitimava-se diante do código moral cristão graças à racionalização permitida pela coisificação do escravo. Este processo de percepção social do escravo enquanto coisa numa sociedade que se auto-intitulava cristã foi peça fundamental para engrenagem econômica do Rio Grande do Sul, segundo o autor.

Numa sociedade que desenvolvia entre seus membros a violência e o arbítrio como elementos essenciais para a manutenção das posições de domínio, tal consequência só poderia significar, ao contrário do que estipula a ideologia da “democracia rural”, um tratamento para o escravo que, além de ser assimétrico, era brutal (CARDOSO, 1962, p.168).

Na verdade, ele analisa as conseqüências da escravidão e a situação dos negros no Brasil a partir duma análise da dinâmica da modernização e das mudanças políticas, econômicas e sociais, marcadas pela mentalidade mercantil e burguesa no país, principalmente nas regiões sudeste, centro-oeste e sul, a partir do final do século XIX até meados do século XX, ou seja, nele, ciência e política se confundem. Essas mudanças não foram acompanhadas por projetos que visavam a inserção dos negros na sociedade o que provocou a continuidade do sofrimento, da pauperização e do cerceamento desses sujeitos no que tange a efetivação da igualdade e democratização de direitos, mostrando os impactos da escravidão na constituição da sociedade brasileira. Assim, o processo de modernização capitalista ou o processo de transição da sociedade escravocrata para a sociedade de classes contribuiu para o ingresso dos negros na condição de proletários e na perpetuação de uma situação de miséria e de opressão social dos mesmos, não gozando das condições sociais e culturais dignas do contexto pós-abolição.

Sob essa égide, os estudos de Cardoso põem em xeque a “democracia racial” no Brasil tão valorizada na obra de Freyre (embora ele não tenha se utilizado dessa terminologia) dando-a uma conotação de mito e relativizando o otimismo de Freyre no tocante as relações raciais. O mito da democracia racial havia sido adotado com muito entusiasmo na academia e no imaginário social, fato que acabava por servir aos interesses das elites dominantes que permanecia usufruindo com as desigualdades presentes na sociedade, ao passo que essas desigualdades eram minimizadas (ao menos no plano do imaginário) pela idéia da existência de cordialidade e abrandamento da escravatura no país. Aí reside uma das maiores importâncias da obra de Cardoso, desmistificar tal idéia e escancarar as precárias experiências de democracia política e social, mostrando que as desigualdades não são resultados apenas de questões de classe, mas, sobretudo, de questões raciais, visão bastante diferente de Freyre.

THE RACIAL SUBJECTS AND THE SLAVERY IN BRAZIL:

AN ANALYSIS OF GILBERTO FREYRE'S VISION AND FERNANDO HENRIQUE CARDOSO

Abstract: That article treats of an abbreviation reflection on the slavery in Brazil and the subject of the racism in the two Brazilian specialists' visions: Gilberto Freyre and Fernando Henrique Cardoso. They are two studios of the century XX, regarding first and the third generation of the studies regarding the racism in Brazil.

Key-word: racism; prejudice; black.

Referências Bibliográficas:

CARDOSO, Fernando Henrique. **Capitalismo e escravidão no Brasil meridional: o negro na sociedade escravocrata do Rio Grande do Sul**. São Paulo: Editora Difusão Européia do Livro, 1962.

FREITAS, Marcos Cezar (orgs). **Historiografia brasileira em perspectiva**. São Paulo: contexto, 2001.

FREYRE, Gilberto. **Casa-Grande e Senzala**. Rio de Janeiro: Editora Record, 1992. Primeira edição, 1933.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. **Racismo e antiracismo no Brasil**. São Paulo: Fundação de Apoio à universidade; Ed. 34, 1999.

SHWARCZ, Lília Moritz. **Racismo no Brasil**. São Paulo: Publifolha, 2001.

FREITAS, Marcos Cezar (Org.). **Historiografia brasileira em perspectiva**. São Paulo: contexto, 2001.

_____. **O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil, 1870- 1930**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

O CAMARADA DE UM AMOR SEM NOME: MEDO E DESEJO NA UNIÃO SOVIÉTICA (1917-1934)

Diego Santos Vieira de Jesus⁸⁹

Resumo: O objetivo deste artigo é propor o reexame das explicações mais tradicionais sobre a posição do governo soviético com relação à homossexualidade masculina de 1917 a 1934. O argumento central aponta que a descriminalização da sodomia nos primeiros anos da Revolução Russa não significava que a homossexualidade masculina deixara de ser vulnerável à perseguição. Gradativamente, o mito de que a Rússia era uma nação “inocente” acerca da homossexualidade masculina ajudava a construir a imagem da heterossexualidade universal e pura como um padrão natural no tecido social, de forma que a homossexualidade masculina era paulatinamente relegada à Europa Ocidental – vista como reprodutora das “doenças da civilização” – e ao Oriente, concebido como “exótico” e “atrasado”. A criminalização da homossexualidade masculina a partir do governo de Stalin atuou constituindo a identidade da União Soviética como um Estado repressor. Porém, a permanência da subcultura homossexual masculina na União Soviética mostrava a incompletude do aparelho de construção estatal.

Palavras-chave: União Soviética; homossexualidade; Estado; identidade.

But the best flower of our shallow people is called like no other to dance the dance of impossible love and to sing of it sweetly. (Yevgeny Kharitonov, **The leaflet**)

Grande parte dos historiadores e cientistas sociais (LAURITSEN; THORSTAD, 1976; ADAM, 1987; NORTON, 1997) sustenta que a União Soviética definiu uma orientação revolucionária para a política a ser adotada em relação aos homossexuais. A descriminalização da homossexualidade masculina nos primeiros anos da Revolução Russa sinalizava, na visão de tais especialistas, mudanças substanciais nos direitos criminal, de família e de propriedade. Tal política “esclarecida” minava a regulação religiosa da sexualidade pelo regime czarista. A recriminalização posterior da sodomia durante a virada reacionária do governo de Josef Stalin representava, assim, uma degeneração do socialismo desenvolvido por Vladimir Lenin e Leon Trotsky. Contudo, recentemente, a releitura de obras como a de Karlinsky (1976, 1982) permitem

⁸⁹ Professor adjunto do Instituto de Relações Internacionais da PUC-Rio.

reconsiderar essas colocações ao observar que a política czarista sobre a homossexualidade era mais tolerante do que concebe grande parte da literatura, além de verificar que a Revolução Russa e o regime soviético teriam sido hostis aos homossexuais masculinos. Todavia, no mundo bipolar, o anticomunismo de autores como Karlinsky afastou-os de muitos autores liberais que examinaram a questão. Uma investigação mais acurada da política da União Soviética em relação aos homossexuais no Ocidente foi refém dos esforços políticos durante a Guerra Fria.

Naquele momento, pesquisadores ocidentais tinham pouco como avançar nas suas pesquisas, tendo em vista que os controles soviéticos de informação – os quais incluíam restrições de vistos, limitação de acessos a arquivos e uma concepção dogmática de tópicos de pesquisa “adequados” – impediam maior acesso à informação. A repressão política impedia que os cidadãos soviéticos auxiliassem estrangeiros na busca de materiais relevantes ou dessem declarações que pudessem servir às pesquisas de tais especialistas. Mesmo com o fim do regime comunista, a pesquisa na Rússia continua complicada em face de limitações como a falta de informatização de bibliotecas e o excesso de burocracia para o acesso aos arquivos (HEALEY, 2002, p.349-350). Porém, os dados disponíveis já tornaram possível uma revisão de algumas das principais análises produzidas durante a Guerra Fria acerca da posição do governo soviético quanto à homossexualidade masculina, dos elementos que definiram essa posição e das suas conseqüências.

O objetivo deste artigo é propor o reexame das explicações mais tradicionais sobre a posição do governo soviético com relação à homossexualidade masculina de 1917 a 1934. O argumento central aponta que a descriminalização da sodomia nos primeiros anos da Revolução Russa atendia ao interesse de diferenciar o aparato institucional construído na União Soviética em relação ao da época czarista e aos das sociedades européias burguesas daquele momento. Porém, tal descriminalização não necessariamente significava que a homossexualidade masculina deixara de ser vulnerável à perseguição. A sua crescente condenação funcionava como um meio de conter a oposição interna ao poder estabelecido e de eliminar a influência externa desestabilizadora do Estado. Gradativamente, o mito de que a Rússia era uma nação “inocente” acerca da homossexualidade masculina ajudava a construir a imagem da heterossexualidade universal e pura como um padrão natural no tecido social, de forma

que a homossexualidade masculina era paulatinamente relegada à Europa Ocidental – vista como reprodutora das “doenças da civilização” – e ao Oriente, concebido como “exótico” e “atrasado”. A criminalização da homossexualidade masculina a partir do governo de Stalin atuou constituindo a identidade da União Soviética como um Estado repressor. Porém, a permanência da subcultura homossexual masculina na União Soviética mostrava a incompletude do aparelho de construção estatal. A seguir, discutirei as condições de possibilidade das posições soviéticas quanto à homossexualidade masculina na Rússia Imperial. Na seção seguinte, examinarei a posição do governo soviético de 1917 ao início da era stalinista com relação à homossexualidade masculina e, antes de tecer as considerações finais, investigarei as principais transformações – e os traços de continuidade – na visão do governo de Stalin quanto ao tema.

O lado H do desejo: a “liberdade relativa” na Rússia Imperial

Segundo Kon (1995), as políticas soviéticas e pós-soviéticas em relação à homossexualidade podem ser divididas em cinco momentos. De 1917 a 1933, observou-se a descriminalização da sodomia na Rússia e a tolerância relativa aos homossexuais masculinos, embora a homossexualidade fosse oficialmente rotulada como uma doença. De 1934 a 1986, a sodomia foi recriminalizada, e a homossexualidade masculina foi combatida com repressão e discriminação. De 1987 a 1990, teve-se a abertura das discussões públicas sobre o status da homossexualidade a partir de um ponto de vista científico e humanitário. De 1990 a maio de 1993, homens e mulheres homossexuais tomaram a causa, resultando na politização maior da questão da homossexualidade na sociedade russa. A partir de junho de 1993, a homossexualidade masculina foi descriminalizada, e centros, publicações e organizações gays e lésbicos começaram a se desenvolver, apesar da permanência da discriminação social e da condenação de relações afetivas e sexuais entre pessoas do mesmo sexo. Porém, é preciso examinar com mais cuidado o primeiro momento em foco, tendo em vista que Kon parece incorrer em simplificações excessivas na caracterização do período que reforçou as condições de possibilidade para a exclusão dos homossexuais masculinos na Rússia,

além de marginalizar alguns dos fatores constitutivos dessas condições antes mesmo da Revolução Russa de 1917 e da criação da União Soviética em 1922.

A Rússia Medieval era aparentemente tolerante à homossexualidade masculina, e há inclusive evidência de amor homossexual na vida de santos no Principado de Kiev no século XI. Os atos homossexuais eram concebidos como pecados pela Igreja Ortodoxa, mas não havia restrições legais contra eles naquela época. Na Moscóvia dos séculos XVI e XVII, eram visíveis demonstrações de afeto homossexual entre homens de todas as classes. Apenas durante o reinado de Pedro, o Grande, no século XVIII, foram desenvolvidas as primeiras leis contra atos homossexuais na Rússia, mas em estatutos militares aplicados aos soldados. Posteriormente, o Código Penal incluiu o Artigo 995, que tornava o intercuro anal entre homens um ato criminoso que poderia ser punido com exílio e trabalhos forçados na Sibéria por até cinco anos. Contudo, alguns dos intelectuais mais relevantes do século XIX mantinham uma vida homossexual ou bissexual relativamente aberta, dentre os quais cabe citar o compositor Peter Tchaikovsky (MOSS, 1999, p.756-7).

Até que a repressão à homossexualidade masculina fosse levada ao extremo na metade da década de 1930 na União Soviética, a sexualidade era consideravelmente menos regulada na Rússia do que em outras partes da Europa. A fraqueza comparativa das ciências médicas no Império Russo e a relutância do Estado czarista em desdobrar recursos policiais para perseguir homossexuais masculinos permitiram uma maior liberdade para a exploração e o desenvolvimento de um escopo complexo e plural de identidades sexuais. Era possível observar uma relativa flexibilidade no período imperial, de forma que a emergência de “paisagens sexualizadas” nos centros urbanos e os rituais de contato e de socialização por meio de sinais e gestos facilitaram a criação de uma subcultura homossexual masculina no Império Russo (HEALEY, 2001, p.48). As maiores industrialização e urbanização do Estado no fim do século XIX contribuíram para o aparecimento dessa subcultura nas grandes cidades russas, principalmente nas saunas, onde práticas sexuais entre homens eram desenvolvidas e a prostituição tornou-se um componente integral das relações entre eles. Outros exploravam a privacidade da esfera doméstica para desenvolver relações emocionais e sexuais no contexto do que Healey (2001, p.30) chama de “poética da

homossexualidade”. A Rússia pré-revolucionária era, assim, caracterizada por uma atitude relativamente indulgente em relação às práticas sexuais entre homens.

Defendendo suas prerrogativas normativas, o Estado czarista não se mostrava receptivo ao discurso disciplinar desenvolvido pela burguesia e pelas sociedades liberais, de forma que a perseguição ativa de homossexuais não era uma prioridade para a política da Rússia czarista, ao contrário das suas contrapartes francesa e alemã, que empregavam técnicas de vigilância ativa contra homossexuais masculinos. As relações de patronagem e a aversão ao escândalo na elite russa combinaram-se para garantir que a sociedade preservasse a discrição e a conciliação nas questões relacionadas à homossexualidade masculina (HEALEY, 2001, p.93). Embora tivesse sido criada uma legislação proibindo a sodomia – entendida como intercurso anal entre homens e considerada uma ofensa pelo Código Penal czarista redigido em 1845 e reformado em 1885 (ENGELSTEIN, 1995, p.157) –, a homossexualidade masculina era pouco controlada e inclusive se tornava um tema social e literário cada vez mais relevante no início do século XX. Como destaca Engelstein (1995, p.156-157), não se deve conceber a era czarista como uma “época áurea” de total aceitação em relação aos homossexuais masculinos. Mesmo que o controle fosse reduzido, a sodomia era oficialmente punida com a perda de direitos civis e servidão penal de quatro a cinco anos, e aqueles culpados de sodomia que eram cristãos eram sujeitos a punições religiosas pelas autoridades eclesiásticas. O Artigo 996 do Código Penal ampliou a pena para perda de direitos e exílio em campos de trabalho forçado de nove a doze anos se o ato fosse acompanhado de violência ou realizado contra menores de idade ou deficientes mentais (ENGELSTEIN, 1995, p.157).

Em 1880, a revisão do Código Penal foi necessária em face da progressiva incorporação de princípios legais mais modernos desde a liberação dos servos por Alexandre II e as reformas judiciais de 1864. Permeado pelas intenções modernizantes do comitê responsável por sua revisão, o novo Código foi aprovado oficialmente em 1903, mas não na sua totalidade. Ele removiu algumas antigas medidas com relação às ofensas sexuais. As penalidades religiosas no caso dos sodomitas cristãos, por exemplo, foram removidas, mas, nos outros aspectos, o texto preservava os parâmetros do Código de 1845. Ele não eliminou o estatuto contra o intercurso anal feito consensualmente entre homens adultos, apesar de objeções de que tal ato feria os direitos de ninguém e,

por isso, não deveria ser considerado crime. A punição foi reduzida para três meses de detenção. Ainda assim, a relativa negligência com relação à sodomia nas cortes revelava mais a ineficiência do sistema legal do que uma tolerância real à homossexualidade masculina (ENGELSTEIN, 1995, p.159-60).

O tempo e o espaço do medo sob a bandeira escarlate: o início do governo bolchevique e a “geografia da perversão”

Os marxistas acreditavam que a “perversão sexual” era o reino de degenerados aristocratas e pequeno-burgueses. Eles condenavam a literatura sexualmente explícita produzida após 1905 – e liberada pelo relaxamento da censura – como um reflexo da torpeza da burguesia, produto do desenvolvimento cultural e social do Ocidente que contaminara a sociedade russa (ENGELSTEIN, 1995, p.160). Além disso, a erosão da autonomia nas saunas sob a administração bolchevique forçou os homens a buscarem o contato sexual com outros homens em novos locais. Na discussão acerca da descriminalização da sodomia na Rússia, os bolcheviques decidiram eliminar a proibição de atos de homossexualidade masculina, algo que já tinha sido discutido em círculos influentes antes da revolução. Apesar do desconforto com a homossexualidade masculina, os líderes bolcheviques descriminalizaram a sodomia entre adultos no Código Penal da República Russa em 1922 como forma de dismantelar os impedimentos religiosos da época czarista e os obstáculos burgueses à livre expressão do amor sexual e romântico, enquanto a legislação moralizante na Alemanha e na Inglaterra continuava a criar obstáculos às vidas de homens homossexuais (HEALEY, 2002, p.353-4). O Código representava uma ruptura com a justiça da época czarista, mas especialistas como Engelstein (1995, p.165) vêem que o documento resultou mais do desejo dos legisladores soviéticos de reduzir a transgressão sexual à dimensão essencial, de forma que seu minimalismo refletia o desejo de limitar o número de crimes em todas as categorias específicas. As questões sexuais foram cobertas por apenas seis artigos, que penalizavam a transmissão consciente de doenças venéreas, as relações sexuais com menores, a corrupção sexual de crianças, o estupro, a compulsão da mulher a uma posição de dependência a fim de fazê-la realizar intercurso sexual contra a própria vontade e o recrutamento de mulheres para a prostituição. Contudo, a

descriminalização da sodomia na Rússia não necessariamente significava que a homossexualidade masculina deixara de ser vulnerável à perseguição.

É importante destacar o impacto negativo das políticas econômicas soviéticas sobre a subcultura homossexual masculina, pois encorajaram muitos homens a considerar favores sexuais como uma moeda de troca numa economia de permanente escassez. A deterioração da qualidade de vida dos homens nessa subcultura foi rápida depois da revolução e permaneceu mesmo depois da revitalização econômica soviética durante a era da Nova Política Econômica (1921-1929) (HEALEY, 2002, p. 366-8). Aleksandra Kollontai, comissária de Assistência Social no governo soviético e primeira mulher a ocupar um cargo de tal relevância, defendia a abolição de restrições sobre a autonomia sexual e o desenvolvimento de relações autênticas baseadas na igualdade após a eliminação da propriedade privada e do Estado que a apoiava. Porém, na sua visão, tais relações seriam desenvolvidas num estágio mais avançado da revolução, e Kollontai não falava explicitamente em favor da emancipação homossexual masculina, mas das mulheres como estudantes, trabalhadoras e mães (ENGELSTEIN, 1995, p.156).

O governo sob a Nova Política Econômica mostrou-se preparado para instrumentalizar a questão do “desvio sexual” a fim de desacreditar instituições como a Igreja Ortodoxa com a qual competia, ampliando as acusações de pederastia nessa instituição e fortalecendo as bases da campanha estatal contra a religião. A “pederastia” no clero ortodoxo era denunciada como um traço típico da cultura religiosa, e perseguidores oficiais buscavam disseminar a oposição pública à sedução de adolescentes recrutados pelo mundo homossexual “depravado” dos mosteiros e dos seminários (HEALEY, 2002, p.356). Fora do coração da União Soviética, os bolcheviques interpretavam a presença da homossexualidade masculina nas culturas transcaucasianas e centroasiáticas como uma “evidência de seu atraso”, que seria eventualmente erradicada com o socialismo (HEALEY, 2001, p.127). A “missão civilizadora” soviética nas regiões islâmicas renovava o hábito imperial de ver a sodomia como endêmica àquelas sociedades. A culpa da homossexualidade masculina naqueles locais, na visão de líderes soviéticos, vinha do isolamento e da separação social das mulheres e da criação das instituições homosociais como as casas de chá centroasiáticas, concebidas por diversos russos como “templos de criminalidade”. A sodomia foi criminalizada nas repúblicas do Azerbaijão em 1923, no Uzbequistão em

1926 e no Turcomenistão em 1927. Numa perspectiva geral, as percepções bolcheviques nesse momento foram articuladas levando em conta da diversidade do espaço que controlavam e eram governadas pela sua determinação em impor a condição do que entendiam como “modernidade” a quem o habitava (HEALEY, 2002, p.357).

A Rússia desenvolvia suas próprias tradições concebendo a homossexualidade masculina como um problema que ocorria no seu exterior, no caso as demais repúblicas soviéticas. A preservação da integridade soberana russa foi possível a partir do estabelecimento de hierarquias em circunstâncias espaço-temporalmente específicas. Nessas hierarquias, o “sujeito russo” colocava-se como centro interpretativo soberano, uma "realidade maior e privilegiada" ou uma "presença não problematizada", e o "Outro" – no caso, as demais repúblicas soviéticas e, como veremos a seguir, o Ocidente – é concebido em referência a tal centro, compreendido como uma negação dessa identidade e objetificado em um processo de produção do exterior pelo sujeito (WALKER, 2005, p.4-6). A reprodução dessas fronteiras é, nessa visão, um discurso político, que, por meio do estabelecimento de separações artificiais, impôs obstáculos entre a identidade e a diferença e serviu como um mecanismo de promoção de uma lógica totalizante, fixando referenciais e criando espaços políticos diferenciados ao recorrer à ontologia que separa Eu e Outro (WALKER, 1993; 2005). Esse paradigma disciplinou a ambiguidade e a contingência da história ao diferenciar, hierarquizar e normalizar o local em que opera e conceber a diferença como objetificada e alvo de uma ação disciplinadora por parte da identidade dominante.

Além das estratégias espaciais de segmentação, as estratégias temporais de emprego das noções de desenvolvimento e modernização cristalizam a diferença como "atraso" e evidenciam a repulsa ao reconhecimento de oportunidades de tratamento da diferença como recurso potencial, sendo inclusive negado a ela um status ontológico independente. Além de se naturalizarem as delimitações espaciais de dentro / fora, essencializa-se também a seqüência de tradição / modernidade, que espacializa o tempo e situa a diferença ao longo do espaço em "estágios de desenvolvimento" (BLANEY; INAYATULLAH, 2004, p.93-125). O território multiétnico da União Soviética englobava vários povos, sendo que alguns eram concebidos como “civilizados” e outros como pouco menos que “civilizados” em relação aos russos. Os “grandes russos” colocavam-se no topo da hierarquia étnica da civilização, e a Rússia, vista como

“jovem”, era concebida como relativamente “intocada” pela diversidade sexual. A pureza do camponês russo – que também incorporava simplicidade, ingenuidade e fecundidade para oferecer soldados ao Estado – sustentava esse mito de “inocência sexual”, de forma que tais camponeses eram vistos como “naturalmente saudáveis” e livres da “artificialidade” da diversidade sexual. Nesse sentido, os culpados pela “sodomia” e pela “pederastia” estavam localizados tanto no Ocidente como no Oriente. No “Oriente interno”, os homens “primitivos” das regiões de tradição islâmica do Cáucaso e da Ásia Central eram “vítimas” da homossexualidade não como resultado de alguma desordem biológica, mas de um “vício” universal produzido por condições sociais “atrasadas” que se viam em bazares persas, saunas e restaurantes em centros comerciais na Armênia, na Geórgia e no Azerbaijão, por exemplo, os quais abrigavam a pederastia pelo prazer e pelo dinheiro. Assim, a “civilização” e a educação poderiam erradicar esse problema, e o estabelecimento de leis contra a prostituição masculina, o assédio sexual de homens e a sodomia voluntária ou coagida auxiliariam nesse processo (HEALEY, 2003, p.1-3). Tal resposta hierarquizante e disciplinadora restringe o reconhecimento dos Outros internos e a apreciação do Eu como parte do Outro além das fronteiras (BLANEY; INAYATULLAH, 2004, p.93-100).

Essa resposta oferecida à diferença domesticamente transbordou para seu tratamento no nível internacional. No processo dinâmico de relações interculturais, configurou-se tal diferença como uma ameaça constante interdita nas fronteiras, enfrentada militarmente ou colonizada (BLANEY; INAYATULLAH, 2004, p.93-125). A defesa das fronteiras externas da União Soviética visava, assim, a preservar a diferença fora dos limites estatais. A homossexualidade masculina também era alocada pelos russos no Ocidente. A Europa Ocidental burguesa era vista como uma fonte das “doenças” da civilização como as “perversões sexuais”. Casos de homens afeminados eram concebidos como desvios da masculinidade-padrão que estavam presentes na Alemanha, na Áustria e na França, mas raramente na própria Rússia. Como as “perversões sexuais” eram vistas como elementos importados daqueles Estados ocidentais – nos quais a “ameaça” surgira e onde também era combatida, mas de forma muito ineficiente, apesar de tais Estados contarem com mecanismos repressores à homossexualidade masculina mais desenvolvidos do que na Rússia pré-revolucionária – , elas poderiam “infectar” os russos num contexto de expansão da vida urbana, no qual

cidadãos russos mais ocidentalizados estariam mais propícios ao risco de adquirir a “doença da homossexualidade”. A homossexualidade ainda era descriminalizada na Rússia, mas nem por isso era plenamente aceita. Assim, a Rússia deveria se adaptar a uma “geografia da perversão” (BLEYS, 1995), de forma que sua missão civilizadora conceberia o “Oriente interno” como um local onde a “modernização” comunista transformaria até mesmo as práticas sexuais dos povos “atrasados” do Cáucaso e da Ásia Central e seu governo controlaria as influências negativas de uma Europa Ocidental “neurastênica” e “depravada” (HEALEY, 2003, p.1-3).

Naquele contexto, muitos indivíduos que tinham orientação homossexual até conseguiam experimentar tolerância na Rússia – não necessariamente aceitação –, em especial quando conduziam funções valorizadas politicamente e demonstravam a devoção ao dever leninista e a rejeição do prazer por ele mesmo. G.V. Chicherin, comissário do povo para Assuntos Estrangeiros de 1918 a 1930, era um bolchevique homossexual cuja formação aristocrática oferecia ao regime uma face respeitável nos anos em que o país era visto como um pária na diplomacia européia. Contudo, Chicherin nunca teve peso político elevado, e sua influência declinou com a chegada de Stalin ao poder (HEALEY, 2002, p.358). Lênin gradativamente defendia uma construção racional e científica da ordem sexual na própria Rússia, tendo em vista o objetivo de canalizar energias sexuais em esforços saudáveis para a consolidação do poder do partido. Na visão dele, intelectuais no restante da Europa como Sigmund Freud desenvolviam “teorias sexuais” primordialmente hipotéticas em face da necessidade pessoal de justificar “anomalias pessoais” num “repulsivo” respeito mascarado à moralidade burguesa. Tais abordagens desviavam a atenção da causa da revolução e não teriam lugar num proletariado consciente e combativo. O prazer era concebido como um perigo que levaria o país de volta ao capitalismo, não como uma força transformacional que poderia ser usada para a causa revolucionária. Gradativamente, Lênin buscou confiar a questão da sexualidade à ciência e ao conselho de homens comunistas (HEALEY, 2002, p.354).

Após a descriminalização da sodomia, abriu-se um “vácuo discursivo” (HEALEY, 2001, p.127) em face da falta de uma linha partidária mais complexa para lidar com o tema da homossexualidade masculina dentro da própria Rússia. Em face disso, foi notória a relação crescente entre o regime bolchevique e as ciências médicas e

sociais que buscavam identificar, categorizar e analisar o fenômeno do “amor entre pessoas do mesmo sexo” entre o início da Revolução Russa e o início da era stalinista. A comunidade científica gozou de um relativo privilégio na consideração da homossexualidade masculina, num momento em que o silêncio do Código Penal sobre relações homoeróticas entre homens oferecia oportunidades para que a medicina atuasse numa área antes dominada pelas práticas policiais. Por exemplo, endocrinologistas buscavam gerar uma etiologia hormonal do desejo pelo mesmo sexo e ofereciam um caminho para que psiquiatras contribuíssem para as “ambições revolucionárias de controlar a natureza”. Psiquiatras como V. M. Bekhterev – que fora um representante do establishment médico imperial e já tratara do “problema da homossexualidade” na carreira pré-revolucionária (ENGELSTEIN, 1995, p.167) – defendiam que o sexo homossexual era “anormal” e dividiam os homossexuais em categorias: aqueles cujo desejo pelo mesmo sexo representava um “desvio curável” e aqueles cujos desejos tinham sido enraizados e eram patológicos. Gradativamente, desvios de todos os tipos tornavam-se responsáveis por quaisquer ações que entravam em conflito com os valores do regime (HEALEY, 2001, p.140-8). Elementos que eram concebidos como contrarrevolucionários não podiam ter acesso à “cura” para seu desejo por pessoas do mesmo sexo, ao passo que vários psiquiatras soviéticos que tinham contato com pacientes homossexuais “problemáticos”, mas “honestos” e “trabalhadores”, indicavam que tais indivíduos precisavam de ajuda (HEALEY, 2002, p.358).

Gradativamente, a tentativa de “limpar” o corpo social da União Soviética era parte de uma preocupação maior com a saúde coletiva em termos ideológicos e morais, que levaram a campanhas contra criminosos, prostitutas, alcoólatras e desabrigados. A linguagem dessas campanhas era formulada em termos de profilaxias biossociais destinadas a combater a disseminação de idéias e comportamentos que seriam considerados perniciosos ao bem-estar do Estado e da sociedade. Grande parte dos receios se concentrou no Exército, em que o Conselho de Médicos Especialistas concordava com a posição dos psiquiatras de que a “infecção mental entre homens” levava a conseqüências indesejáveis para o recrutamento militar e de que a sociabilidade homossexual ameaçava a higiene mental e sexual (HEALEY, 2001, p.167 e 187). Apesar de estender a assistência médica e o consentimento político aos homossexuais

“leais e trabalhadores”, o governo soviético não oferecia maiores possibilidades de expressão do desejo ou da solidariedade homossexual (HEALEY, 2002, p.359).

Nesse sentido, é possível perceber que, no caso soviético no momento em foco, a mobilização de múltiplos modos de governança cultural – como a própria medicina – como complementos de monopólios coercitivos é compreendida como um processo histórico de hierarquização entre identidade e diferença. Além disso, o conceito de poder sobre o indivíduo envolve uma dimensão expansionista e militante, de forma que o Estado, visando a proteger sua população, gradualmente percebia a necessidade de conter ameaças não só internas, mas externas (SHAPIRO, 2004, p.177-82). No caso soviético, a tarefa de “modernização comunista” liderada pela Rússia gradativamente deveria se expandir sobre o “Oriente interno” nas demais repúblicas soviéticas a fim de modificar as práticas sexuais dos povos “atrasados” do Cáucaso e da Ásia Central, mas também evitar que a “devassidão” homossexual do modelo de civilização criado na Europa Ocidental burguesa afetasse a Rússia (HEALEY, 2003, p.1-3). As delimitações estatais não são dadas ou estagnadas, mas artifícios flexíveis que preenchem uma ambição reguladora. Em seu processo de expansão, a soberania russa envolvia não apenas uma militarização expansionista e uma biopolítica de vigilância da diferença também localizada nas demais repúblicas que compunham a União Soviética, mas o apoio a múltiplos gêneros de expressão que poderiam ser mobilizados a fim de garantir as práticas que reforçavam seu poder e inibir aquelas que apontam na direção contrária (SHAPIRO, 2004, p.177-82).

Evidencia-se, assim, a ambivalência das posições bolcheviques com relação à homossexualidade masculina. Era clara uma intenção modernizadora baseada em princípios seculares, que foi responsável pela descriminalização da sodomia na Rússia e que emergia da determinação revolucionária de banir a hipocrisia burguesa e a moralidade religiosa quanto à questão sexual e do desejo de aplicar a racionalidade e a ciência a áreas ainda mais amplas da experiência humana. O regime soviético não tinha uma política articulada sobre a homossexualidade masculina, mas um resultado do acúmulo de medidas e decisões separadas tomadas por juristas, legisladores, médicos e cientistas. Porém, os desenvolvimentos posteriores desse regime revelaram-se negativos para aqueles que viam somente ganhos no experimento soviético para os homossexuais masculinos. A suspeita com que os bolcheviques e a intelligentsia russa viam o prazer

aliara-se ao estreitamento da esfera privada que acomodou as práticas homossexuais antes de 1917. Além disso, embora a atenção das autoridades soviéticas no início da década de 1920 em relação à homossexualidade masculina ainda fosse pequena, tais lideranças perseguiram intensamente a prostituição heterossexual feminina, que ocupava os mesmos espaços que diversos homossexuais masculinos nos centros urbanos. As prostitutas deveriam ser sujeitas a iniciativas de inserção de valores proletários, mas essa perspectiva de maior auxílio do Estado às “anomalias sociais” não resistiu ao Primeiro Plano Quinquenal, que concentrou esforços na supressão da propriedade individual e no aumento da produção. A “limpeza social” era cada vez mais uma extensão violenta da parte supostamente racional da engenharia social e produziu um conjunto de “identidades indesejáveis” baseadas em desvios ao “modelo econômico”. As identidades relacionadas à subcultura homossexual masculina eram gradativamente ligadas pelo governo soviético a mercados sexuais clandestinos (HEALEY, 2002, p.366-7).

O lado H do medo: Stalin e a contenção das ameaças externas e internas

O governo de Stalin após a queda do “capitalismo controlado” da Nova Política Econômica representou um ponto de mudança quanto à legislação acerca dos homossexuais masculinos (ENGELSTEIN, 1995, p.155-60). Para muitos líderes soviéticos, a transformação da economia soviética de um sistema misto de mercado para uma economia declaradamente socialista não trazia uma razão óbvia para que tal processo viesse acompanhado de uma “homofobia oficial”. O primeiro Plano Quinquenal incorporou estratégias de engenharia social que conduziram à expansão da força de trabalho urbana às custas daquelas consideradas “anomalias sociais”, habitantes das cidades que conduziam “atividades indesejáveis”. Eles seriam conduzidos a uma rede de colônias agrícolas onde aprenderiam os valores socialistas e seriam canalizados em atividades econômicas nas quais aumentara a demanda por trabalhadores. Embora os homossexuais masculinos ainda não fossem definidos como anomalias tais quais prostitutas, mendigos e alcoólatras, a intolerância com as “anomalias sociais” cresceu, e estratégias mais leves foram abandonadas em face da crise social nas cidades soviéticas após o primeiro Plano Quinquenal. Milhares de camponeses iam para as cidades a fim

de escapar da coletivização tornando-se proletários, e as condições de moradia e de alimentação caíram substancialmente (HEALEY, 2002, p.359-61).

Como apontam Blaney & Inayatullah (2004, p.21-8; 32-45), a diferença é entendida no processo de construção dos Estados como elemento desestabilizador da harmonia interna. Por isso, tenta-se gerenciá-la com hierarquia, erradicação, assimilação ou expulsão numa "cruzada interna" pela unidade da comunidade política estatal com o ataque a forças não-conformadas à autoridade estatal. No caso do governo de Stalin, a necessidade de conter as "anomalias sociais" ficou ainda mais visível quando Genrikh Iagoda passou a liderar o Comissariado do Povo para Assuntos Internos (1934-1936). As discussões sobre essas "anomalias" começaram a se voltar para os homossexuais masculinos em face da exploração, pela subcultura homossexual masculina, dos espaços públicos, que se passaram a ser alvos de maior escrutínio. Muitos dos locais utilizados por homens buscando sexo com outros eram também centros de prostituição heterossexual.

Ademais, a política secreta e política do Partido Comunista soviético ligava gradativamente a homossexualidade masculina à espionagem e à contrarrevolução, e sua perseguição tornou-se parte da campanha contra elementos antissoviéticos em geral. Tal "virada antihomossexual" dera-se em resposta à suposta descoberta de redes de espionagem lideradas por nazistas alemães infiltrados em círculos homossexuais em Moscou, Leningrado e outras cidades soviéticas. Iagoda informou Stalin de que a política secreta prendera 130 homens supostamente ligados a grupos de "pederastas" cujo propósito seria construir células de espionagem nazista. Visando a uma punição exemplar, Stalin ordenou a elaboração de uma legislação contra a sodomia e foi apoiado por membros do Politburo como Lazar Kaganovich e Viacheslav Molotov (HEALEY, 2002, p.349, 361-2). Pouca ou nenhuma base para a tolerância à atividade "antissocial" parecia existir diante da imposição stalinista de uma "tirania homofóbica" (HEALEY, 2001, p.366-8; 2002, p.350).

Na linha sugerida por Campbell (1997, p.68-71), Stalin construía uma "política externa" – com iniciais minúsculas –, que se refere a uma performance política produtora de fronteiras, ou seja, a uma prática política que tornava "externos" certos eventos e atores, não apenas situados em oposição a uma entidade social que é concebida como pré-dada, mas construídos a partir de práticas que também constituem

o doméstico. No caso em foco, essa performance tornava a homossexualidade masculina “externa”, concebida como uma disfunção ou uma anomalia que acontecia em outros lugares. Ela funcionava, assim, como parte de um processo múltiplo que disciplinava a subjetividade ao inserir o homem em uma organização espaço-temporal de dentro e fora, que localizava os “perigos” – no caso em questão, a homossexualidade masculina – em termos de ameaças que emergiam de outras sociedades e cristalizava ideias que marginalizavam e excluíaam o Outro. Tinha, assim, uma função interpretativa e política particular: a preservação da integridade do Eu e o seu autoconhecimento na relação com seu próprio entendimento do que a objetividade deve ser, no caso reforçando a heterossexualidade como um aspecto supostamente natural da sociedade soviética e a homossexualidade masculina entendida como uma anomalia inerente aos Outros. Tal tratamento depreciativo da diferença, segundo a crítica de Campbell (1997), viabiliza a resolução de dilemas e contradições no enfrentamento de novas ameaças e a oferta de justificativas para a ação disciplinadora do Outro tanto externo – a rotulação dos nazistas como homossexuais e disfuncionais – como interno – os homossexuais masculinos soviéticos que deveriam ser eliminados a fim de destruir focos de espionagem nazista na União Soviética. A "Política Externa" – com iniciais maiúsculas – da União Soviética em relação à Alemanha nazista tinha base no Estado soviético e operava para reproduzir a constituição da identidade possível pela "política externa" e conter os desafios à sua identidade (CAMPBELL, 1997, p.68-71).

Na dimensão doméstica soviética, a recriminalização da sodomia na Rússia em 1934 colocava-se no contexto dos esforços do Estado na direção da eliminação de todas as subculturas percebidas como antitéticas aos objetivos da era Stalin (HEALEY, 2001). Como observa Engelstein (1995, p.169), o Comitê Executivo Central do Partido Comunista já inserira em dezembro de 1933 um estatuto penalizando as relações homossexuais consensuais entre homens. Em abril de 1934, o estatuto da sodomia previra a reclusão de três a cinco anos de qualquer homem que realizasse intercurso anal com outro homem consensualmente. O uso da força ou o abuso da posição de dependente do parceiro ampliava a pena para cinco a oito anos de confinamento (ENGELSTEIN, 1995, p.169). Apesar da preocupação inicial relacionada à espionagem nazista, poucas relações posteriores foram feitas da homossexualidade masculina com essa atividade, embora a nova lei tivesse sido apresentada para os comunistas

estrangeiros como uma medida para impedir a infiltração dos fascistas. O texto proposto por Iagoda para tal estatuto revelava uma preocupação mais doméstica que internacional e destacava que a sodomia “para pagamento, como profissão ou em público” deveria ter penalidades elevadas. Posteriormente, tais referências à sodomia paga, profissional e pública foram removidas a fim de limitar especulações internas e externas sobre sexo público entre homens e a prostituição masculina na União Soviética. A polícia política do governo de Stalin via o uso, por homens homossexuais, do espaço público das grandes cidades russas como análogo à presença indesejável de prostitutas e às atividades econômicas associadas ao comércio sexual (HEALEY, 2002, p.362-3).

O Artigo 154 do Código Penal russo – depois alterado para 121 – punia os atos sexuais entre homens e foi seguido por prisões e perseguições no ápice do terror stalinista (MOSS, 1999, p.756-7). A retórica primordial adotada pelo regime de Stalin e seus seguidores com relação à homossexualidade masculina associava-a à perversão. Em 1934, o escritor Maximo Gorki, grande apoiador de Stalin, referia-se à homossexualidade como uma forma de “sujeira burguesa” ligada à emergência do fascismo na Alemanha, que teria um efeito corruptor sobre a juventude numa terra em que o proletariado governava “corajosamente” e “de forma bem sucedida”. Na sua visão, se os homossexuais fossem eliminados, o fascismo desapareceria. O comissário de Justiça Nikolai Krylenko defendera que a homossexualidade era um resquício do “passado capitalista”, pois, naquela nova circunstância, as classes trabalhadoras acreditavam em “relações normais” entre os sexos e estavam construindo a sociedade com base em “princípios saudáveis”, de forma que nela não haveria espaço para “cavalheiros afetados”, remanescentes das classes exploradoras. Na sua visão, tais pessoas que se articulavam em lugares secretos tentavam desestabilizar as novas relações sociais que o Estado soviético estava buscando criar entre homens e mulheres da classe trabalhadora (ENGELSTEIN, 1995, p.170-2).

Krylenko defendia que a lei funcionava como um “instrumento de guerra” contra os novos inimigos agressivos da classe que tentassem desestabilizar a ordem social e como um meio de “reconstruir cidadãos” e a vida social. “Hábitos sexuais” como os conduzidos por homens homossexuais sinalizavam as intenções “antissociais” de seus perpetradores, como a contrarrevolução. Enquanto a Grande Enciclopédia Soviética de 1930 associava a homossexualidade às práticas cruéis e irracionais da burguesia, a

segunda edição denunciava a homossexualidade como uma característica da sociedade capitalista que não tinha sido penalizada e que, de acordo com “os padrões saudáveis da moralidade soviética”, deveria ser considerada “vergonhosa” e “criminosa” (ENGELSTEIN, 1995, p.170-2). A campanha antihomossexual na imprensa no início da década de 1930 durou pouco, cedendo espaço ao silêncio na metade da década. A “conspiração do silêncio” abarcou inclusive assuntos acadêmicos, como a omissão de estudos e discussões sobre cultos fálicos e a pederastia na Grécia Antiga. Tais decisões intensificaram a perseguição aos homossexuais masculinos na Rússia soviética, que não apenas temiam a chantagem, mas eram tolhidos na capacidade de desenvolver sua autoconsciência e sua identidade (KON, 1995). Vê-se, assim, que, como o Estado soviético não era "natural" justamente porque não há uma fundação "natural" da soberania, políticas como a perseguição aos homossexuais permitiam "escrever o Estado" (WEBER, 1995) soviético, criando uma prática que legitimava o poder e a soberania e consolidava ideias que segregavam a diferença presente dentro e fora dele. Shapiro (2004) permite corroborar tal visão, demonstrando que a soberania não é um conceito estável por não possuir uma significação ontológica preestabelecida: o Estado é uma construção de práticas simbólicas, ideacionais e discursivas. Sua autoridade mostra-se interpretativa e performática, de forma que "atua" visando à preservação de seu status ontológico e prático. Como sinaliza Doty (1993), o poder – no caso em foco, o do Estado soviético – operava constituindo modos particulares de subjetividade e disposições interpretativas, construindo socialmente a alteridade como marginal num discurso de poder historicamente situado.

A “virada stalinista” trouxe políticas mais repressivas em relação a diversos aspectos da vida íntima e ainda menos respeito pela privacidade, sob a crença de que a “disciplina comunista” substituiria os vestígios da “psicologia capitalista” nas classes trabalhadoras (ENGELSTEIN, 1995, p.169-72). Como aponta Shapiro (2004, p.XI-XVII), o poder implicado nos sistemas de conhecimento compõe novos objetos discursivos e locações privilegiadas a partir das quais é possível a expressão legítima e inteligível, sendo que tal poder estende-se inclusive ao corpo do indivíduo, investido por relações de dominação, como se observa no caso soviético durante a “virada stalinista”. Articulam-se, assim, projetos silenciadores de múltiplas vozes numa política totalizante, forjadas por um sistema supostamente único de significado. Tal política

agressiva visava a conter possíveis vulnerabilidades e a transitoriedade da supremacia do regime e eliminar contramovimentos que introduzissem perspectivas de mudança. As linhas divisórias que conduziam à dominação e ao absolutismo moral na rejeição do Outro eram traçadas para a proteção em relação à insegurança motivada pela existência da diferença, em particular o desejo que ela poderia provocar numa sociedade cujas lideranças naturalizavam a heterossexualidade e condenavam o prazer e a atração em relação ao Outro. A repressão stalinista procurava eliminar momentos de cumplicidade e intimidade com a diferença localizada dentro da comunidade sociopolítica, na qual a insegurança, a dúvida e o temor em relação à diferença que opera fora das regras de engajamento estipuladas configuravam-se como desafios ao poder e à autoridade de lideranças estatais sobre os indivíduos. Operavam, assim, noções cristalizadoras de política, que pressupunham a negação do Outro interior, a marginalização do discurso do Outro e a perpetuação de uma concepção autorreferencial do exercício do poder nos âmbitos tanto doméstico como internacional (DARBY, 1998, p.55-6, 71-3, 220-34).

As perseguições sob o estatuto antissodomita permaneceram ao longo do período pós-stalinista, pois, como no Gulag – sistema de campos de trabalhos forçados para criminosos e presos políticos da União Soviética e símbolo da repressão stalinista – o sexo homossexual servia como meio de conforto e como moeda corrente, os medos de que tais “perversões” (HEALEY, 2001, p.239) trazidas por aqueles libertados desses campos pós-1956 para a sociedade soviética fortaleciam a prática de vigilância sobre homossexuais masculinos. Durante o período stalinista, a União Soviética definiu-se como o país com a maior população de homens encarcerados no mundo e, dada a importância da cultura prisional para a cultura soviética como um todo, a homossexualidade masculina na prisão teve um papel importante na formação da cultura gay soviética. Nas prisões soviéticas, os homens chamados “degradados” deveriam suprir as necessidades sexuais dos demais. Se por um lado eles estavam numa posição inferior na hierarquia social, eles eram, algumas vezes, protegidos por seus amantes. Não apenas os homens presos com base no Artigo 121, mas quaisquer prisioneiros poderiam ser “degradados” pela violência sexual ritualizada por motivos que iam da perda em jogos de cartas à beleza que os tornava objetos sexuais atraentes (MOSS, 1999, p.757). Porém, não se pode perder de vista que alguns elementos que constituem a cultura gay soviética não necessariamente remetem às motivações

ideológicas do governo comunista, mas a questões práticas que emergiam do desenvolvimento do próprio regime na União Soviética. A difusão de práticas homossexuais violentas era viabilizada pela disseminação de uma imensa teia de campos de concentração, nos quais a maioria da população era masculina. Definiram-se, assim, as condições de possibilidade para a construção de parâmetros severos de dominação e submissão sexual entre tais homens, alimentando a violência que marcou o tratamento dos homossexuais masculinos na sociedade em questão.

As múltiplas identidades associáveis aos indivíduos presos pelo sistema – “antigo burguês”, “desertor da classe”, “trotskista”, por exemplo – tornam difícil estabelecer exatamente o número preciso de vítimas do estatuto antissodomia, que vigorou na Rússia até abril de 1993 (HEALEY, 2002, p.363-4). De qualquer forma, o Artigo 121 foi usado ao longo de todo o período soviético a fim de estender as sentenças prisionais e de controlar dissidentes, dentre os quais cabe citar o cineasta Sergei Paradjanov e o poeta Gennady Trifonov. A ameaça de perseguição também foi usada para chantagear homossexuais e obrigá-los a informar a polícia e a KGB (MOSS, 1999, p.757). Porém, a sobrevivência de uma subcultura homossexual masculina em Moscou durante o ápice do Terror desafia as suposições de que o regime totalitário stalinista fora capaz de preservar o controle total sobre a população soviética na metade da década de 1930 e de que homens homossexuais foram vítimas de uma suposta política extraordinariamente eficiente de policiamento pelo governo totalitário de Stalin (HEALEY, 2001, p.366-8). Locais alternativos de enunciação são contestadores da “produção estatal” e revelam que o Estado não é homogêneo ou fundacional e que as segmentações internas que o fortalecem são instáveis. Nesse sentido, a permanência da subcultura homossexual masculina demonstrava como o controle dos Estados sobre espaços e corpos foi gradualmente problematizado, e sua autoridade mostrava-se interpretativa e performática, de forma que eles precisavam “atuar” visando à preservação de seu status ontológico e prático. É visível que os aspectos coercitivos e econômicos de controle estatal foram complementados pelo gerenciamento de disposições e significados dos corpos dos cidadãos; contudo, as práticas materiais e interpretativas que sustentam metafisicamente tais Estados puderam ser desafiadas, tendo em vista que eles podem ser concebidos como processos historicamente específicos, os quais garantem sua permanência simbólica a partir de práticas

institucionalizadas. A arbitrariedade na busca de fundações espaçotemporais para esse Estado torna-se evidente na instabilidade do processo de sua construção, tendo em vista que subculturas – como a homossexual masculina no caso soviético – podem revelar a incompletude da integração nacional pela "máquina de captura" estatal (SHAPIRO, 2004, p.XI-XVII). Homens que buscavam sexo com outros homens continuaram a confiar nas técnicas de encobrimento e de “sociabilidade inocente” para mascarar seus propósitos em relação ao sistema dominante de gênero. Essa mistura de técnicas era de difícil policiamento e monitoramento. As relações criadas entre esses homens ultrapassavam as solidariedades ao partido e as diferenças em nível de educação, ocupação, status social e idade (HEALEY, 2002, p.365-6).

Considerações finais

O propósito deste artigo foi examinar criticamente a posição do governo soviético com relação à homossexualidade masculina de 1917 a 1934, desestabilizando a idéia tradicionalmente difundida de sua suposta benevolência com relação ao tema no período em questão. A descriminalização da sodomia na Rússia soviética no pós-Revolução não significou o fim da perseguição à homossexualidade masculina. Ao contrário, o mito de que a Rússia era uma nação “inocente” acerca da homossexualidade masculina paulatinamente contribuíra para a constituição de uma imagem de heterossexualidade natural e pré-dada da sociedade soviética. Assim, a homossexualidade masculina – concebida como uma disfunção, uma anomalia por uma política que tornava os desafios à identidade como elementos “externos” – era paulatinamente relegada à Europa Ocidental – que transmitia “as doenças da civilização” – e ao Leste “exótico”, no qual a homossexualidade masculina era tida como fruto de seu “atraso”. A criminalização da homossexualidade masculina na Rússia na era stalinista influenciou a constituição da identidade da União Soviética como um Estado repressivo, mas a atuação do aparato homogeneizante estatal não foi totalmente bem sucedida, pois uma subcultura homossexual masculina continuou existindo na União Soviética mesmo diante do acirramento da repressão.

Mesmo após o fim dos mecanismos repressivos desenvolvidos no período em foco neste artigo, não se pode ignorar que a homofobia se mostre cada vez mais

presente na sociedade russa pós-soviética. É possível afirmar que, com a eliminação do aparato excessivamente disciplinador das práticas sexuais com a extinção da própria União Soviética, a sexualidade pôde ser expressa de forma mais ampla na sociedade russa, a qual não passou pelo gradualismo nessa abertura como o que as nações capitalistas da Europa Ocidental viveram após a consolidação da liberdade sexual desde a década de 1970. Porém, mesmo após a descriminalização do sexo consensual entre homens em 1993, Schluter (2002, p.240) argumenta que, enquanto o Ocidente parece apoiar a noção de que a comunidade gay na Rússia esteja se formando, os resultados na prática são bem variados, tendo em vista a permanência da intolerância na sociedade russa e a relutância de homossexuais russos – tanto masculinos como femininos – de se engajarem no ativismo diante das disputas internas entre as organizações existentes, da dependência dos recursos financeiros ocidentais e da falha na atração de uma quantidade significativa de membros. Porém, a deficiência maior parece ainda estar no fato de que muitos dos ativistas da primeira geração após o fim da União Soviética ainda acreditam que a luta devesse ser direcionada a partir de uma adoção acrítica dos valores e modelos ocidentais de engajamento, sem levar em conta as particularidades históricas que levaram a inúmeros obstáculos na expressão dos objetivos e dos desejos de muitos homossexuais masculinos na própria Rússia, bem como a própria heterogeneidade das múltiplas homossexualidades masculinas – e também femininas – que existem no país. O exame do período de 1917 a 1934, quando se consolidaram mecanismos de exclusão e de repressão dos homossexuais masculinos na Rússia e na União Soviética, faz-se necessário para um melhor entendimento daquelas particularidades.

THE COMRADE OF A NAMELESS LOVE: FEAR AND DESIRE IN THE SOVIET UNION (1917-1934)

Abstract: The aim of this paper is to propose a review of the most traditional explanations of the position of the Soviet government in relation to male homosexuality from 1917 to 1934. The central argument shows that the decriminalization of sodomy in the first years of the Russian Revolution did not mean that male homosexuality was no longer vulnerable to persecution. Gradually, the myth that Russia was an innocent nation about male homosexuality helped to build the image of heterosexuality as a universal and pure natural pattern in the social fabric. Male homosexuality was gradually relegated to Western Europe – seen as a reproducer of the "diseases of

civilization" – and the East, conceived as "exotic" and "backward". The criminalization of male homosexuality from Stalin's government helped to form the identity of the Soviet Union as a repressive state. However, the persistence of male homosexual subculture in the Soviet Union showed the incompleteness of the state-building apparatus.

Keywords: Soviet Union; homosexuality; state; identity.

Referências bibliográficas:

ADAM, B.D. **The rise of a gay and lesbian movement.** Boston: Twayne, 1987.

BLANEY, D. L.; INAYATULLAH, N. **International Relations and the Problem of Difference.** Nova York : Routledge, 2004.

BLEYS, R.C. **The geography of perversion: male-to-male behavior outside the West and the ethnographic imagination, 1750-1918.** Nova York: NYU Press, 1995.

CAMPBELL, D. Foreign policy and identity. In: _____. **Writing security: United States foreign policy and the politics of identity.** Revised edition. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997, p.53-72

DARBY, P. **The fiction of Imperialism: reading between International Relations and Postcolonialism.** Londres: Cassell, 1998.

DOTY, R. L. Foreign policy as social construction: a post-positivist analysis of U.S. counter-insurgency policy in the Philippines. **International Studies Quarterly**, v. 37, n.3, p.297-320, 1993.

ENGELSTEIN, L. Soviet policy towards male homosexuality: its origins and roots. In: HEKMA, G.; OOSTERHUIS, H.; STEAKLEY, J. (Ed.) **Gay Men and the Sexual History of the Political Left.** Binghamton, NY: Harrington Park Press, 1995, p.155-78.

HEALEY, D. **Homosexual desire in revolutionary Russia: the regulation of sexual and gender dissent.** Chicago, Londres: University of Chicago Press, 2001.

_____. Homosexual existence and existing socialism: new light on the repression of male homosexuality in Stalin's Russia. **GLQ: a Journal of Lesbian and Gay Studies**, v.8, n.4, p.349-78, 2002.

_____. What can we learn from the history of homosexuality in Russia? **History Compass**, v.1, p.1-6, 2003.

- KARLISNKY, S. Russia's Gay Literature and History (11th–20th Centuries). **Gay Sunshine**, v.29/30, p.1-7, 1976.
- _____. Gay life before the Soviets: revisionism revised. **Advocate**, v.1, abr. 1982.
- KON, I.S. **The sexual revolution in Russia. From the age of the czars to today**. Nova York: Free Press, 1995.
- LAURITSEN, J. THORSTAD, D. **The early homosexual rights movement (1864–1935)**. Nova York: Times Change, 1974.
- MOSS, K. Russia. In: HAGGERTY, G. (Ed.) **Gay histories and cultures: an encyclopedia**. Volume 2. Nova York: Routledge, 1999, p.755-7.
- NORTON, R. **The Myth of the Modern Homosexual: Queer History and the Search for Cultural Unity**. Londres: Cassell, 1997.
- SCHLUTER, D. P. **Gay life in the former USSR: fraternity without community**. Nova York: Routledge, 2002.
- SHAPIRO, M. **Methods and Nations: Cultural Governance and the Indigenous Subject**. Nova York : Routledge, 2004.
- WALKER, R.B.J. **Inside/outside: International Relations as political theory**. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- _____. The doubled outsides of the Modern International. **5th International Conference on Diversity in Organizations, Communities and Nations**. C.a.N. Fifth International Conference on Diversity in Organizations. Beijing, 2005.
- WEBER, C. **Simulating Sovereignty: intervention, the state and symbolic exchange**. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

ENTRE A CONVIVÊNCIA E A RETRIBUIÇÃO: TRABALHO E SUBORDINAÇÃO NOS SIGNIFICADOS SOCIAIS DA PRESTAÇÃO DE SERVIÇOS DOMÉSTICOS (CIDADE DO RIO DE JANEIRO, 1870-1900)⁹⁰

Flavia Fernandes de Souza⁹¹

Resumo: Este artigo busca recuperar alguns dos significados atribuídos pelos contemporâneos do final do século XIX às relações de trabalho estabelecidas entre patrões/senhores e empregados/escravos domésticos no mundo do trabalho na cidade do Rio de Janeiro. E ao mesmo tempo procura estabelecer um diálogo entre tais sentidos de época e os entendimentos formulados para esta questão por alguns historiadores que se dedicaram ao estudo do trabalho doméstico na história do Brasil no Oitocentos.

Palavras-chave: serviço doméstico; relações de trabalho e subordinações; cidade do Rio entre os anos 1870 e 1900.

No mundo do trabalho da cidade do Rio de Janeiro no final do século XIX o então chamado “serviço doméstico” parece ter ocupado um lugar de destaque. Nos recenseamentos realizados nos anos de 1870, 1872, 1890 e 1906 encontram-se registrados números significativos acerca deste setor do “mercado de trabalho” na cidade do Rio naquele período (LOBO, 1978; HAHNER, 1993; DAMAZIO, 1996).⁹²

⁹⁰ Este texto reúne algumas das reflexões realizadas na minha dissertação de mestrado, desenvolvida junto ao Programa de Pós-graduação em História Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (PPGHS-FFP-UERJ), sob orientação da Professora Dr^a. Magali Gouveia Engel, e que teve como objeto de estudo o trabalho doméstico na cidade do Rio de Janeiro no final do século XIX.

⁹¹ Mestre em História Social pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). E-mail: flaviasza@yahoo.com.br.

⁹² Em linhas gerais, os dados mais comumente encontrados nos referidos recenseamentos para o serviço doméstico na cidade do Rio de Janeiro são os seguintes: em 1870, em população de 235.381 indivíduos, 53.160 se declararam como servidores domésticos (ou seja, 22,58% do total da população); em 1872 o censo indicava que em uma população de 274.972 habitantes, 55.011 (20% da população da cidade) eram trabalhadores domésticos e 25.686 eram “diaristas e criados”; no recenseamento de 1890 encontra-se registrado que do total da população de 522.651 indivíduos, 74.785 habitantes (14,30%) incluíam-se na

Na realidade, a partir dos dados apresentados nos censos daqueles anos, podemos constatar que os números levantados para esta categoria de trabalho superavam outras importantes esferas do universo do trabalho urbano carioca de então, tal como acontecia, por exemplo, com os dinâmicos setores das “artes, manufaturas e ofícios” ou do comércio.⁹³ Ao que tudo indica a esfera de trabalho compreendida pelo serviço doméstico era a que mobilizava o maior contingente de trabalhadores no final do século XIX no Rio de Janeiro. E isso porque, em termos numéricos, o dito serviço doméstico ficava apenas atrás das categorias formadas pelo emaranhado conjunto daqueles que não possuíam profissão ou se ocupavam em atividades não consideradas nos recenseamentos – tal como certamente acontecia com as profissões classificadas como “mal definidas” ou “desconhecidas”.

A importância que o serviço doméstico assumia no mundo do trabalho carioca parecia ficar evidente não só nos dados apresentados nos recenseamentos do período. Na verdade, ao recuperarmos os anúncios veiculados em grandes jornais da cidade daquele momento e que apresentavam demandas relativas ao universo do trabalho, constatamos que, dentre as procuras e as ofertas de emprego e de trabalho listadas nas seções dos anúncios, as atividades domésticas eram maioria absoluta. No *Jornal do Commercio*, por exemplo, que era um dos periódicos mais importantes da cidade e que sempre apresentava uma numerosa lista de anúncios, era possível encontrar diariamente, ao longo das três últimas décadas do Oitocentos, centenas de anúncios relativos a demandas por empregos ou por empregados domésticos. E além do *Commercio* outros jornais conhecidos da população, como era o caso da *Gazeta de Notícias*, também veiculavam diariamente muitos anúncios com demandas por trabalhadores ou empregos domésticos.⁹⁴

categoria “serviço doméstico”; e, finalmente, em 1906, dos 811.443 indivíduos que compunham a população da cidade, 117.904 foram classificados como empregados domésticos (isto é, 14,53% do total).

⁹³ Segundo os recenseamentos de 1872 e 1906, por exemplo, os números relativos ao serviço doméstico superavam àqueles referentes aos setores das manufaturas e do comércio. Em 1872, 39.933 trabalhadores, entre homens e mulheres, se declararam como sendo pertencentes a essa esfera de trabalho e em 1906 encontramos 115.779 trabalhadores que se diziam ligados às atividades das manufaturas e ofícios. No caso do comércio não era muito diferente, visto que em 1872 eram 23.481 trabalhadores empregados no comércio e em 1906 eram 62.775.

⁹⁴ A partir de uma pesquisa feita na seção dos anúncios dos referidos jornais constatou-se que cerca de 70% dos anúncios publicados no *Jornal do Commercio* tratavam do serviço doméstico, enquanto 50% das propagandas da *Gazeta de Notícias* eram concernentes a demandas de empregadores, trabalhadores e

É possível pensar que tal relevância assumida pelo serviço doméstico no mundo do trabalho da cidade do Rio tivesse estreitas relações com a própria estrutura desta mesma esfera social no final do século XIX. Ao longo deste século, em particular na sua segunda metade, a cidade do Rio de Janeiro teve o que se poderia chamar de um “mercado de trabalho” profundamente diversificado e complexo. E isso se explica porque aquele espaço social abrangia, entre outros aspectos, os fenômenos sociais engendrados pela escravidão, que orientava desde a colonização todo o sistema produtivo, e pelo forte traço de informalidade, formada por uma enorme gama de formas e arranjos de trabalho, então constituídas por relações sociais que eram, em sua maioria, muito flexíveis.

No que se refere às marcas deixadas pelo regime de trabalho escravizado, ressalta-se que trabalhadores escravizados atuaram em variadas esferas econômicas da cidade e a especificidade assumida pela escravidão urbana e pela diversidade das formas de emprego da força de trabalho cativa – que incidia diretamente, inclusive, na organização do trabalho livre – foi, na realidade, um dos fatores para a complexidade do mundo do trabalho carioca. Além disso, ao balizar diferenciações ou hierarquizações no mundo do trabalho, as relações de trabalho escravistas deixaram também diversas marcas para o universo do trabalho, mesmo quando do fim definitivo desse sistema compulsório de exploração dos trabalhadores com a decretação da Abolição em 1888 (MATTOS, 2008, p.39-47).

De outra parte, a tênue linha que diferenciava os meios “formais” e “informais” de emprego também particularizavam o universo do trabalho carioca nas últimas décadas do século XIX. Nesse caso, é importante salientar que era bastante significativo o número de trabalhadores da cidade do Rio que se ocupavam nos chamados “subempregos” como uma das poucas opções de sobrevivência nas últimas décadas do Oitocentos. Na verdade, em função da restrição dos espaços “formais” de trabalho, “que não tinham a magnitude suficiente para permitir a absorção da força de trabalho, parte significativa da população economicamente ativa ficava fora desse mercado” (DAMAZIO, 1996, p.39). E conseqüentemente a população trabalhadora, que necessitava encontrar alternativas para prover a sua subsistência, buscava formas e

agenciadores domésticos. Vale dizer que esses dados foram obtidos através da análise de séries de anúncios recolhidos para vários anos do período que se estende de 1870 a 1900.

arranjos variados de trabalho, os quais a levava a “viver de expedientes”. Tratava-se, portanto, de uma considerável parcela do mundo do trabalho que era caracterizada pela rotatividade e pela instabilidade da mão-de-obra nos empregos (SEVCENKO, 2003, p.83).

Como a urbe do Rio de Janeiro, em função da sua centralidade econômica, política e cultural no cenário nacional, apresentava um tecido social em crescimento e extremamente heterogêneo – constituído, em sua maioria, por uma população pobre e migrante e que tinha no trabalho a sua principal forma de sobrevivência –, a conjuntura que se formava no mundo do trabalho nas últimas décadas do século XIX era bastante específica. E nesse contexto o serviço doméstico era, possivelmente, um espaço aberto para a inserção de grande parte dos trabalhadores da cidade.

Em primeiro lugar porque o trabalho doméstico era uma atividade ocupacional muito ligada à própria história da escravidão na nossa sociedade. Segundo Leila Algranti, desde o século XVI, “grande parte do trabalho desenvolvido no interior dos domicílios coube aos escravos, que foram figuras indispensáveis” nos lares da América portuguesa, tanto no campo quanto nas cidades (ALGRANTI, 1997, p.143). No caso particular do Rio de Janeiro a escravidão doméstica era uma das modalidades mais comuns de exploração da força de trabalho cativa. Sendo propriedade do senhor ou alugados de terceiros, o uso de escravos domésticos era prática usual no cotidiano dos lares da cidade, fossem eles simples ou abastados. De acordo com Luiz Carlos Soares, durante todo o século XIX, “os escravos domésticos, com a predominância das mulheres, formavam o maior contingente da população cativa do Rio de Janeiro” (SOARES, 2007, p.107-8; KARASCH, 2000; GOMES et al., 2006).

Em segundo lugar, porque o serviço doméstico historicamente parece ter se constituído, também, como uma atividade que poderia ser exercida por aqueles milhares de indivíduos que buscavam, incessantemente, um meio de vida através da inserção no mundo do trabalho. Ao compreender atividades ligadas às condições materiais de manutenção cotidiana, as atividades domésticas tendiam a agregar os trabalhadores que, de modo geral, não possuíam “qualificação” para a atuação em outros locais de trabalho (tais como alguns setores do comércio, das oficinas e das fábricas). E é claro que levar em conta esse fato não desconsidera a existência e a necessidade de uma “qualificação”

específica para o desempenho das atividades domésticas no mundo do trabalho. Afinal, muitos trabalhadores domésticos passavam por processos de “formação profissional” que incluíam tanto práticas informais de aprendizado, quanto experiências formativas em espaços formais de ensino. Nesse caso, devemos lembrar que mesmo estando mascarado sobre o estereótipo de ser resultado de atributos e qualidades “naturais” – sobretudo femininas – e que poderia ser realizado por “qualquer um”, o desempenho das atividades domésticas no mundo do trabalho demandava um longo processo de aprendizagem (MATOS, 1994, p.203-5; CUNHA, 2007, p.384-96; SOARES, 2007, p.54).⁹⁵

Em decorrência desses fatores, o conjunto de trabalhadores que se empregava nas atividades domésticas na cidade do Rio entre os anos de 1870 e 1900 era bastante diverso, no qual era possível encontrar os mais variados tipos de trabalhadores. Afinal, mesmo sendo um reduto fundamentalmente feminino, já que cerca de 70% a 80% dos trabalhadores domésticos eram mulheres, o serviço doméstico também empregava um número relativamente significativo de homens (cerca de 20% a 30% do conjunto de trabalhadores).⁹⁶ Além disso, o serviço doméstico podia ser realizado por trabalhadores de distintas condições jurídicas e civis. Sob esse aspecto, destaque-se que até o fim definitivo da escravidão, era bastante comum, por exemplo, que trabalhadores escravizados e livres pobres desempenhassem o papel de criados de servir em variados estabelecimentos comerciais e de prestação de serviços da cidade e, sobretudo, nas residências cariocas. E mesmo na pós-emancipação muitos libertos e seus descendentes

⁹⁵ Em geral, esse processo envolvia experiências de aprendizados que incluíam a atuação de crianças e jovens como aprendizes em alguns ambientes de trabalho doméstico, nos quais criados mais experientes, patrões/senhores ou indivíduos que ganhavam a vida com esse tipo de atividade ensinavam as tarefas domésticas. Do mesmo modo em que não se deve perder de vista a existência de escolas, geralmente vinculadas a organizações religiosas, que tinham como uma das finalidades a formação de trabalhadores domésticos. Um exemplo desse tipo é apresentado por Olívia Maria Gomes da Cunha em artigo que trata da Escola Doméstica Nossa Senhora do Amparo, fundada em 1871, na cidade de Petrópolis, com o fim de acolher meninas pobres e oferecer educação laica e religiosa que incluía ensinamentos práticos para o desempenho do serviço doméstico no mercado de trabalho.

⁹⁶ De acordo com os dados dos recenseamentos de 1872 e 1906, o número de trabalhadores domésticos segundo a divisão por sexo era a seguinte: em 1872, do total de 55.011 empregados domésticos, 16.549 eram trabalhadores do sexo masculino (30,08%) e 38.462 eram mulheres (ou seja, 69,91%). Já em 1906, dos 117.904 empregados domésticos da cidade, 23.174 eram homens (19,65%) e 94.730 (80,34%) eram mulheres.

continuaram a buscar colocações como servidores domésticos.⁹⁷ Da mesma forma em que era crescente naquele momento o número de trabalhadores estrangeiros que se empregavam nas atividades domésticas, principalmente se considerarmos aqueles recém-chegados na cidade.⁹⁸ E vale dizer que entre todas essas variadas categorias de trabalhadores domésticos, encontravam-se, como nos demonstram os anúncios de jornais do período, indivíduos pertencentes a diversas faixas etárias, que iam de crianças a idosos.⁹⁹

Ao considerarmos a amplitude e algumas características da esfera de trabalho composta pelos empregados domésticos, notamos que, de fato, esse era um setor fundamental do universo do trabalho da cidade do Rio de Janeiro no final do século XIX. E não foi à toa que este fenômeno tenha sido observado por vários pesquisadores que se dedicaram a realizar análises históricas que tinham como recorte “espaço-temporal” a cidade do Rio no século XIX ou no início do século XX (SOIHET, 1989; HAHNER, 1993; DAMAZIO, 1996; CHALHOUB, 2001; CARVALHO, 2004; SOARES, 2007; entre outros). Contudo, embora haja um considerável número de trabalhos que tiveram como objeto de estudo o serviço doméstico naquele contexto, e que trataram, com diferentes enfoques e abordagens, o tema para diferentes cidades do país (BAKOS, 1984; MATOS, 1994 e 2002; CARVALHO, 2003; SILVA, 2004; entre outros), são poucos os estudos que se dedicaram ao assunto tendo como foco de análise o Rio de Janeiro de finais do Oitocentos (MARTINS, 2006; CUNHA, 2007).

Na realidade, um dos poucos trabalhos que parece ter abordado de forma mais abrangente o tema na cidade do Rio de Janeiro foi o desenvolvido pela historiadora

⁹⁷ Sobre essa questão pode-se apontar que, segundo recenseamento de 1870, por exemplo, quase 50% (isto é, 49,65%) dos trabalhadores domésticos que atuavam nas diferentes paróquias da cidade eram escravizados. E a participação dos ex-escravizados e seus descendentes no serviço doméstico provavelmente foi significativa na pós-Abolição, pois de acordo com os dados do recenseamento de 1890, no que se refere à divisão dos trabalhadores por “raça” e nacionalidade em profissões selecionadas, o serviço doméstico era a categoria que reunia o maior número de trabalhadores não-brancos – o que incluía negros e mestiços.

⁹⁸ Em 1872, por exemplo, o número de estrangeiros atuando no serviço doméstico já alcançava a soma total de 11.368 indivíduos distribuída entre homens e mulheres (quer dizer, 20,66% do total de trabalhadores domésticos existentes na cidade). E esse foi um processo que tendeu, certamente, a aumentar ao longo do final do século.

⁹⁹ Em pesquisa realizada nos anúncios de emprego e de trabalho domésticos, publicados no *Jornal do Commercio* e na *Gazeta de Notícias*, foi possível perceber que era considerável o número de crianças, jovens e idosos que eram procurados ou oferecidos para o trabalho doméstico na cidade ao longo das décadas de 1870 e 1890.

norte-americana Sandra Lauderdale Graham em fins dos anos de 1980.¹⁰⁰ Dedicando-se ao caso específico das criadas entre os anos de 1860 e 1910, Graham realizou um trabalho histórico aprofundado sobre o serviço doméstico, baseando-se em fontes diversas, dentre as quais incluíam-se dados censitários, jornais, documentação oficial, processos criminais, relatos de viajantes, materiais literários, entre outros. Por ter sido um dos primeiros estudos a abordar esse tema do ponto de vista histórico, o estudo de Graham tem sido considerado a principal referência nesse assunto, sendo citado por grande parte dos autores que já escreveram sobre a temática, sendo também uma fonte secundária relevante para as pesquisas que se dedicam ao mundo do trabalho na segunda metade do Oitocentos de uma maneira geral.

É interessante destacar que, em linhas gerais, Sandra Graham buscou enfatizar no seu estudo a natureza das relações estabelecidas entre empregadas e patrões no cotidiano da cidade do Rio de Janeiro e as mudanças que teriam ocorrido nessas relações no final do século XIX com o fim da escravidão e os processos sociais dele advindos – o que incluía o processo de tentativas de regulamentação das atividades domésticas encabeçado pelo poder público municipal da cidade. E para isso, a autora discutiu sobre o caráter paternalista e privativo das relações estabelecidas entre patrões e empregadas, que poderia ser sintetizado nas chaves de leitura “proteção e obediência” (ou seja, as criadas, em troca de proteção, ofereciam obediência aos patrões) e “casa e rua” (que separaria, na perspectiva da época, as noções de público e de privado). Além disso, este é um trabalho que procura, fundamentalmente, resgatar experiências de mulheres – fossem elas escravas ou livres – no âmbito do trabalho doméstico executado nos domicílios cariocas daquela época (GRAHAM, 1992).

O presente artigo se insere neste debate buscando estabelecer um diálogo com os trabalhos já existentes sobre o tema serviço doméstico em particular com estudo de Sandra Graham. Isso porque este trabalho desperta um maior interesse exatamente porque trata do caso da cidade do Rio de Janeiro no mesmo recorte temporal focalizado neste artigo e também porque ele tem sido uma referência importante para os estudiosos

¹⁰⁰ O título original do trabalho era: *House and Street: the domestic world of servants and masters in nineteenth-century Rio de Janeiro*, que foi publicado pelo Press Syndicate of the University of Cambridge em 1988. Somente em 1992 este trabalho foi publicado no Brasil pela Companhia das Letras, com o título “Proteção e Obediência: criadas e seus patrões no Rio de Janeiro, 1860-1910”.

que realizam pesquisas sobre o serviço doméstico, uma vez que dedicou uma particular atenção aos sentidos das relações estabelecidas entre amos e criadas naquele contexto. Sendo assim, partindo-se do recorte espaço-temporal que se circunscreve à cidade do Rio de Janeiro nas três últimas décadas do século XIX, propomos aqui discutir sobre alguns dos significados sociais das relações de trabalho estabelecidas entre os prestadores de serviços domésticos e seus patrões/senhores. E para isso procuramos recuperar alguns dos entendimentos dos contemporâneos do final do século XIX sobre o que seria ou não o trabalho doméstico e que tipo de relações sociais ele envolvia e algumas leituras que vêm sendo feitas sobre essa questão na historiografia.

Nesse processo acabamos por reiterar, aprofundar e/ou problematizar algumas questões já desenvolvidas por estudiosos do assunto, de modo a contribuir, de alguma forma, para as reflexões que vêm sendo feitas sobre o tema na história do trabalho na sociedade brasileira. E para isso dividimos o restante do texto em dois momentos. O primeiro apresenta uma discussão sobre alguns dos sentidos que o trabalho doméstico provavelmente envolvia no final do século XIX. E o segundo momento busca discutir acerca de alguns dos aspectos das relações sociais que permeavam a execução das atividades domésticas pelos criados de servir.

Criados para servir

Na sessão extraordinária da Câmara Municipal da Corte ocorrida em 19 de setembro de 1888, quando a discussão sobre a regulamentação do serviço doméstico estava sendo novamente retomada pelos representantes do poder municipal,¹⁰¹ foi feito, pelo então presidente daquele conselho, um interessante questionamento sobre o entendimento da expressão “criado de servir” – a qual era a principal denominação dos

¹⁰¹ Durante as décadas de 1880 e 1890, os representantes do poder municipal (vereadores da Câmara Municipal, posteriormente intendentes do Conselho Municipal e prefeitos), além de outras autoridades públicas (como a polícia) e negociantes envolvidos no agenciamento de trabalhadores domésticos, se propuseram a discutir sobre a possibilidade de regulamentar as atividades exercidas pelos criados de servir na cidade e as suas relações com os empregadores. Neste processo, vários projetos de regulamentos foram propostos e discutidos ao longo daqueles anos com o fim de estabelecer normas para a organização e o funcionamento da prestação de serviços domésticos na cidade. E no ano de 1888 essa discussão havia sido mais uma vez retomada na Câmara Municipal.

trabalhadores que atuavam no serviço doméstico na cidade do Rio naquele período.

Assim dizia o texto da ata da referida sessão:

[...] O Sr. Dr. Presidente expõe o motivo principal da sessão extraordinária convocada para hoje, o qual é discutir e adotar a Ilustríssima Câmara uma resolução regulamentar sobre o serviço doméstico – convindo, porém, liquidar antes de tudo quais são as profissões que abrangem a classificação comum – criado de servir. Tem presentes vários regulamentos sobre o assunto: de São Paulo, do Recife, do Paraná e da Cidade do Porto.

Consultou todos esses regulamentos e o que há escrito a respeito de locação de serviços, e acha que a definição que mais satisfaz, e é a mais completa, em sua opinião, é a do Código Civil português, o qual no artigo 1.270 diz: “Serviço doméstico é o prestado por um indivíduo a outro que com ele convive, mediante retribuição”.

Somente esta definição é a que abrange os pequenos serviços que o indivíduo presta a outros mediante certas condições.

O Sr. Dr. Dias Ferreira: – E os caixeiros estão compreendidos?

O Sr. Presidente responde que só não compreendem os caixeiros afiançados, os primeiros caixeiros. (Apartes)

Tem um trabalho já pronto que pode ser aproveitado, porquanto é moldado pelos trabalhos de seus colegas, mas ainda não está copiado. Parecia-lhe não ser tempo perdido enviar todos esses papéis à comissão de justiça, para que esta depois de estudar o assunto convenientemente, ajudada por todos nós, elabore seu parecer, e, com a máxima urgência em sessão próxima, expressamente convocada para esse fim, o apresente a uma ampla discussão. Faz esta proposta, porque julga que sem um começo, sem uma base não é conveniente estabelecer discussão sobre a matéria. E espera que os seus colegas concordem como o que se propõe. [...] (BOLETIM DA CÂMARA MUNICIPAL DA CORTE, 1888, p.65)

Como é possível perceber no trecho acima citado, uma das problemáticas que era colocada na discussão sobre a regulamentação do serviço doméstico naquele momento dizia respeito à definição acerca de quais profissões a “classificação comum ‘criados de servir’ abrangia”. Essa parecia ser uma questão importante naquela sessão, pois, ao que tudo indica, havia uma indefinição generalizada, expressa na própria discussão da câmara dos vereadores municipais, sobre as atividades profissionais

concernentes aos trabalhadores domésticos na cidade, as quais eram, genericamente, definidas como sendo realizadas pelos criados de servir. Tanto era assim que, não por acaso, tendo em vista a discussão que seria realizada, o presidente do conselho recorreu com antecedência às definições feitas em projetos de regulamentos desse tipo de serviço para outras cidades. Embora expusesse a sua preferência pelo significado apresentado no Código Civil português que, segundo ele, era o mais completo porque incluía “os pequenos serviços que um indivíduo presta a outro mediante certas condições”.

É interessante notar que a definição sugerida para o serviço doméstico, então baseada no artigo do Código Civil português, era profundamente abrangente e que, à primeira vista, pouco alterava a imprecisão gerada pela classificação “criados de servir”. Isto se explica porque do mesmo modo em que esta denominação habitual apresentava uma certa ambigüidade, ao denominar os trabalhadores domésticos como sendo todos os criados que tivessem como função o ato servir – o que poderia confundi-los com qualquer trabalhador que tivesse o propósito de prestar algum serviço a alguém; a definição do Código Civil português, igualmente, abrigava imprecisões ao definir o serviço doméstico como aquele que é “prestado por um indivíduo a outro”.

Nesse sentido, podemos perceber que a acepção escolhida para constituir o “começo” e a “base” da discussão sobre a regulamentação do serviço doméstico no ano de 1888 – se considerarmos a fala do presidente da câmara – envolvia um entendimento tão frouxo e amplo quanto os pressupostos que provavelmente orientavam o termo até então utilizado. E a confusão que seria gerada por esta nova classificação foi percebida imediatamente pelos próprios vereadores, pois não foi à toa que o vereador Dias Ferreira¹⁰² perguntou se os caixeiros seriam incluídos nesta nova classificação – o que foi respondido pelo presidente que apenas não seriam “compreendidos os caixeiros afiançados, os primeiros caixeiros”¹⁰³ – gerando, obviamente, manifestações dos demais membros da Câmara Municipal. Afinal, provavelmente se colocariam vários problemas para a aplicação do regulamento caso se aprovasse essa definição do serviço doméstico.

¹⁰² Antônio Dias Ferreira era médico. Foi vereador na Câmara Municipal em 1888 e intendente do Conselho Municipal durante a primeira legislatura (1892-1894).

¹⁰³ A historiadora Fabiane Popinigis destaca que o chamado “primeiro-caixeiro”, também denominado “guarda-livros” era aquele que cuidava das finanças, administrando o livro de contas, o caixa e os negócios, do estabelecimento comercial no qual trabalhava. Geralmente, este era o grau mais alto de realização a que poderia chegar um empregado no comércio; o que tinha estreitas relações com o fato de que este tipo de serviço exigia maiores qualificações do trabalhador.

Se por um lado essa definição incluía corretamente os trabalhadores do comércio que realizavam o trabalho doméstico nos estabelecimentos comerciais e de prestação de serviços, tal como acontecia com aqueles criados que cuidavam da limpeza e da arrumação desses locais; por outro lado, seria difícil definir objetivamente quais empregados seriam alvo do regulamento, posto que a designação “caixeiro” incluía “um espectro amplo de funções que atendiam uma escala hierárquica” (POPINIGIS, 2007, p.87).¹⁰⁴

Contudo, há que se considerar que a definição das atividades realizadas pelos criados de servir proposta pelo presidente do conselho de representantes da capital incluía um elemento importante, que era a relação de convivência entre patrões e empregados domésticos, já que, de acordo com a definição então defendida pelo presidente, o serviço doméstico era aquele “prestado por um indivíduo a outro que com ele convive, mediante retribuição” (grifo meu). Aqui surge, portanto, o item definidor do serviço prestado, uma vez que este só seria serviço doméstico se fosse prestado por um indivíduo a outro “mediante retribuição”, mas tendo em vista que aquele estabelecesse com este laços de convívio. Ou seja, a convivência é que seria, assim, o principal indicador do serviço doméstico.

De fato, a convivência, certamente, deveria ser um elemento central para a identificação das atividades constituintes do chamado serviço doméstico, pois era, fundamentalmente, através das relações cotidianas estabelecidas entre patrões e empregados, marcadas por uma grande proximidade e uma relativa intimidade entre ambos, que as relações de trabalho doméstico, de modo geral, se constituíam. E não foi fortuitamente, nesse sentido, que os vereadores da Câmara Municipal da Corte discutissem a proposta apresentada pelo presidente, cuja definição das atividades

¹⁰⁴ Para Popinigis, o termo “caixeiro” poderia gerar sempre muita confusão quando utilizado para definir as atividades realizadas pelos empregados do comércio. Segundo a autora, esse termo definia um conjunto muito heterogêneo de trabalhadores: “era o caixeiro que atendia ao balcão, pesava, embrulhava, vendia, organizava e carregava as mercadorias, fazia as entregas e as cobranças aos fregueses; era responsável, também, pelos livros de contas e letras. Além disso tudo, era ele que fazia a limpeza e a arrumação. Ou seja, a maioria deles fazia de tudo um pouco nas pequenas lojas. Os estabelecimentos um pouco maiores costumavam empregar mais de um caixeiro: aquele que cuidava das finanças de casa era o primeiro-caixeiro ou guarda-livros e o que atendia o público era o chamado caixeiro de balcão, que podia também ser o segundo-caixeiro. Já o último empregado de um estabelecimento era responsável pelas tarefas consideradas menores, como por exemplo a limpeza do local, a quem se designava comumente ‘vassoura’. O ‘vassoura’ podia também assumir a função das entregas, sendo então chamado de ‘caixeiro de fora’. Cf. p. 34-35.

executadas pelos criados de servir passavam pela condição da convivência – ou talvez, melhor dizendo, da coabitação¹⁰⁵ (CUNHA, 2007, p.397) – entre o prestador e o requerente de um serviço.

É exatamente pela sua importância no entendimento dos contemporâneos do século XIX, em torno do que seria ou não uma relação de trabalho típica do serviço doméstico, que a convivência, no sentido de coabitação, tem sido um ponto recorrentemente indicado pelos historiadores que se dedicaram a pensar no exercício desse tipo de atividade pelos trabalhadores naquele momento. Entendendo a convivência/coabitação como um dos principais elementos das relações estabelecidas entre patrões e empregados domésticos, os estudiosos que se voltaram para o assunto tenderam a investigar uma série de aspectos constituintes do espaço social do trabalho doméstico, como seus vínculos com a escravidão, com o caráter pessoal e cotidiano das relações de trabalho e com as relações sociais, étnicas e de gênero que permeavam o serviço doméstico (GRAHAM, 1992; MATOS, 2002; CARVALHO, 2003; SILVA, 2004; MARTINS, 2006).

Nessa perspectiva, foi a partir da noção de convivência que os historiadores que se dedicaram ao assunto procuraram ressaltar, por exemplo, as aproximações, as solidariedades, as tensões e os conflitos que permeavam as relações entre patrões e empregados no âmbito do trabalho doméstico. Não foi por acaso, considerando isso, que os estudiosos do assunto tenham voltado atenção particular para o complexo jogo de relações tecidas entre as criadas – já que os estudos existentes trataram, fundamentalmente, do caso das mulheres que se empregavam como servidoras domésticas – e a família dos patrões. E segundo essas interpretações, as relações que caracterizavam o serviço doméstico envolviam não só a exploração do trabalho e das diversas formas de subordinação, mas também laços sentimentais, marcados, entre outros, pelos vínculos de pertencimento, de afetividade, de cumplicidade e de amizade tecidos no convívio cotidiano e que eram geradores de benefícios e identidades específicos para os indivíduos envolvidos nas relações de trabalho doméstico.

¹⁰⁵ Podemos considerar, como indicado por Olívia Maria Gomes da Cunha, que essa idéia de convivência se aproximava da noção de coabitação, no sentido de que patrões e empregados tinham, em geral, uma vida em comum, dividindo, muitas vezes, o espaço da habitação. Segundo Cunha, durante as discussões para a regulamentação do serviço doméstico no ano de 1888, “a caracterização do trabalho e dos trabalhadores domésticos estava assentada em uma visão ambígua daquilo que, segundo os legisladores, o tornava distinto das atividades realizadas fora do ambiente doméstico: a coabitação”.

A historiadora Sandra Lauderdale Graham, não obstante, foi, seguramente, a que mais detidamente tratou desta questão, ao apontar para alguns dos processos que envolviam as relações cotidianas de trabalho estabelecidas na esfera doméstica entre criadas e amos. Entre estes, Graham destaca o fato de que as relações estabelecidas no âmbito do serviço doméstico eram marcadas por um caráter profundamente privado e pessoal, a partir do qual certos tipos específicos de relações eram forjados entre patrões e empregadas. Até porque estes estabeleciam entre si uma série de permutas simbólicas, dentre as quais se destacava a troca do trabalho e da obediência das criadas pelo abrigo e a proteção dos patrões, por sua vez expressa em situações particulares, com favores e privilégios (GRAHAM, 1992, p.15).¹⁰⁶

Contudo, embora estes historiadores tenham discutido a complexidade das relações de trabalho que estruturavam o serviço doméstico no século XIX, ao estabelecer – corretamente, ao meu ver – como uma das principais características desse tipo de serviço os laços de convivência cotidiana, estabelecida através da coabitação, entre patrão e empregado, todos eles tenderam a privilegiar – muito provavelmente por esta mesma razão – o espaço do domicílio como sendo o ambiente exclusivo da atuação dos trabalhadores domésticos. Isto se explica porque, de modo geral, o serviço doméstico foi por eles analisado a partir dos diferentes tipos de atividades que eram realizadas na esfera das residências, os quais podiam incluir tanto o espaço interno das casas (o que compreendia os serviços denominados pelos contemporâneos como sendo “de portas adentro”, como àqueles realizados por cozinheiros, copeiros, arrumadeiras, etc.); como as atividades extensivas a este espaço e que abrangiam as tarefas realizadas pelos criados nas ruas (considerados serviços “de portas afora”, tal como os serviços prestados por carregadores, jardineiros, cocheiros, vendeiras, etc.).

¹⁰⁶ No seu estudo, Graham dedica particular atenção às relações de convivência entre criadas e patrões. Ao definir os objetivos do seu estudo, a autora afirma que “[...] ser criada significava, sobretudo, viver proximamente a um amo ou senhor; assim compreender suas vidas requer consideração dos pressupostos culturais que viabilizavam a vida doméstica cotidiana. As criadas atendiam às exigências de trabalho e obediência e, em troca, recebiam proteção. De sua parte, os senhores as proviam nas necessidades diárias, cuidando delas quando estavam doentes e proporcionando uma infinidade de favores arbitrários que tornava concreto o seu papel de patrões. O poder exercido pelos senhores no domínio da família e dos agregados da casa era privado e pessoal. Os dependentes não podiam apelar para nenhuma instituição pública em sua defesa para contrabalançar o peso do poder privado ou temperar as decisões pessoais dos senhores. Ao contrário, o exercício de seu poder individual era corroborado pelas tradições da lei portuguesa e da eclesiástica, reforçadas pelas práticas locais de escravidão. [...] Apesar das desigualdades firmemente estabelecidas, uma vida doméstica compartilhada impunha inevitáveis intimidades. Criados e senhores tinham de viver na presença constante uns dos outros, reproduzindo na rotina diária as complexas e incontáveis permutas simbólicas que os associavam. [...]”

Esta interpretação foi particularmente desenvolvida no trabalho da historiadora Sandra Graham. Segundo a autora, que investigou unicamente o universo das mulheres trabalhadoras,

[...] o âmbito do trabalho doméstico inclui, em um extremo, as mucamas, as amas-de-leite e, no outro, as carregadoras de água ocasionais, as lavadeiras e costureiras. Até mesmo as mulheres que vendiam frutas, verduras ou doces na rua eram geralmente escravas que, com freqüência, desdobravam-se também em criadas da casa durante parte do dia. A meio caminho estavam as cozinheiras, copeiras e arrumadeiras. O que as distinguiu não era apenas o valor aparente de seu trabalho para o bem-estar da família, refletindo no contato diário que cada um tinha com os membros desta, mas também o grau de supervisão. [...] (GRAHAM, 1992, p.18)

Como podemos notar, a autora define o serviço doméstico como sendo exclusivamente aquele que era realizado pelas criadas nos lares cariocas na segunda metade do século XIX. E ainda que ela tenha considerado as atividades externas como estando incluídas na esfera dos serviços domésticos, estas aparecem ligadas às tarefas da casa propriamente dita e como atividades complementares. Em outro trecho do seu trabalho, Graham desenvolve um pouco mais esta diferenciação, ao mesmo tempo em que corrobora o seu entendimento do serviço doméstico:

[...] A diversidade de tipos e lugares do trabalho doméstico deriva do fato de que os lares, para funcionar, requeriam serviços que somente mais tarde começaram a ser fornecidos por companhias de serviços urbanos. [...] Os moradores contavam com as criadas para carregar água, lavar roupa nos chafarizes públicos e fazer compras diárias. Os senhores distinguiam entre o trabalho interno, o que se procedia dentro da casa, e o externo, que era feito nos chafarizes públicos ou mercados. [...] (GRAHAM, 1992, p.45)

Na base dessa distinção entre as atividades realizadas pelas criadas, Sandra Graham, trabalhou com as noções de “casa” e de “rua”, derivadas de antiga tradição portuguesa, e que constituíam um importante código cultural utilizado pelos contemporâneos da segunda metade do século XIX, fossem eles patrões/senhores ou

criados. Segundo a autora essa distinção pressupunha um entendimento, ainda que não absolutamente definido, acerca dos espaços do “privado” e do “público”. De acordo com Graham, “as imagens contrastantes da casa e da rua marcavam todos os contextos da vida doméstica”. A casa geralmente significava o domínio do privado, da segurança e da estabilidade correspondente ao mundo dos patrões, enquanto a rua, como espaço de origem das criadas, era o local de tudo o que era suspeito, imprevisível, sujo e perigoso. Embora, segundo a autora, essas noções pudessem ter significados ambíguos, sendo a casa, muitas vezes, do ponto de vista das criadas, o local onde também se dava “a injustiça, a punição ou o trabalho excessivo” e a rua “um local de maior liberdade”, para Graham, esses referenciais são importantes no estudo do serviço doméstico, visto que “a casa e a rua marcavam as coordenadas do mapa cultural pelo qual se podiam perceber e compreender as experiências comuns e cotidianas” das criadas e das suas relações com os patrões (GRAHAM, 1992, p.16; 28).

Em linhas gerais, seguindo os passos dados pela historiadora norte-americana, outros historiadores que se voltaram para pesquisas acerca do serviço doméstico indicaram, igualmente, essas questões como elementos importantes no entendimento desse tipo de atividade no século XIX. E, da mesma forma que Graham, todos apontaram para as divisões existentes entre as atividades domésticas e que envolviam essas noções (de interno e de externo; de privado e de público) que, a partir do espaço do domicílio, diferenciavam as atividades realizadas pelos criados de servir. Ou seja, o serviço doméstico acabou sendo, em geral, analisado e definido pelos historiadores a partir dos diferentes tipos de atividades que envolviam e do espaço onde se dava e não por outros elementos que certamente estiveram, da mesma forma, presentes naquele contexto no que se refere aos significados do trabalho doméstico.¹⁰⁷

Tendo em vista este fato, talvez seja possível pensar, no entanto, que esta definição apontada por Sandra Graham para o serviço doméstico no século XIX e no início do século XX – e que, portanto, se restringe às atividades do espaço do domicílio –, não contempla inteiramente, por exemplo, os elementos envolvidos na definição que era discutida na Câmara Municipal, em 1888, para servir de base para a regulamentação

¹⁰⁷ Optou-se aqui por não citar trechos dos outros trabalhos que tem como objeto de estudo o serviço doméstico porque nesse material essas questões aparecem muito mais como pano de fundo da análise do que através de referências diretas.

do serviço doméstico, e que, certamente, tentava expressar o entendimento social do período sobre o assunto. A definição sugerida indicava a questão da convivência, nos termos da coabitação, como ponto fundamental para a identificação dos serviços prestados pelos até então denominados “criados de servir”. E, justamente por apontar este tipo de relação de convivência como característica dos serviços prestados pelos criados a definição então discutida pelos vereadores da Câmara parecia não limitar o serviço doméstico às atividades realizadas no espaço do domicílio, tampouco deixava claro se esta era, de fato, a questão central, pois o que se discutia eram os serviços prestados e a relação entre os indivíduos envolvidos nesse processo. Na realidade, ao que tudo indica, era o caráter e o tipo da relação estabelecida entre o prestador do serviço e o patrão que pareciam definir o serviço doméstico, e não o espaço onde determinadas atividades eram desempenhadas e as complexidades que este envolvia. Possivelmente, foi por esta razão que o presidente da Câmara Municipal considerava aquela como sendo a classificação que era mais completa e que abrangia os “pequenos serviços que o indivíduo presta a outros mediante certas condições” (BOLETIM DA CÂMARA MUNICIPAL, 1888, p.65).

Considerando esta perspectiva de análise, podemos aqui recorrer a algumas considerações feitas por Olívia Maria Gomes da Cunha, sobre a interpretação de Sandra Graham, em artigo que trata da “formação de uma consciência moral e pedagógica do trabalho doméstico no Rio de Janeiro nas últimas décadas do século XIX”, e que tem como ponto de partida a fundação da Escola Doméstica de Nossa Senhora do Amparo em 1871, na cidade de Petrópolis (CUNHA, 2007). Segundo Olívia Maria da Cunha, a partir do trabalho de Graham compreendemos que o cotidiano do trabalho doméstico cristalizou, em meados do século XIX, um espaço social no qual a casa era vista como um território distinto, que abrigava relações pessoais, de parentesco e de trabalho entre os patrões, sua família e as criadas. O espaço social da casa ou do lar seria, na leitura de Graham feita por Cunha, um “território da domesticidade” que, em oposição aos domínios concebidos como públicos, seria construído por uma singular combinação entre representações e relações sociais. Ou seja, o território doméstico seria aquele associado às esferas privadas, íntimas e personalizadas onde as relações seriam caracterizadas pela pessoalidade, que em vez de estarem sujeitas a regras previamente instituídas no espaço público prevaleceria elementos avessos à norma e à disciplina,

como o costume, o dever, o afeto, a honra, o reconhecimento e a consideração (CUNHA, 2007, p.378-9).

Mesmo levando em conta a importância dessa leitura feita por Graham, que considera, inclusive, que no espaço privativo da casa – e das relações familiares e de trabalho que ali se estabeleciam – ocorria, também, “o trabalho braçal extenuante, humilhação e violência física”, Cunha destaca que, no final do século XIX, ocorreu uma redefinição desse espaço em função das transformações históricas desenvolvidas no mundo do trabalho. Para a autora, “as fronteiras do território doméstico – lares e residências das famílias – foram, desde cedo, redefinidas pelos criados, agregados e seus amos” (CUNHA, 2007, p.379). Sobre esse aspecto, Cunha destaca que uma série de processos ocorridos no mundo do trabalho gerou ambigüidades nas definições das atividades e dos ambientes de trabalho doméstico, demonstrando que oposições rígidas entre as noções de “casa e rua” ou “privado e público” “são insuficientes para produzir uma história social do trabalho” voltada para o serviço doméstico, visto que a mediação feita entre esses espaços por patrões e empregados parece ter ocorrido com frequência naquele momento (CUNHA, 2007, p.382; 384).

Entre os processos desenvolvidos no mundo do trabalho no final do Oitocentos e que nos levam a pensar nas dificuldades para a construção de um “território da domesticidade”, no qual estava envolvido o trabalho doméstico, nos termos propostos por Graham, a autora aponta, por exemplo, para a amplitude das atividades desempenhadas por trabalhadores escravizados e livres, por intermédio da locação de serviços, nas residências e nas ruas da Corte e que eram “intimamente relacionadas com a gama de atividades percebidas como de cunho doméstico”; e que criados oferecidos em agências de locação, fossem eles nacionais ou estrangeiros, realizavam serviços de toda natureza no final do século XIX. E, deste modo, a autora afirma que os termos ligados ao serviço doméstico, como “serviçais” ou “criados”, muito presentes nas discussões da Câmara Municipal na década de 1880 sobre a regulamentação do trabalho doméstico, poderiam incluir modalidades e relações de trabalho distintas e ambíguas e que, muitas vezes, não se limitavam ao dito espaço doméstico. De acordo com Cunha, “tais termos encobriam os serviços prestados ‘da porta para dentro’ por cocheiros,

ferreiros, lavadeiras, copeiras, arrumadeiras, amas-de-leite, costureiras, mucamas, carregadores de água e atendentes de estalagens” (CUNHA, p.379-381).¹⁰⁸

Considerações como essas feitas por Olívia Maria Gomes da Cunha são para nós relevantes, visto que a partir delas, podemos, como foi proposto inicialmente, reforçar o argumento de que os entendimentos contemporâneos acerca do serviço doméstico não se davam de forma tão óbvia, como geralmente a historiografia sobre o assunto tende a considerar nas suas análises, sobretudo se levarmos em conta o final do século XIX. Ao que tudo indica, o serviço doméstico não se definia exclusivamente em termos de atividades e de locais onde eram exercidos, como geralmente este serviço é estudado. Em primeiro lugar, porque era muito ampla a gama das atividades desempenhada pelos trabalhadores domésticos, que incluíam tanto tarefas diretamente ligadas à manutenção das casas, quanto outros serviços, variáveis de acordo com a demanda dos patrões. Em segundo lugar porque os ambientes onde atuavam os trabalhadores domésticos, não pareciam se limitar ao espaço do domicílio – das residências –, já que naquele momento os ditos “criados de servir” atuavam nos mais variados espaços, o que incluía as ruas e o comércio, por exemplo.

Nesse sentido, ao que parece, o trabalho doméstico, no final do século XIX na cidade do Rio de Janeiro, se definia, principalmente, em termos das relações que eram estabelecidas entre patrões e empregados, através dos laços de convívio derivados da coabitação entre eles e da prestação de serviços pessoais (CUNHA, 2007, p.411).¹⁰⁹ É

¹⁰⁸ Entre tais considerações, Olívia Maria Cunha problematiza, inclusive, a questão da “feminização da domesticidade”, intensamente discutida por Sandra Graham. Segundo a autora, as construções de domesticidade atreladas a certa concepção do trabalho feminino tendem a ser dominantes, mas essa hegemonia não pode ser aceita sem indagações. Para Cunha, esta compreensão que associa quase naturalmente entre feminilidade, família e domesticidade “oculta fronteiras simbólicas, de classe, cor e status que separam as criadas e seus patrões na suposta horizontalidade das alianças de gênero. [...] Ao contrário de preservar uma suposta naturalidade quando contraposto ao domínio público, o espaço doméstico encerra relações sociais existentes em outras esferas da vida social: hierarquias simbólicas no âmbito das distinções de gênero, classe e étnicas. O caráter pretensamente natural, bem como sua associação ao grupo doméstico e ao gênero são, portanto, representações produzidas socialmente.” (grifos da autora).

¹⁰⁹ Segundo Olívia Maria da Cunha, “o ideal do serviço doméstico caracterizava-se como um tipo de relação pessoal no qual a empregada, em vez de realizar determinadas tarefas ou produzir determinado produto, ‘servia’ aos patrões. Ao servirem as pessoas, as criadas, por sua vez, viam-se diante da possibilidade de interpretar os limites, as restrições, os consentimentos, a liberdade e a intimidade que as tornavam mais ou menos próximas de seus patrões. Se, por um lado, essa relativa possibilidade de

somente considerando esta possibilidade, que se pode compreender mais claramente, por exemplo, as razões pelas quais as definições do serviço doméstico apresentadas em projetos de regulamentação tendiam a considerar uma gama enorme de trabalhadores e que incluíam atividades que não necessariamente estavam ligadas ao espaço do domicílio ou às tarefas comumente consideradas como sendo “domésticas”. Em alguns projetos de postura para a regulamentação do serviço doméstico propostos pela Câmara Municipal na década de 1880 esta questão aparece nitidamente:

[...] Artigo 1º - São considerados criados, para todos os efeitos da presente postura, os porteiros, os moços de hotéis, cafés, casas de pasto e hospedarias, as mucamas, os criados de quarto, os copeiros e cozinheiros, as amas de leite e amas secas, os cocheiros, os lacaios, os hortelãos e jardineiros. [...] (PROJETO DE POSTURA PARA O SERVIÇO DOMÉSTICO, 1881, 1 f)

[...] Art. 1º - Ficam considerados criados, para todos os efeitos da presente postura, copeiro, porteiro, cocheiro, lacaios, jardineiro ou hortelão, cozinheiro, moço de hotel, casa de pasto ou hospedaria, cafés, os criados ou criadas de quarto, as amas de leite, as amas secas e finalmente todos aqueles que se entregam ao serviço doméstico qualquer que ele seja. [...] (PROJETO DE POSTURA PARA O SERVIÇO DOMÉSTICO, 1885, 2 f)

Incluindo, portanto, criados que atuavam não apenas em domicílios e nas atividades de manutenção direta da casa, mas também nos estabelecimentos do comércio e da prestação de serviços da cidade – ou seja, “todos aqueles que se entregam ao serviço doméstico qualquer que ele seja” –, as definições acima citadas deixam claro a amplitude e complexidade que caracterizava o universo do trabalho doméstico. E como este era principalmente entendido pelas relações sociais de trabalho tecidas entre patrões e empregados, o ambiente em que o trabalho acontecia e natureza das atividades, certamente, não eram os únicos elementos a serem considerados para a distinção desse tipo de atividade no mundo do trabalho. Até porque, no contexto social

interpretação foi, por vezes, muito mais retórica do que real, uma vez que os senhores tinham a seu favor mecanismos legais a protegê-los, criou relações de reciprocidade que, em vez de remediar a ausência de leis claras, tornou justificável a violência física e simbólica que perpassava a relação”.

da cidade do Rio de Janeiro em finais do Oitocentos, havia, muitas vezes, uma simbiose entre estabelecimentos comerciais e locais de moradia, pois não era incomum – muito pelo contrário – que proprietários de estabelecimentos comerciais empregassem criados para trabalhar e viver no próprio ambiente de trabalho, junto ao patrão. E nesse caso, não se pode esquecer aqui, tal como apontado pela historiadora Fabiane Popinigis, que muitos empregados do comércio, por exemplo, possuíam geralmente “uma vida de profunda dependência e submissão ao patrão e ao trabalho” (POPINIGIS, 2007, p.36) e que, possivelmente, envolvia o estabelecimento de relações de trabalho que incluíam elementos muito semelhantes àqueles típicos de uma relação do tipo “doméstica”.

Sendo assim, ao procurarmos compreender os significados sociais da prestação de serviços domésticos no final do século XIX devemos considerar a complexidade e a abrangência dos entendimentos contemporâneos acerca dos elementos que perpassavam as relações estabelecidas entre os patrões/senhores e os criados de servir. E para isso é importante que levemos em conta também os valores e as práticas de dominação presentes na sociedade daquele momento.

Nos meandros da dominação social

Segundo o dicionário organizado por Francisco Julio Caldas Aulete, na edição de 1881, que era um dos mais completos do final do século XIX, os vocábulos “serviço” e “doméstico” apresentavam os seguintes significados relacionados ao que está sendo analisado neste texto:

Serviço – s. m. ação ou efeito de servir. / Estado de uma pessoa que serve a outrem, estado do doméstico. / Funções, exercício, trabalho do que serve. / Duração deste trabalho. / Função, desempenho de qualquer emprego ou comissão. / [...] Serviço doméstico, o que é prestado temporariamente a qualquer indivíduo por outro que com ele convive, mediante certa retribuição (Cód. Civ., art.1.270º). / [...] Pessoa do serviço de alguém, o criado ou criada de servir, serviçal. / Estar de serviço, fazer o serviço que lhe compete, estar de piquete. / Estar ao serviço de alguém. [...] (AULETE, 1881, 1.641)

Doméstico – adj. Concernente à vida íntima ou de família, caseiro. / Familiar, íntimo. / Dado, familiarizado. / [...] s. m. companheiro de casa. / Indivíduo que serve por soldada em casa de outrem; criado. [...] (AULETE, 1881, 557)

É interessante observar inicialmente que o vocábulo “serviço” remete diretamente à “ação ou efeito de servir” e posteriormente ao “estado do doméstico”. O vocábulo “doméstico”, por sua vez, remete às noções de “familiar”, “íntimo”, “dado”, “companheiro”. Ou seja, a combinação dos significados dos dois vocábulos parece se voltar para a idéia de que um serviço era doméstico quando ele era prestado por alguém que servia a outro e que era conhecido deste. E não é à toa, nesse sentido, que na definição do dicionário para o “serviço doméstico” propriamente dito o autor remonta a acepção genérica presente no Código Civil português, em que o entendimento perpassa a relação entre dois indivíduos próximos onde um presta serviços ao outro.

Esta interpretação se torna mais coerente, quando se procura compreender os significados envolvidos na idéia expressa pelo vocábulo “servir”. Neste caso, ao considerarmos os sentidos do verbo – que, aliás, estava presente na definição tradicional do serviço doméstico, qual seja, “criado de servir” – percebe-se a abrangência das noções envolvidas na compreensão do trabalho doméstico, bem como as pistas sobre as relações que o estruturavam:

Servir – v. intr. Ser escravo ou servidor, viver na condição de escravo; ser dependente ou súdito. / Prestar serviços a alguém como criado ou doméstico. / Fazer ofício de criado. / Prestar serviço como dependente de outrem. / Prestar certa ordem de serviços, obedecer, estar dependente, obrar no interesse de alguém. / Desempenhar quaisquer funções / Prestar serviços de qualquer natureza. / Ser útil ou prestar. / Ter préstimo ou serventia, ser apto ou próprio para. / Por alguém a servir, dar-lhe a ocupação de criado ou serviçal em casa de alguém. / [...]

v. tr. Estar ao serviço, o criado, o doméstico de; prestar serviços (como doméstico ou criado) a. / Prestar qualquer serviço a. / Estar às ordens de. / Ser prestável ou útil, favorecer, ajudar, auxiliar, fazer bons ofícios a. / Prestar serviços à (no desempenho de emprego ou comissão). / Desempenhar, exercer. / [...] (AULETE, 1881, 1.642-1643)

A partir desses significados do verbo “servir”, podemos melhor considerar os termos utilizados em finais do século XIX para a definição dos trabalhadores domésticos, pois estes traziam, implicitamente, a complexidade e a abrangência dos entendimentos acerca do que seria o serviço doméstico. Segundo a definição do dicionário, como à primeira vista se percebe, os significados relacionados à idéia de “servir” remetiam tal acepção diretamente ao trabalho realizado pelos escravos de uma maneira geral, e em seguida, pelos criados ou trabalhadores domésticos. É interessante observar que os termos associados à definição desses trabalhadores combinavam, na maioria das vezes, as noções de “doméstico” e “criado”, pois, ao que parece, o que era comum nas definições dos termos ligados aos trabalhadores domésticos era, realmente, o ato de “servir” ou de “prestar serviços”. Nas acepções dos vocábulos citados abaixo – dispostos no dicionário como sinônimos –, percebemos essa questão e, igualmente, as relações sociais de trabalho que pareciam estar envolvidas no que se entendia por serviço doméstico naquele momento:

Doméstico – s. m. companheiro de casa. / Indivíduo que serve por soldada em casa de outrem; criado. [...] (AULETE, 1881, 557)

Criado – s. m. homem pago para fazer o serviço de uma casa. [...] / **Criada** – s. f. mulher assoldada que se emprega nos trabalhos domésticos de uma casa. [...] (AULETE, 1881, 422)

Serviçal – adj. que gosta de prestar serviço; que faz serviços, que serve outrem desinteressadamente; prestadio, que não cansa de prestar serviços. / Próprio de criado ou de indivíduo que serve por soldada. / s. m. o que serve por soldada, criado de servir. [...] (AULETE, 1881, 1.641)

Servidor – adj. que serve a outrem; servo, doméstico, criado, servente. [...] (AULETE, 1881, 1.641)

Servente – adj. e s. m. que serve; que ajuda outra pessoa em quaisquer trabalhos; servo, criado. [...] (AULETE, 1881, 1.641)

Servo – adj. que não tem liberdade própria ou que não pertence a si mesmo; cuja pessoa e bens dependem de um senhor. / (Fig.) que não tem a livre disposição da sua vontade, dos seus pensamentos, dos seus atos. / que desempenha o mister de criado; servidor, serviçal, doméstico; que tem a condição de escravo. [...] (AULETE, 1881, 1.643)

Escravo – adj. e s. m. que está sob o poder e dependência absoluta de um senhor, que vive em estado de absoluta servidão [Difere do servo, por não ser considerado pessoa e sim coisa, por não ter a menor parte dos lucros da propriedade em que trabalha, por sua vida estar à mercê da vontade do senhor]. / (Fig.) Servo; doméstico, serviçal, criado. / Cativo. / (Por. ext.) Diz-se da pessoa que não é livre ou que vive sob a dependência de uma outra, sujeito, dependente. [...] (AULETE, 1881, 663)

Por intermédio da comparação dos significados dos termos relacionados ao serviço doméstico – encontrados, inclusive, como sinônimos na documentação da época –, a definição sobre o que seria ou não o trabalho doméstico, bem como quais atividades eram incluídas, parecia, em finais do século XIX, ser muito mais complexa do que comumente tende a ser tratado o tema. Ao se associar ao “ato de servir” ou de “prestar serviços”, os entendimentos sobre o serviço doméstico passavam por relações de trabalho que envolviam o estabelecimento de um acordo, mediante “certas condições” – como diria o presidente da Câmara em 1888 –, em troca de um pagamento, como também e, sobretudo, outras noções ligadas à submissão e à dependência de um indivíduo em relação a outro. E é considerando este fato que se pode melhor entender os motivos do debate ocorrido na Câmara Municipal em torno desta questão, bem como a escolha do presidente por uma definição extremamente ampla para o serviço doméstico ou para as atividades realizadas pelos então considerados “criados de servir”.

Levando-se em conta estas questões, portanto, é importante considerar a estreita relação que parecia haver entre os entendimentos que caracterizavam o serviço doméstico e as noções associadas ao “ato de servir”. Isso porque, como indicaram os significados trazidos pelo Dicionário Contemporâneo da Língua Portuguesa, de 1881, junto com essa relação havia, no contexto do século XIX, pressupostos que envolviam relações de convivência, de coabitação, de autoridade, de dependência, de obediência, de retribuição, de subordinação, de subalternidade, entre outros. E para pensar nesta

questão é interessante recuperar aqui um elemento importante que esteve presente na sociedade brasileira do século XIX. Trata-se de pensar nas políticas de domínio, que caracterizaram as relações sociais estabelecidas no mundo do trabalho e no serviço doméstico em particular.

Conforme já foi apontado no trabalho da historiadora Sandra Graham, a prática e a mentalidade de cunhos paternalistas estiveram intrinsecamente presente nas relações estabelecidas entre patrões e empregados domésticos ao longo do século XIX. Na realidade, ao longo de seu trabalho, autora indicou esta como uma questão importante de ser considerada quando se analisa o serviço doméstico naquele momento, uma vez que as relações estabelecidas nos lares brasileiros do século XIX eram marcadas por formas de dominação social geradoras de procedimentos de exclusão, de hierarquias e desigualdades típicas do que se convencionou chamar de dominação senhorial ou paternalismo. E como aquela unidade social incluía não só os membros de uma família, mas também os seus empregados, as relações que se estabeleciam entre esses elementos eram orientadas por práticas e valores que envolviam subordinação e dependência entre criados e os seus amos (GRAHAM, 1992).

Certamente, que a política de dominação paternalista (THOMPSON, 1998; CHALHOUB, 2003)¹¹⁰ é um aspecto fundamental para ser considerado quando se estuda o serviço doméstico no século XIX. Isto se explica porque, como desenvolvido

¹¹⁰ Mesmo utilizando nesta reflexão a noção de paternalismo (ou patriarcalismo), tendo em vista a sua importância para o entendimento das relações sociais estabelecidas na sociedade oitocentista, devemos lembrar, como já nos alertou E. P. Thompson, em estudo sobre a cultura consuetudinária inglesa do século XVIII e que tinha as suas práticas e tradições ameaçadas pelo avanço do mercado capitalista, que este conceito não pode ser usado sem a consciência de sua complexidade. De acordo com o autor, o paternalismo é um termo descritivo frouxo. [...] Tende a apresentar um modelo de ordem social visto de cima. Tem implicações de calor humano e relações próximas que subentendem noções de valor. Confunde o real e o ideal. Isso não significa que o termo deva ser abandonado por ser totalmente inútil. Tem tanto ou tão pouco valor quanto outros termos generalizantes – autoritário, democrático, igualitário – que, em si e sem adições substanciais, não podem ser empregados para caracterizar um sistema de relações sociais. Nenhum historiador sensato deve caracterizar toda uma sociedade como paternalista ou patriarcal. Mas o paternalismo pode ser como na Rússia czarista, no Japão do período Meiji ou em certas sociedades escravocratas, um componente profundamente importante, não só da ideologia, mas da real mediação institucional das relações.” Cf. p. 32. Sobre isso, pode-se destacar aqui, igualmente, tal como discutido pelo historiador Sidney Chalhoub, que não se ignora os problemas históricos pertinentes ao conceito de paternalismo, pois este é profundamente complexo e deve ser usado com “cautelos”. No entanto, como defendido por Chalhoub, acredita-se que esta é uma noção importante para se refletir sobre as políticas de dominação presentes na sociedade brasileira do século XIX. Cf. p. 46.

por Sidney Chalhoub, sendo uma política e uma ideologia de dominação, baseada, fundamentalmente, na imagem da inviolabilidade da vontade senhorial, o paternalismo era caracterizado por estratégias de subordinação, tanto de escravos quanto de pessoas livres, nas quais “os trabalhadores e os subordinados em geral só podem se posicionar como dependentes em relação a esta vontade soberana”. Como afirmado por Chalhoub, “a ideologia de sustentação do poder senhorial incluía a imagem de que aquela era uma sociedade em que os pontos de referência – ou seja, de atribuição e formulação de consciência de lugares sociais – definiam todos na verticalidade” (CHALHOUB, 2003, p.47; 60).¹¹¹ Além disso, havia um vínculo estrutural entre o paternalismo e a escravidão, pois, do ponto de vista dos dominantes, tanto a política e a ideologia de domínio que garantia a subordinação de dependentes, quanto o controle social exercido sobre os trabalhadores escravizados tinham por base o pressuposto de que as relações sociais estavam assentadas na inviolabilidade da vontade senhorial (CHALHOUB, 2003, 48-9).

Se o serviço doméstico se definia, essencialmente – como se tentou demonstrar –, a partir das relações que se estabeleciam entre empregados e patrões e que estas eram caracterizadas, sobretudo, pelos laços gerados pela convivência derivada da coabitação e pelo ato de “servir” aos patrões, não parece incoerente considerar que as relações de trabalho deste tipo de atividade passavam, necessariamente, por referenciais orientados por esta política de dominação senhorial, paternalista e escravista, presente na sociedade brasileira no século XIX. Seguramente, os trabalhadores ao prestarem serviços domésticos, fossem eles escravizados ou livres, viam-se envolvidos na complexa teia de relações sociais gerada pelo controle privativo dos trabalhadores e que incluía, nos seus mecanismos de subordinação e geração de dependentes, a autoridade, a exploração, o

¹¹¹ Sob esse aspecto, devemos considerar que o paternalismo não era apenas um sistema de dominação e controle absolutos feitos pelos senhores, que implicava em uma economia de concessão de favores, uma vez que o paternalismo envolvia também uma série de expectativas dos trabalhadores, baseadas no costume sobre o que era considerado direito ou justo. Ou seja, havia um campo de disputas, com uma estratégia de sobrevivência dos trabalhadores que aprendiam a conseguir o que queriam, mesmo que subordinados as regras do jogo estabelecidas pelos patrões. Segundo Chalhoub, “a vigência de uma ideologia paternalista não significa a inexistência de solidariedades horizontais e, por conseguinte de antagonismos sociais. Em outras palavras, [...] subordinação não significa necessariamente passividade”. Cf. p. 47 e 60.

favor, a proteção, a obediência e a fidelidade, os quais deveriam ser constantemente negociados com os patrões/senhores.

Embora não seja fácil recuperar os meandros desse processo que envolve a inserção das relações estabelecidas no serviço doméstico nas políticas de domínio, típicos do nexos estrutural entre o paternalismo e a escravidão, em alguns anúncios de jornais publicados no final do século XIX é possível perceber, ainda que de forma muito sutil, algumas pistas dessas características da orientação dada às relações de trabalho no serviço doméstico pelas estratégias de dominação então existentes.¹¹² Nesse caso, pode-se aqui destacar dois exemplos que se tornaram mais evidentes durante a pesquisa realizada na seção dos anúncios do *Jornal do Commercio* e na *Gazeta de Notícias*.

O primeiro deles diz respeito ao fato de que no momento em que eram feitas as procuras ou as ofertas de emprego e de trabalhadores era comum que os empregadores expusessem a conduta ou o comportamento esperado do futuro empregado, do mesmo modo em que os trabalhadores tivessem suas características “morais” ressaltadas:

Aluga-se um pardinho copeiro, humilde e fiel; na rua do Príncipe dos Cajueiros, n. 21. (**JORNAL DO COMMERCIO**, 16.01.1870)

Aluga-se um bom cozinheiro, negro e de boa conduta; na rua Nova do Ouvidor n. 9. (**JORNAL DO COMMERCIO**, 16.01.1870)

Aluga-se, para casa de tratamento, uma boa mucama, muito acostumada a tratar de crianças; cose e engoma; é muito fiel e de bons costumes; na rua do Riachuelo n. 220. (**JORNAL DO COMMERCIO**, 10.03.1874)

¹¹² Em consideração sobre a pesquisa feita acerca do serviço doméstico a partir dos anúncios de jornais, Maciel Henrique da Silva afirma que os anúncios insinuam mais do que evidenciam e exatamente por esta razão eles podem ser entendidos apenas “como um indício (fragmento ou pista) passível de interpretação apenas no âmbito de um paradigma indiciário que nos há de fornecer não muito mais do que um saber conjectural ou verossímil.” Mas mesmo assim, segundo o autor, essa fonte nos permite, sobretudo se considerarmos a repetição de expressões caras à época estudada, apreender certos códigos e elementos presentes no universo cultural de determinada sociedade. Nas palavras de Silva, os anúncios “a são responsáveis por um conjunto bastante amplo de representações que terminam por permitir entrever práticas cotidianas de trabalho, relações sociais entre patrões e criadas, exigências mútuas, expectativas, anseios e um leque variado de situações. [...]”. Cf. SILVA, Maciel Henrique Carneiro da. Op. cit. p. 209.

Precisa-se de um cozinheiro livre, que seja perfeito na sua arte, sem vícios e fiel; na rua da Prainha n. 41. (**JORNAL DO COMMERCIO**, 10.03.1874)

Aluga-se, de casa particular, uma preta perfeita lavadeira, cozinha e faz os mais serviços de casa: é muito humilde; na rua da Princesa, n. 97. (**JORNAL DO COMMERCIO**, 08.05.1878)

Aluga-se um copeiro para casa comercial, muito fiel; na rua dos Pescadores, n. 93. (**JORNAL DO COMMERCIO**, 08.05.1878)

Aluga-se, de casa particular, um preto para copeiro ou ajudante de cozinheiro, do que já tem princípios: é muito fiel, diligente e sem vícios; na rua do Ouvidor n. 3. (**JORNAL DO COMMERCIO**, 31.07.1882)

Precisa-se, para casa de família, de uma perfeita cozinheira de bom comportamento; na rua do Senador Pompeu n. 89. (**GAZETA DE NOTÍCIAS**, 19.05.1885)

Precisa-se de uma criada fiel e de boa conduta, para arrumar quartos e cozer; na praça Duque de Caxias n. 25, trata-se das 10 horas em diante. (**JORNAL DO COMMERCIO**, 27.11.1890)

E, sobre esse aspecto específico, vale à pena ressaltar a presença recorrente nos anúncios de jornais com demandas relativas ao serviço doméstico da referência à prática da “fiança” de trabalhadores. Geralmente, as atribuições dos trabalhadores que eram exigidas pelos patrões deveriam ser garantidas por “fiadores” de sua conduta e/ou comportamento.

Precisa-se de uma criada para o serviço doméstico de uma casa de família, dando fiadores de sua conduta e moralidade; não se duvida dar bom ordenado; informa-se na rua do General Câmara n. 232, sobrado. (**JORNAL DO COMMERCIO**, 10.03.1874)

Precisa-se de um criado fiel, de boa conduta e asseado para casa de tratamento, com tanto que seja afiançado; na rua da Alfândega n. 52, 2º andar do meio-dia às 3 horas. (**JORNAL DO COMMERCIO**, 08.05.1878)

Uma senhora viúva oferece-se para fazer companhia a outra senhora viúva ou viúvo com filhos, apresentando ela fiador de seu comportamento. Carta no escritório desta folha com as iniciais E.C. (**GAZETA DE NOTÍCIAS**, 11.03.1881)

Aluga-se um cozinheiro de forno e fogão, afiançado em sua conduta; na rua de S. Pedro n. 53. (**JORNAL DO COMMERCIO**, 31.07.1882)

Precisa-se, na rua do Lavradio n. 114, para pequena casa de um solteiro estrangeiros, de um cozinheiro e de um copeiro, que também cuide do asseio da casa, ambos de conduta bem afiançada. (**JORNAL DO COMMERCIO**, 31.07.1882)

Precisa-se de um moleque de 15 a 16 anos, que dê fiador a sua conduta, para o serviço de casa; na rua Primeiro de Março n. 37, florista. (**JORNAL DO COMMERCIO**, 10.09.1886)

Precisa-se de uma criada que seja boa lavadeira e engomadeira, para casa de pouca família, paga-se 30\$ mensais e exige-se fiança de conduta; no Campo de S. Cristóvão n. 40, farmácia. (**JORNAL DO COMMERCIO**, 27.11.1890)

É importante destacar que esses são elementos que talvez indiquem não somente os cuidados e as “desconfianças” dos empregadores em relação aos trabalhadores domésticos que com eles conviveriam – ainda que temporariamente; mas, também, as dimensões das relações sociais que permeavam o mundo do trabalho e o serviço doméstico, em particular, no final do Oitocentos. Note-se, primeiramente que os atributos dos empregados não se ligavam diretamente à qualidade do trabalho que seria por eles executado, mas sim às qualidades associadas ao seu “caráter moral”, ou seja, atributos que eram muito mais necessários ao estabelecimento de um tipo de relação do que ao desempenho de uma função. E considerando isso, podemos levar em conta que,

em sua maior parte, as demandas de empregadores e as ofertas de trabalhadores domésticos apresentadas nos anúncios envolviam atributos como “humildade”, “fidelidade”, “diligência”, ou simplesmente “boa conduta” e ausência de “vícios”, assim como as exigências de garantias de tais atributos por outras pessoas. Quer dizer, esses pareciam ser elementos valorizados em uma típica relação nas quais as bases se davam na hierarquia, na autoridade e na dependência e um indivíduo em relação a outro.¹¹³

O segundo exemplo, a partir do qual podemos refletir sobre a relação entre o serviço doméstico e os valores e práticas da política de domínio senhorial paternalista e escravista e que se encontra sutilmente tratada nos anúncios de jornais com demandas para o trabalho doméstico, diz respeito ao pagamento do serviço realizado pelos criados por parte dos patrões. Obviamente, tendo em vista o contexto histórico das últimas décadas do século XIX, é profundamente complexo entender com clareza esse processo, pois o mundo do trabalho ainda não constituía um mercado assalariado, o que era, em grande medida, decorrente da escravidão de trabalhadores e das variadas formas de mercantilização da força de trabalho então existentes. Sendo assim, a questão do então chamado “ordenado”, no universo do trabalho de uma forma geral, era ainda completamente indefinida.¹¹⁴ No caso do serviço doméstico, talvez essa questão tenha ganhado contornos mais difíceis de serem analisados, porque, como a própria definição

¹¹³ Embora não realize uma discussão do ponto de vista das políticas de domínio senhorial, do tipo paternalista e escravista, Olívia Maria Cunha, em exemplos do início do século XX, chega a conclusões semelhantes a essas aqui apresentadas. De acordo com a autora, “não por acaso, já no século XX, encontram-se referências à tolerância e à insatisfação dos patrões com relação aos serviços prestados, em contraste com a valorização da ‘confiança’, da ‘honestidade’ e da ‘intimidade’ que tinham com seus criados. Eram esses os atributos necessários ao estabelecimento de uma relação, e não ao desempenho de uma função”. Cf. CUNHA, Olívia Maria Gomes da. Op. cit. p. 411.

¹¹⁴ Aqui podemos considerar a análise feita por Thompson para o caso inglês no século XVIII. Segundo o historiador embora o controle paternalista sobre a vida inteira do trabalhador estivesse sendo desfeito com a racionalização econômica, usos e direitos não monetários ainda eram bastante difundidos entre trabalhadores e patrões na Inglaterra daquele momento. De acordo com o autor, “esses usos ainda eram extraordinariamente difundidos no início do século XVIII. Favoreciam o controle paternalista, porque pareciam ao mesmo tempo relações econômicas e relações sociais, relações entre pessoas, e não pagamentos por serviços e coisas. Sem dúvida nenhuma, comer à mesa do empregador, morar no celeiro ou acima da oficina, era submeter-se à sua supervisão. Na casa-grande, os criados que dependiam dos ‘trocados’ dos visitantes, das roupas da senhora, das sobras clandestinas da despensa, passavam toda a vida granjeando favores. Até os ganhos extras multiformes dentro da indústria, cada vez mais redefinidos como ‘roubo’, tinham mais probabilidade de sobreviver nos lugares em que os trabalhadores os aceitavam como favores e se submetiam a uma dependência filial”. Cf. THOMPSON, E. P. Op. cit. p. 42.

do Código Civil português expressava, o pagamento dos trabalhadores domésticos era muitas vezes entendido como “retribuição”, dando a entender que aquele era apenas uma recompensa ou um favor concedido pelos patrões aos empregados.¹¹⁵

Considerando isso, pode-se entender porque da mesma forma em que eram encontrados anúncios nos quais o salário mensal estava definido tanto pelos empregadores como pelos trabalhadores,...

Para casa de família e com a condição de não sair à rua, aluga-se uma rapariga, perfeita engomadeira e lavadeira, muito própria para andar com crianças, garantindo-se a conduta, o aluguel é de 40\$ e pagos adiantados; na rua de Olinda n. 24, em Botafogo. (**JORNAL DO COMMERCIO**, 31.07.1882)

Alugam-se um bom cozinheiro, por 40\$ mensais, e um preto para o serviço de chácara, por 20\$; na rua do Rosário n. 34. (**JORNAL DO COMMERCIO**, 10.09.1886)

Precisa-se de lavadeira e engomadeira e arrumadora de casa; paga-se 30\$, e uma cozinheira, paga-se 20\$; na rua da Imperatriz n. 100, sobrado. (**JORNAL DO COMMERCIO**, 27.11.1890)

Precisa-se de uma copeira e arrumadeira, nacional, paga-se 60\$; informa-se na rua de Santo Antônio, loja. (**JORNAL DO COMMERCIO**, 30.03.1898)

... havia, igualmente, referências a remunerações “indiretas” e não monetárias, que incluíam, por exemplo, a moradia, a alimentação ou o vestuário.¹¹⁶

¹¹⁵ Deve-se lembrar que segundo a definição de que se trata, que foi alvo de discussões na Câmara Municipal em 1888, o serviço doméstico era definido como aquele “prestado por um indivíduo a outro que com ele convive, mediante retribuição”. Segundo Olívia Maria da Cunha, devido às ambigüidades presentes nessa definição, “fica a dúvida se é a ‘convivência’ e coabitação ou o trabalho desempenhado que deve ser recompensado. Essa ambigüidade torna-se sinal distintivo da relação entre dois ‘indivíduos’ que têm a liberdade de estabelecer as bases de um suposto contrato de prestação de serviços, ainda que não se tratasse, na sua essência, de um acordo prestado entre sujeitos jurídicos iguais.” Cf. CUNHA, Olívia Maria Gomes da. Op. cit. p. 397.

¹¹⁶ De acordo com a perspectiva discutida por Sandra Graham, este seria uma das expressões da relação estabelecida entre patrões e empregados a partir do referencial da “proteção-obediência”, pois, segundo a

Precisa-se de uma mulher pobre, que queira sujeitar-se a ajudar os serviços de uma casa de quatro pessoas, sem luxo, mediante casa, comida e roupa; na rua do General Pedra n. 91E. (**JORNAL DO COMMERCIO**, 10.03.1874)

Se alguma pequena família de tratamento, ou se alguma senhora viúva, também de tratamento, precisar de uma mocinha pobre, honesta e bem educada, para sua companhia, tendo alguma prática de serviços leves, mediante o bom tratamento que se deseja, deixe carta neste escritório para G.F. (**JORNAL DO COMMERCIO**, 31.07.1882)

Uma senhora viúva, com uma filha moça e muito sossegada, deseja achar outra em iguais circunstância, ou casal sem filhos, para lhe servir de companhia e prestar-lhe alguns trabalhos leves, não quer ordenado, só quer ser tratada como pessoa da família; carta neste escritório a A.B. (**JORNAL DO COMMERCIO**, 31.07.1882)

Uma senhora casada deseja para sua companhia uma mocinha pobre, branca ou de cor, dando-se comida e vestuário, ou um pequeno ordenado e bom tratamento; na rua do Itapirú, n. 28. (**JORNAL DO COMMERCIO**, 31.07.1882)

Precisa-se para companhia de uma pessoa empregada no comércio e que tem um filho de 8 anos, de uma senhora branca, muito honesta, para tomar conta de sua casa e zelar o que lhe pertence, mediante bom tratamento e vestuário. Carta nesta redação a S.S.S, para ser procurada. (**GAZETA DE NOTÍCIAS**, 19.05.1885)

Nesse caso, podemos mais uma vez lembrar que esse costume de “retribuir” os criados com usos e direitos não monetários favorecia o controle social paternalista e escravista que ainda orientava as relações sociais no mundo do trabalho. Isso porque

autora, “a vida doméstica girava em torno de uma série de expectativas – articuladas em atos e algumas vezes explicitadas – que exprimiam as distintas obrigações de cada parte. Os patrões eram responsáveis por prover os cuidados básicos – comida, abrigo, alguma roupa, remédios na doença.” Em troca, eles exigiam que os criados retribuíssem com obediência.” Cf. GRAHAM, Sandra Lauderdale. Op. cit. p. 108.

esses mecanismos de retribuição, muito provavelmente, ao invés de remunerar o trabalhador por serviços prestados ou por produtos produzidos, reforçavam relações sociais, relações entre pessoas que trocavam favores e não serviços e produtos por pagamentos monetários.

Ainda que esses exemplos retirados dos anúncios relativos às demandas de empregadores e trabalhadores domésticos registrem apenas pequenos fragmentos indicadores das relações de trabalho estabelecidas nessa esfera de trabalho, eles pontuam nitidamente alguns dos aspectos dos valores e das práticas que constituíam as relações entre patrões e empregados domésticos na cidade do Rio de Janeiro no final do século XIX. Valores e práticas que estavam, certamente, estruturadas nas políticas e ideologias de dominação presentes na sociedade brasileira de então. Mesmo sendo aquele contexto das últimas décadas do Oitocentos caracterizado, conforme já discutiu Sidney Chalhoub, por “uma crise nas formas tradicionais de domínio”, o que incluía o paternalismo e a escravidão, e que gerou gradativas mudanças nas relações de trabalho (CHALHOUB, 2003, p.19), podemos supor que no âmbito do serviço doméstico esse processo tenha ganhado contornos específicos. Os referenciais de hierarquia, autoridade e dependência que orientavam as relações sociais no mundo do trabalho parecem ter se combinado em misto de mudanças e permanências na esfera representada pelo serviço doméstico, fazendo com que surgissem novas problemáticas para os contemporâneos do período. Ao que parece, se por um lado podemos suspeitar do fato de que, mesmo no contexto de fim da escravidão, a prática e a mentalidade de cunho paternalista tenham permanecido como elementos constituintes das relações sociais de trabalho doméstico – ainda que com reconstruções; por outro lado, é certo que alterações profundas se desenvolveram no universo das relações sociais existentes no âmbito do serviço doméstico naquele momento.

Provavelmente isso tenha ficado mais evidente a partir da década de 1880, quando se desenrolou na cidade do Rio o processo de tentativa de regulamentação pública desse serviço. Neste momento, quando as autoridades públicas da capital discutiam sobre a necessidade de impor um rígido controle sobre os trabalhadores domésticos e estabelecer regras para as relações entre patrões/senhores e os criados de servir, houve um grande debate na sociedade carioca sobre o que seria do âmbito do domínio pessoal e privado dos locais onde os servidores domésticos atuavam e o que

seria alvo de uma normatização pública. Mas essa é uma problemática não será alvo das nossas reflexões no momento, pois, por ora, procuramos destacar apenas alguns dos aspectos das relações estabelecidas no âmbito do trabalho doméstico e dos significados sociais da prestação desse serviço na cidade do Rio de Janeiro no final do século XIX.

TITLE

Abstract: This article seeks for some meanings given by the contemporaries in the end of the nineteenth century to the working relationships with bosses/owners and workers/domestic slaves in the labor world in Rio de Janeiro City. Besides it tries to establish a dialogue between those meanings and the understanding formulated to this matter by historians which dedicated themselves to the domestic service in the history of Brazil in the nineteenth century.

Key words: domestic service; working relationships and subordinations; Rio de Janeiro city during 1870 and 1900.

Documentação:

AULETE, Francisco Julio Caldas. **Dicionário Contemporâneo da Língua Portuguesa**, feito sobre um plano inteiramente novo. Portugal, Lisboa: Imprensa Nacional, 1881.

Boletim da Ilustríssima Câmara Municipal da Corte, 1881, 1885, 1888.

Jornal do Commercio, seção dos anúncios (1870, 1874, 1878, 1882, 1886, 1888, 1890, 1894, 1895, 1896, 1898, 1900).

Gazeta de Notícias, seção dos anúncios (1877, 1881, 1885, 1889, 1893, 1897, 1900).

Referências Bibliográficas:

ALGRANTI, Leila Mezan. Famílias e vida doméstica. In: SOUZA, Laura de Mello e. (Org.). **História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América portuguesa**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. v. 1, p.83-154.

BAKOS, Margaret Marchiori. Regulamentos sobre o serviço dos criados: um estudo sobre o relacionamento Estado e Sociedade no Rio Grande do Sul (1887-1889). **Revista brasileira de história**, São Paulo, v. 4, n.7, p.94-104, mar. 1984.

CARVALHO, José Murilo de. **Os bestializados: o Rio de Janeiro e a República que não foi**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

CARVALHO, Marcus M. de. A imprensa na formação do mercado de trabalho feminino no século XIX. In: NEVES, Lúcia Maria B.; MOREL, Marco; FERREIRA, Tânia Maria B. da C. (Org.). **História e imprensa: representações culturais e práticas de poder**. Rio de Janeiro: FAPERJ, 2006. p.176-99.

_____. De portas adentro e de portas afora: trabalho doméstico e escravidão no Recife, 1822-1850. **Afro-Ásia**, Salvador, n. 29/30, p.41-78, 2003.

CHALHOUB, Sidney. **Machado de Assis, historiador**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

_____. **Trabalho, lar e botequim: o cotidiano dos trabalhadores da belle époque**. 2ª ed. São Paulo: UNICAMP, 2001.

CUNHA, Olívia Maria Gomes da. Criadas para servir: domesticidade, intimidade e retribuição. In: _____; GOMES, Flávio (Org.). **Quase-cidadão: histórias e antropologias da pós-emancipação no Brasil**. Rio de Janeiro: FGV, 2007. p.377-418.

DAMAZIO, Sylvia F. **Retrato social do Rio de Janeiro na virada do século**. Rio de Janeiro: UERJ, 1996.

GOMES, Flávio dos Santos et al. **Cidades negras: africanos, crioulos e espaços urbanos no Brasil escravista do século XIX**. São Paulo: Alameda, 2006.

GRAHAM, Sandra Lauderdale. **Proteção e obediência: criadas e seus patrões no Rio de Janeiro (1860-1910)**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

HAHNER, June Edith. **Pobreza e política**: os pobres urbanos no Brasil (1870-1920). Brasília: UNIB, 1993.

KARASCH, Mary. **A vida dos escravos no Rio de Janeiro**, 1808 – 1850. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

LOBO, Eulália Maria Lahmeyer. **História do Rio de Janeiro** (do capital comercial ao capital industrial e financeiro). Rio de Janeiro: IBMEC, 1978. 2 v.

MAGALHÃES, Marcelo de Souza. **Ecoss da política**: a Capital Federal, 1892-1902. 217f. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, 2004.

MARTINS, Bárbara Canedo Ruiz. **Amas-de-leite e mercado de trabalho feminino**: descortinando práticas e sujeitos (Rio de Janeiro, 1830-1890). 191 f. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006.

MATOS, Maria Izilda Santos de. **Cotidiano e cultura**: história, cidade e trabalho. Bauru: EDUSC, 2002.

_____. Porta adentro: criados de servir em São Paulo de 1890 a 1930. In: BRUSCHINI, Maria Cristina; SORJ, Bila (Org.). **Novos olhares**: mulheres e relações de gênero no Brasil. São Paulo: Marco Zero, 1994. p.193-212.

MATTOS, Marcelo Badaró. **Escravidos e livres**: experiências comuns na formação da classe trabalhadora carioca. Rio de Janeiro: Bom Texto, 2008.

POPINIGIS, Fabiane. **Proletários de casaca**: trabalhadores do comércio carioca, 1850 – 1911. Campinas: UNICAMP, 2007.

SAMARA, Eni de Mesquita. Mão-de-obra feminina, oportunidades e mercado de trabalho no Brasil do século XIX. In: _____ (Org.). **As idéias e os números do gênero**: Argentina, Brasil e Chile no século XIX. São Paulo: HUCITEC, 1997. p.23-61.

SEVCENKO, Nicolau. **Literatura como missão**. Tensões sociais e criação cultural na Primeira República. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

SILVA, Maciel Henrique Carneiro da. **Pretas de honra**: trabalho, cotidiano e representações de vendeiras e criadas no Recife do século XIX (1840-1870). 299 f. Dissertação (Mestrado em História) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2004.

SOARES, Luiz Carlos. **O “Povo de Cam” na capital do Brasil**: escravidão urbana no Rio de Janeiro do século XIX. Rio de Janeiro: FAPERJ – 7 Letras, 2007.

SOIHET, Rachel. **Condição feminina e formas de violência**: mulheres pobres e ordem urbana, 1890-1920. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989.

THOMPSON, E. P. **Costumes em comum**: estudos sobre a cultura popular tradicional. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

AS DUAS FACES DA REPRESSÃO

SEMELHANÇAS E DIFERENÇAS DA POLÍCIA POLÍTICA DURANTE O ESTADO NOVO (1937-1945) E DURANTE A DITADURA MILITAR (1964-1983)

Thiago da Silva Pacheco¹¹⁷

Resumo: Este trabalho se propõe a uma análise comparativa da instituição Polícia Política em duas fases da história republicana brasileira: o Estado Novo e a Ditadura Militar. Busca-se neste estudo estabelecer as semelhanças e diferenças da estrutura organizacional do aparato policial, seu enquadramento ao aparelho repressivo de tais governos e sua atuação no combate a atividade classificada como subversiva nos dois períodos citados.

Palavras Chave: Polícia Política; Era Vargas; Ditadura Militar.

I – Introdução

A Polícia Política, como mecanismo de repressão, é um dos principais instrumentos de permanência empregados por governos autoritários. As ditaduras formadas no Brasil não foram exceções, se valendo dos recursos utilizados por esta instituição (que englobam infiltração de espiões, campanhas, escutas, prisões arbitrárias e tortura, entre outros) para reprimir movimentos e idéias classificados como subversivos.

Existente durante a maior parte da história republicana do Brasil, desde 1906 a 1983, a Polícia Política foi ferramenta importante em dois períodos específicos: entre 1937 e 1945 (o chamado Estado Novo) e entre 1964 e 1983 (fase

¹¹⁷ Mestrando do Programa de Pós-Graduação em História Comparada da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGHC - UFRJ).

ditatorial onde uma série de governos militares revezou-se no poder). Desta forma, esta instituição e seus serviços foram elementos comuns aos dois governos citados.

Sendo o Estado Novo e a Ditadura Militar dois momentos distintos e a atuação da deste órgão um aspecto marcante em ambos os casos, este estudo propõe-se a ser uma análise comparativa da Polícia Política acerca de seus aspectos administrativos e operacionais, nos cortes temporais de 1937-1945 e 1964-1983, a partir da visão de Michel Foucault do poder e de seu exercício (FOUCAULT, 1980), onde a instituição policial opera sistematicamente no corpo que seria a sociedade brasileira, buscando produzir um efeito purificador: eliminar as idéias e as atividades consideradas “subversivas”. A Polícia Política apresenta-se, nesta perspectiva, como um instrumento de poder normalizador, objetivando extinguir o que é considerado maligno (neste caso, subversivo) pelo governo que dela se utiliza.

Isto posto, como hipóteses deste trabalho, compreende-se primeiro que este segmento policial, em ambos os períodos aqui analisados, atua institucionalmente através de boletins de ocorrência, buscas e apreensões, inquéritos, sindicâncias entre outras atividades próprias de polícia investigativa, e, segundo, enquanto a Polícia Política no Estado Novo concentra em si mesma todo o aparato operacional da repressão empreendida pelo governo, a mesma, durante a Ditadura Militar é tão somente parte de um sistema muito mais complexo e que engloba outras instituições governamentais.

Para efetuar esta comparação, são utilizados os relatórios anuais da Polícia Política que se encontram no Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro, permitindo uma análise interna acerca da atuação e operações policiais deste órgão.

A missão institucional da Polícia Política é a de garantir a segurança nacional. Tal projeto governamental, por sua vez, está atrelado à ideologia que legitima o Estado Novo e também a Ditadura Militar. Compreender estes pensamentos legitimadores é fundamental para explicar como e porque este aparelho age em tais governos, bem como identificar os elementos “subversivos” que ele irá combater.

II - A visão de subversão do Estado Novo e a atuação de sua Polícia Política

No caso do Estado Novo, são considerados subversivos e marginais, do ponto de vista social e político, os elementos que não se alinham à proposta de modernização conservadora de Getúlio Vargas. Apesar do citado regime não apresentar uma doutrina oficial, há uma base de pensamento entre seus partidários ligados à produção intelectual na qual um projeto nacional centralizador do poder, objetivando combater o regionalismo que manteve o país atrasado industrialmente, seria o caminho para desenvolvimento da nação (OLIVEIRA, 1982).

Todavia, não bastaria somente um governo central forte para levar o Brasil à industrialização e ao desenvolvimento. Tal liderança deveria ser capaz de realizar profundas reformas sociais sem desestabilizar o país, mantendo a posição das elites (POMAR, 2003). Partindo desta premissa, seria inadequada a implantação de um modelo liberal democrata, pois se considerava que o povo brasileiro, ao contrário dos povos Anglos Saxões, não estaria preparado para o exercício democrático. De forma semelhante, propostas mais “extremas”, como o comunismo e o integralismo, seriam perigosas demais, devido ao fato de que a sociedade brasileira, pelas suas características peculiares (remontadas à colonização) não se adaptaria a tais modelos importados de outros países (OLIVEIRA, 1982).

Assim sendo, o Estado Novo, com o apoio das elites, apresenta-se, de acordo com seus defensores, a única via para a industrialização e crescimento do Brasil garantindo uma estabilidade econômica, social e política. Neste contexto, as propostas liberais, integralistas e comunistas, assim como seus partidários, tornam-se perigosos ao projeto de desenvolvimento nacional e sua ordem, na medida em que o Estado Novo configura-se como a única forma de levar o Brasil ao desenvolvimento almejado. Tais idéias tornam-se, a partir da visão doutrinária aqui demonstrada, ameaças que devem ser contidas em prol do crescimento da nação.

Dentro deste paradigma são considerados inimigos do povo e da nação quaisquer opositores do governo, e subversivo aquele que apresenta conceitos diferentes de governabilidade ou críticas ao Estado Novo, pois estes levariam o país à desordem e cerrariam seu desenvolvimento. Neste contexto, a atuação de liberais

democratas, integralistas e comunistas, bem como suas propostas políticas, mostra-se como obstáculos a serem removidos e eliminados, através de um aparelho repressor.

A construção deste aparelho antecede a ascensão de Getúlio Vargas ao poder em 1930. A primeira tentativa de estruturar um sistema de inteligência capaz de municiar o governo com informações precisas acerca do andamento da atividade subversiva e de segurança nacional ocorre durante o governo de Washington Luís, com a criação, em 1927, do Conselho de Defesa Nacional. Todavia, tal órgão limitava-se uma reunião confidencial entre ministros de Estado para troca de informações, não apresentando condições operacionais para a atividade de inteligência. Não havia uma organização estrutural para compilar e analisar dados, nem tampouco um plano de metas e objetivos acerca de grupos e indivíduos a serem investigados (FIGUEIREDO, 2005).

Tais condições operacionais serão encontradas através de outros órgãos governamentais. Quando assume o poder, o governo Vargas lança mão das estruturas da Polícia do Distrito Federal, mais precisamente de seu segmento de “Segurança Política e Social”. É através desta Delegacia de Polícia Política, chamada de DESPS¹¹⁸ até 1944 (quando seu nome muda para DPS), que o estado brasileiro encontra tanto os mecanismos operacionais quanto os recursos humanos (investigadores, policiais, informantes, técnicos especializados em diversas áreas, entre outros) dos quais necessitaria para a atividade de inteligência e repressão (FIGUEIREDO, 2005, p.41-7).

A estrutura de funcionamento e operação da Polícia Política apresentou um sistema padronizado durante o Estado Novo, dividindo-se em seis células chamadas, nos relatórios, de Secções. São elas: a Secção Política (classificada como S-1), responsável por crimes relacionados à segurança política e também pela vigilância sobre a Ação Integralista Brasileira, a Secção Social (classificada como S-2), que reprimia panfletos, propagandas, sindicatos e movimentos de esquerda, a Secção de

¹¹⁸ Sigla de Delegacia Especial de Segurança Política e Social, reconstruída pelo Decreto número 22.332 de 10/01/1933. Segundo o mesmo decreto, a referida delegacia gozava de autonomia diante do restante do aparato policial do Distrito Federal. Entretanto, a polícia civil do Distrito Federal passa por uma reformulação em 1944, com a criação do DFSP: Departamento Federal de Segurança Pública, neste mesmo ano, colocando a Polícia Política como órgão diretamente subordinado ao referido Departamento, segundo o decreto-lei nº 6378, de 28 de Março de 1944.

Armas e Explosivos (classificada como S-3), responsável pela logística da Polícia Política, pelo seu treinamento com armas de fogo e pela fiscalização de armamentos, explosivos e materiais químicos inflamáveis, a Secção de Arquivo (classificada como S-4), onde estavam armazenadas e organizadas as informações produzidas por este órgão, o Serviço Reservado (classificado como S.R.), que efetuava a infiltração de agentes e serviços de campana e observação secreta, e o Serviço de Ronda, responsável pelo patrulhamento a pé ou a carro por policiais a paisana, em rotas específicas da capital federal. Somados a esta estrutura, existem os Agentes Secretos especialmente posicionados para fornecer informações sobre os grupos e indivíduos suspeitos, e o Serviço Secreto de Informações, chamado S.S.I., constituído na verdade de um enorme arquivo de fichas e prontuários acerca das atividades políticas de indivíduos suspeitos.

É a partir deste conjunto que a Polícia Política baseará suas operações, e é este sistema integrado de partes, que irá fazer funcionar a engrenagem repressiva do Estado Novo (APERJ, 1940).

O principal alvo da Polícia Política eram os Integralistas quando estes caíram na ilegalidade, além dos espões do Eixo já antes da entrada do Brasil na Segunda Guerra Mundial. Estes últimos atuavam em várias cidades brasileiras sob o disfarce de homens de negócios, e trocavam informações através reuniões aparentemente informais em cafés e confeitarias (FIGUEIREDO, 2005, p.44-5). Mas é o combate ao comunismo que se configura em seu objetivo principal. Além do mais, este grupo era o que reunia maior experiência com a ilegalidade e com a repressão, devido à exclusão e perseguição política que sofriam já há algum tempo.

As operações da polícia estavam mais voltadas para os líderes das células subversivas do que para a repressão em geral: aqueles que apenas militavam eram presos durante uma noite ou duas, espancados depois soltos, para serem seguidos furtivamente, na esperança que este pudesse levar a um “ninho de subversivos”.

Um ponto interessante é a relação mantida com o Serviço Secreto Britânico e com o Escritório de Serviços Estratégicos (o Serviço Secreto Americano no período da 2ª Guerra Mundial). Como a principal atividade da Polícia Política era a repressão ao comunismo, estas duas agências trocavam constantemente informações com a

polícia brasileira. Durante a Segunda Guerra (1939 a 1945) este fluxo intensificou-se, devido à existência de mais um inimigo em comum: os nazistas. É importante notar, também, o constante intercâmbio com departamentos governamentais responsáveis pela repressão política em outros Estados sul-americanos, como a Argentina e o Uruguai. Uma das fontes relata, em 1940/41, a interação entre policiais da DESPS e agências de atividades semelhantes na Argentina, no objetivo de trocar informações acerca das atividades comunistas em ambos os países, iterando-se acerca de suas atividades e práticas mais comuns. Além da troca de informações acerca de movimentos e indivíduos suspeitos, havia certo grau de interoperabilidade, principalmente quando a questão envolvia movimentos de esquerda e partidos comunistas (APERJ, 1941).

É necessário salientar, por fim, que a DESPS não era uma agência de informações independente, como a CIA ou a ABIN¹¹⁹, e sim, um segmento da polícia civil que apresentava, por ela mesma, outras atribuições e competências além da repressão política e do serviço de inteligência.

III – O papel da Polícia Política no projeto de Segurança Nacional da Ditadura Militar

Compreendia a visão do Estado Novo acerca de sua legitimidade e de seu projeto de segurança nacional, analisemos a Ditadura Militar, que se configurou de forma muito semelhante.

Mostrando-se como uma reação de setores conservadores da sociedade brasileira frente ao temor de possíveis reformas de base por parte de João Goulart, as Forças Armadas, apoiadas pelas elites e pela igreja, aplicam o golpe de Estado no intuito de livrar o Brasil da ameaça de uma “revolução socialista”. Desta forma, o regime militar instalado em 1964 não apresentava uma proposta ideológica definida: esta começa a ser construída ao mesmo tempo em que a ditadura vai se consolidando após o golpe.

¹¹⁹ Agência Brasileira de Inteligência, criada em 1998 pelo então Presidente Fernando Henrique Cardoso.

Este conceito de legitimidade, que será construído pelos governos Militares, gira em torno de um projeto econômico, político e cultural com o objetivo de preparar a sociedade brasileira para uma verdadeira democracia, modelo de governo inadequado naquele momento (REZENDE, 2001).

Ainda dentro deste contexto, o regime militar apregoava que sua noção de ordem era produto do desejo da maioria da população brasileira. Mais ainda, ideologicamente, os Militares posicionavam-se como espécie de representantes dos reais anseios da nação, através de uma identificação que, segundo eles, alinha os interesses culturais e econômicos do povo com as decisões tomadas pelo governo (REZENDE, 2001).

Desta forma, os governos militares constroem um sistema voltado para a Inteligência e repressão direta dos “elementos subversivos”, a maioria formada de jornalistas, estudantes, democratas e esquerdistas, mas que na prática inclui qualquer opositor do Estado.

Este sistema é encabeçado pelo Serviço Nacional de Informações, órgão focado diretamente na atividade de Inteligência, informação e contra-informação. Criado pelo Governo Militar como um instrumento em prol do ideal de “segurança nacional”, gozava poderes majestáticos: seu chefe recebia status de ministro, direito a um orçamento gigantesco, além de, legalmente, não estar sujeito à prestação de contas a departamento algum do governo e nem ao congresso (FIGUEIREDO, 2005, p.124-30).

Na órbita do SNI giravam o CIE (Centro de Inteligência do Exército), o CENIMAR (Centro de Inteligência da Marinha), o CISA (Centro de Inteligência da Aeronáutica), o sistema DOI-CODI (órgão no qual atuavam agentes a paisana das forças armadas junto a policiais civis em operações de infiltração, prisão e interrogatório) e os DOPS, cuja sigla significa Departamento de Ordem Política e Social, segmento das Polícias Civis estaduais (FICO, 2001, p.20).

No ano de 1963, em decorrência da mudança da capital para Brasília, a Polícia Política é reestruturada com relação ao curto período democrático que o país vivia desde 1946. Desta forma, o DOPS (Departamento de Ordem Política e Social) passa a ser

subordinado a Secretaria de Segurança Pública do Estado da Guanabara¹²⁰. Mesmo com tal mudança, a polícia carioca centraliza as informações colhidas pelos departamentos de polícia política de outros Estados da Federação, devido ao papel central que exerceu em décadas anteriores (APERJ, 1993).

Sua estrutura é particularmente mais complexa quando comparada a da Polícia Política do Estado Novo. Configura-se em Serviço Técnico, Serviço de Investigações, Serviço de Operações e Serviço de Fiscalização de Armas e Explosivos, apresentando, dentro destes setores, várias subseções mais específicas. Os Serviços Técnico e de Investigações estavam relacionados às atividades de polícia, tais como averiguações, papiloscopia, exames de balística, etc. O Serviço de Operações, por seu turno, efetuava buscas, apreensões, prisões e proteções, ou seja, as atuações de campo. Por fim, o Serviço de Fiscalização de Armas e Explosivos procurava exercer controle sobre a compra, venda e uso deste tipo de material, mas não somente a fim de evitar que caíssem em mãos de guerrilheiros e outros “criminosos políticos”, já que a simples compra de uma arma de caça ou revólver para segurança pessoal passava por esta divisão.

Em 1969, o DOPS passa por outra reforma, enquadrando-o na nova realidade derivada do Golpe de 1964 e da Ditadura Militar que se seguiu¹²¹. Ele passou a estruturar-se em três Divisões: Operações, Informações e Fiscalização de Armas e Explosivos. A mudança das funções da Polícia Política, dentro da nova visão de Segurança Nacional dos governos militares, está refletida nesta transformação administrativa. A Divisão de Operações torna-se a principal e mais atuante do órgão, cumprindo inúmeros pedidos de busca, apreensão e prisão, subdividindo-se em várias seções: Turmas de Buscas Ostensivas e Especiais, Seção de Proteção e segurança, entre outras. A Divisão de Informações, neste ponto, destina-se prioritariamente a repassar dados outrora coletados pela Polícia e abundantes em seu Arquivo, na medida em que o processamento e as estratégias de inteligência cabem ao Serviço Nacional de

¹²⁰ Transição ocorrida através da Lei nº 263, de 24.12, e organizada no ano seguinte segundo decreto “N” n. 28 de 15.06.63.

¹²¹ Esta nova reforma segue o Golpe Militar de 1964 e é instaurada através do Decreto “E” n. 3022, de 15.08.69, adaptando a Polícia Política ao novo sistema de segurança nacional implantado.

Informações e as Inteligências do Exército, da Marinha e da Aeronáutica. Por fim, a Divisão de Armas e Explosivos mantém as mesmas atribuições do período entre 1963 e 1969 (APERJ, 1993).

Em 1975, a Polícia Política passa por sua última reestruturação institucional antes de ser finalmente extinta em 1982, sendo transformada no Departamento Geral de Investigações Especiais (DGIE). Sua função é a de empreender operações ligadas a atividades classificadas como subversivas, sempre atuando como braço estadual do SNI e das Forças Armadas e, ao mesmo tempo, remeter informações a estes órgãos federais¹²². Concomitante à lenta abertura política, as operações da Polícia Política como DGIE mitigam em número e intensidade, mas não deixam de envolver a brutalidade e arbitrariedade que lhe foram próprias durante toda sua história (APERJ, 1993).

Desta forma, o DOPS (depois DGIE) achava-se, na Ditadura Militar, inserido em um sistema repressor que envolvia outras instituições. A este sistema, chamado formalmente de SISSEGIN (Sistema de Segurança Interna), e que foi apelidado por seus internos de Comunidade (FIGUEIREDO, 2005, p.198), a Polícia Política conferia o aparato investigativo e judicial para a atuação repressiva que nem as Forças Armadas, nem o SNI possuíam organicamente. Sua integração à Comunidade era complementar, na medida em que os militares julgavam tanto a Polícia Federal quanto as Polícias Estaduais como despreparadas para combater as novas ações de guerrilha urbana (FICO, 2001, p.111). Ao mesmo tempo, além dos resultados adquiridos pelos inquéritos conduzidos pelos militares, sem experiência alguma neste assunto, mostrarem-se insatisfatórios, pois vistos como lentos e não produtores das punições jurídicas desejadas, o próprio SNI considerava necessário um sistema repressivo mais abrangente, e os DOPS, órgãos pertencentes às polícias civis estaduais, confeririam tal alcance (FICO, 2001, p. 112-3).

O Serviço de Inteligência era atribuição do SNI e dos setores reservados do Exército, Marinha e Aeronáutica. Estas instituições treinavam espiões e os

¹²² Uma última readaptação ocorre com o Decreto N. 11 e Resoluções SSP N. 4-A e 5, de 15 e 18 de Março de 1975, sempre. Em 1983 extingue-se o departamento de polícia política no Estado do Rio de Janeiro. Em outros Estados, Departamentos de Ordem Política e Social, ou similares, continuam existindo, embora de forma tímida.

infiltravam, além de efetuar a análise de todas as informações obtidas visando à garantia da doutrina de segurança nacional (FIGUEIREDO, 2005, p.124-30). Nas fontes pesquisadas, a Polícia Política neste período recebe e fornece dados recolhidos pelos espões destas agências, cuja origem é classificada, respectivamente, pelas siglas SNI (obviamente, Serviço Nacional de Informações), E-2 (Inteligência do Exército), MR (Serviço Reservado da Marinha) e A-2 (Inteligência da Força Aérea), num fluxo constante de informações.

Os DOPS eram responsáveis, neste sistema, pelas operações de busca, apreensão, prisão, investigação e, em alguns casos, campana. Mantenedora de arquivos e prontuários extensos sobre as atividades políticas e sociais de vários cidadãos, a Polícia Política recebia informações do SNI e dos centros de inteligência do Exército, Marinha e da Aeronáutica, ao passo em que estes órgãos requisitavam ao DOPS pedidos de busca em seus arquivos, bem como sindicâncias acerca de grupos, pessoas e agremiações. Era também atribuição policial toda a parte investigativa do aparato repressor, pois é ela dotada do aparato técnico (exames de balística, perícia criminal, papiloscopia, boletins de ocorrência, entre outros) para estas atividades.

Isto não significa, contudo, que o DOPS não trabalhe na produção de informações. Relatórios mencionam resultados obtidos pelo seu Serviço de Informações, no qual se efetuam infiltrações, campanas e escutas telefônicas (APERJ, 1968). Todavia, apesar da atuação da Polícia Política nesta área, a inteligência não é sua atribuição prioritária dentro do SISSEGIN: esta cabe ao SNI.

Um exemplo desta integração, onipresente nas fontes consultadas, encontra-se em Relatório Anual da Delegacia Geral de Investigações Especiais (APERJ, 1978). Neste documento, a Inteligência da Força Aérea relata à polícia as conclusões de um de seus espões acerca de uma manifestação popular reivindicando melhorias nos transportes (onde o agente da Força Aérea estaria infiltrado, obviamente a paisana e reservadamente). Ainda nesta fonte, há uma denúncia por parte da Inteligência do Exército, acerca de “atividades de propaganda subversiva, através de ‘jornais’ durante o ato de matrícula e vestibular da CESGRAN-RIO”, afim de que o DOPS apure os fatos, e um pedido de busca de seus arquivos efetuado pelo próprio

SNI, acerca dos antecedentes políticos de certo individuo suspeito. Este formato é exaustivamente encontrado em todas as fontes consultadas.

IV – Semelhanças e diferenças da Polícia Política no Estado Novo e na Ditadura Militar

A partir dos quadros anteriormente apresentados, as características da Polícia Política nestes dois períodos serão comparadas (KOCKA, 2003, p. 39). Busca-se aqui compreender como se estrutura e atua este aparato policial tanto no Estado Novo quanto na Ditadura Militar, observando que o segundo objeto (a Polícia Política da Ditadura Militar) recebe influência direta do primeiro objeto (a DESPS do Estado Novo) não se configurando, desta forma, em elementos isolados e livres de conexão entre um e outro (KOCKA, 2003, p.41).

Enquanto estrutura, observa-se que ocorre uma evolução administrativa. Na medida em que a Polícia Política no Estado Novo é somente uma delegacia especializada (referida nos relatórios como DESPS - Delegacia Especial de Segurança Política e Social) chefiada por um Delegado, ela é, nos governos militares, um departamento policial (seja ele DOPS ou DGIE) com vários Delegados a ele subordinados, apresentando seções e subseções específicas, o que demonstra um aparelho administrativo mais complexo (APERJ, 1993).

Entretanto, seria um engano considerar que a DESPS, em seu contexto histórico, era instituição de importância inferior se comparada ao DOPS da Ditadura Militar. Enquanto este é parte de um sistema de repressão encabeçado pelo SNI, tendo que responder não só a este instituto, mas, também a chefias militares, aquela tem acesso direto ao Ministro da Justiça e ao próprio presidente da república, desfrutando de total autonomia dos demais departamentos e delegacias da polícia civil (tendo de autoridade para, inclusive, recrutar-las conforme julgue necessário) e, sobretudo, estando independente das Forças Armadas.

De forma semelhante, a DESPS concentra em si toda a atividade repressiva ligada a segurança nacional. Ela é responsável pela Inteligência (infiltrando espões,

efetuando escutas telefônicas, produzindo fichas e prontuários, analisando as informações recolhidas, entre outras coisas), pela atuação investigativa (utilizando o aparato policial típico da polícia civil) e pela repressão direta (buscas, apreensões, campanhas, interrogatórios, sindicâncias, etc.). Todo o processo repressor no Estado Novo, desta maneira, começa e termina na Delegacia Especial de Segurança Política e Social.

O DOPS (ou DGIE, depois de 1975), por seu turno, colabora com um sistema maior (o SISSEGIN) através de seus já referidos mecanismos de investigação. Também, ele efetua a repressão direta na forma de interrogatórios, buscas, apreensões e prisões bem como zelando pela parte técnica deste processo. Todavia, sua atuação na produção de informações é apenas secundária. O DOPS, ao contrário da DESPS, configura-se como parte de uma máquina repressora na qual, apesar de desempenhar função importante, não ocupa papel central. Pelo contrário, a polícia na Ditadura Militar constitui-se em um elemento marginal do sistema, que, passando por outros órgãos (CIE, CENIMAR, CISA) é coordenado pelo Serviço Nacional de Informações (SNI).

Com relação às origens e ao treinamento dos agentes da Polícia Política, em ambos os casos a resposta origina-se no meio da polícia civil, onde estes agentes são recrutados e treinados especificamente para o combate aos elementos subversivos. O trabalho do policial tanto no Estado Novo quanto na Ditadura Militar se enquadra normalmente nos planos de carreira e nos organogramas da polícia civil, e seus cargos administrativos (detetive, comissário, delegado, etc.) são exatamente os mesmos, com exceção do fato de que, no caso do DOPS (e também seu sucessor, o DGIE), o aparelho é relativamente maior em número de participantes (APERJ, 1993). Entretanto, é preciso ressaltar que, no caso da DESPS, os altos escalões de sua hierarquia eram ocupados por oficiais do Exército¹²³. Por fim, nos relatórios analisados, o armamento usado pela divisão política e social da polícia é, para ambos

¹²³ Não significa, entretanto, que a Polícia Política esteja subordinada às Forças Armadas de alguma forma. Institucionalmente falando, a DESPS presta contas somente ao Ministro da Justiça e a Presidente da República e, inclusive, efetua infiltrações no próprio Exército.

os cortes temporais, de elevado poder de destruição (metralhadoras, espingardas, entre outros)¹²⁴.

Observa-se com estas colocações que a Polícia Política, tanto no Estado Novo quanto a Ditadura Militar, exerceu severa vigilância sobre a sociedade brasileira, subdividida, em suas seções internas e propósito de operações, de acordo com a possível atuação e proliferação de idéias socialistas, integralistas e de outros “elementos subversivos”.

Segundo Foucault, o poder (que se gera e manifesta por si só), não reside nas instituições: para compreendê-lo, é necessário entender o corpo onde atuam as mesmas. Isto porque a razão do poder é seu próprio exercício: ele busca normalizar, formatar. O corpo, por sua vez, comporta-se disciplinarmente, embora existam resistências (FOUCAULT, 1980, p.26). É exatamente com este objetivo de efetuar repressão às atividades “subversivas” nas mais variadas ramificações da sociedade brasileira que o aparato policial organiza-se e opera. Desta forma, a atuação da Polícia Política em ambos os períodos analisados objetiva descobrir nichos deste tipo de atividade dentro de tais núcleos, buscando elimina-los antes que se dissemine ou mesmo efetue quaisquer tipos de ação direta contra o governo.

Por fim, deve-se lembrar, também, que nem a DESPS nem o DOPS configuravam-se em serviços secretos independentes, muito menos em Serviços de Inteligência nos moldes da CIA (Inteligência americana) e MI-5 (Inteligência britânica), sendo, institucionalmente, células oriundas da polícia civil. Entretanto, a DESPS é dotada de proeminência em seu contexto histórico, posto que originária da polícia civil do Distrito Federal, goza de autonomia em relação ao restante do aparato policial. Sua atuação (mas não necessariamente missão institucional) assemelha-se a da KGB russa, na medida em que, como a instituição Soviética, a DESPS acumula em si mesma toda a atividade repressora bem como independência administrativa ante a máquina do governo (FIGUEIREDO, 2005, p.129).

¹²⁴ Em tempos atuais, nos quais tanto a Polícia Civil quanto a Polícia Militar utilizam fuzis de alta potencia, pode-se perder de vista que no contexto da Ditadura Militar e, mais ainda, do Estado Novo, o uso de metralhadoras e espingardas configura-se em altíssimo poder de fogo.

V – Considerações finais

Desta forma, podemos concluir que, enquanto a Polícia Política, para o Estado Novo, apresenta-se como o sistema repressivo em sua totalidade, centrifugando as atividades de inteligência, investigação policial e repressão direta e estando independente de quaisquer outros departamentos do governo, inclusive das Forças Armadas, a Polícia Política, para a Ditadura Militar, é uma peça da grande máquina repressora chefiada pelo SNI e onde se destacam o Exército, a Marinha e a Força Aérea. Todavia, não obstante as diferenças nas quais atuou, em ambos os casos ela dotou o Estado de potencial técnico, investigativo e judicial, servindo, também, como braço armado da repressão, sendo fundamental para a efetuação das doutrinas de segurança nacional adotadas em ambos os governos.

TITLE

Abstract: This paper proposes a comparative analysis of the institution Police Policy in two phases of the Brazilian republican history: the New State and the Military Dictatorship. Search in this study to establish the similarities and differences in the organizational structure of the police apparatus, its setting the repressive apparatus of such government and its performance in fighting classified as subversive activity in the two periods mentioned.

Keywords: Political Police; Vargas Era; Military Dictatorship.

Documentação:

RIO DE JANEIRO. Arquivo Público do Estado. Fundo Polícias Políticas. Setor Administração. dossiê 1. Pasta 1-g. [Rio de Janeiro: s.n., 1940].

_____. Setor Administração. Pasta 1-f. [Rio de Janeiro: s.n., 1941].

_____. Setor DOPS. Pasta 111. [Rio de Janeiro: s.n., 1968].

_____. Setor DGIE. Pasta 277. [Rio de Janeiro: s.n., 1978].

Referências Bibliográficas:

DOPS: a lógica da desconfiança. APERJ: Rio de Janeiro, 1993.

FIGUEIREDO, Luís. [S.I.]. **Ministério do silêncio: a história do Serviço Secreto brasileiro de Washington Luís a Lula: 1927-2005.** São Paulo: Record, 2005.

FICO, Carlos. **Como Eles Agiam - Os Subterrâneos da Ditadura Militar: Espionagem e Polícia Política.** São Paulo: Record, 2001, p.20.

FOUCAULT, Michel. **O Nascimento da Clínica.** Rio de Janeiro: Editora Forense-Universitária, 1980.

KOCKA, Jürgen. **History and Teory**, n.42 p.39, febr 2003.

OLIVEIRA, Lúcia Lippi. **Estado Novo: Ideologia e Poder.** Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

POMAR, Wladimir: Era Vargas. **Modernização Conservadora.** Rio de Janeiro: Ática, 2003.

REZENDE, Maria José de. **Ditadura Militar No Brasil (1964-1984) – Repressão e Pretensão de Legitimidade.** Londrina: Eduel, 2001.

ARTIGOS

NO CORAÇÃO DA IDADE MÉDIA: OS DOMINICANOS E A MAESTRIA NARRATIVA¹²⁵

Alain Boureau¹²⁶

Resumo: Este texto foi originalmente publicado na obra *L'événement sans fin* em 1993. O principal objetivo do livro é analisar a operação narrativa compreendida na instauração do cristianismo como religião universalista no Ocidente Medieval. O autor está interessado em analisar a convergência de diferentes tipos de narrativas e suas complexidades para observar os quadros gerais da narrativa cristã, as hagiografias e a “narração do erro”, esta última definida como narrativas monásticas sobre a traição. Especificamente, na presente tradução, o autor defende que a Ordem dos Pregadores ao procurar se legitimar construiu uma narrativa hagiográfica coletiva no século XIII, as *Vitae Fratrum*, inspirada nas *Vitae Patrum*, do início da era cristã. Boureau discute, então, o que seria o “deserto” dos frades mendicantes do século XIII e o porquê da inspiração em narrativas do cristianismo primitivo.

Palavras-chave: Ordem dos Pregadores; Vida dos Pais da Igreja; Vida dos Frades.

1. Sistematização da narrativa: a elaboração do legendário universal

Por volta de 1250 os dominicanos produziram um legendário universal, cujo exemplo mais ilustre e o mais difundido foi, certamente, a *Legenda áurea*, de Jacopo de Varazze (aproximadamente 1265).¹²⁷ O que se entende por “legendário universal”?

¹²⁵ Originariamente publicado em: BOUREAU, A. “Au cœur du Moyen Âge: les dominicains et la maîtrise narrative”. In: _____. *L'événement sans fin: Récit et christianisme au Moyen Âge*. Paris: Les Belles Lettres, 1993, p.55-80. Tradução: Igor Salomão Teixeira.

¹²⁶ Diretor de Estudos na EHESS/Groupe d'Anthropologie Escolastique. Alain Boureau tem uma vasta produção bibliográfica sobre história intelectual e da escolástica, sobre a ordem dos dominicanos e sua produção hagiográfica. Destacam-se, dentre outras obras: *La Légende dorée: le système narratif de Jacques de Voragine* (†1298), publicado em 1984; *Théologie, science et censure au XIIIe siècle. Le cas de Jean Peckham*, (1999); *Satan hérétique. La naissance de la démonologie dans l'Europe médiévale* (1260-1350), publicado em 2004 e traduzido em 2006 para o italiano e o inglês; *La Religion de l'Etat. La construction de la République étatique dans le discours théologique de l'Occident médiéval* (1250-1350), de 2006. *L'Empire du livre. Pour une histoire du savoir scolastique* (1200-1380), publicado em 2007. Também se destaca com a publicação da edição crítica, em francês, da *Legenda Áurea* (2004). Para conhecer um pouco do conjunto de sua obra indicamos o artigo publicado por PIRON, Sylvain. Une anthropologie historique de la scolastique (Note de lecture). *Annales Histoire, Sciences sociales*, v.64, n.1, p.207-15, jan-fév 2009.

¹²⁷ No original encontramos nesta primeira frase uma referência aos capítulos anteriores da obra *L'événement sans fin*, a saber, “La nécessité narrative que nous avons observée dans les chapitres précédents rencontra la forme qui lui convenait au milieu du XIII^e siècle avec le légendier universel des

Trata-se de uma compilação de textos hagiográficos resumidos e de narrativas ligadas às grandes celebrações do calendário litúrgico reagrupados segundo a ordem das festas do ano; ele é universal na medida em que contém apenas as narrativas ligadas a um culto observado no conjunto da cristandade. Não tem a função diretamente litúrgica, mas serve para auxiliar a pregação, seja em uso direto pelo pregador itinerante, para os legendários menores, seja de acordo com a intenção dos mestres dos studia dominicanos que formavam os pregadores. Em pouco menos de um século vemos sucederem-se esses legendários dominicanos, desde o de Jean de Mailly, que teve uma primeira versão redigida no fim da década de 1230 ao enorme *Speculum sanctorale* de Bernardo Gui no início do século XIV, passando pelo *Epilogo in gesta sanctorum*, de Bartolomeu de Trento (1245), pelo *Speculum Historiale*, de Vincente de Beauvais (aproximadamente em 1260), pela *Legenda Áurea* e pelo legendário de Rodrigo de Cereto (fim do século XIII).¹²⁸ Examinemos, então, as razões e as modalidades deste florescimento excepcional.

Os dominicanos simplificam e centralizam a narrativa cristã por duas razões convergentes: a romanização da Igreja no século XIII e a necessidade da pregação errante ao povo.

Desde a reforma gregoriana, Roma acentua seu controle sobre os fiéis da Europa praticando uma uniformização do culto. Esta tendência se observa desde o século XII no planejamento do espaço romano, que perde sua especificidade para tornar o modelo abstrato do lugar eclesial (BOUREAU, 1990a, p.367-80). As ordens mendicantes, particularmente as ligadas ao papado, contribuem largamente, no decorrer do século XIII, a esta uniformização, dividindo-se, de fato, em tarefas: entre 1240 e 1245, o ministro geral da ordem franciscana, Haymon de Faversham, compila e harmoniza os elementos da liturgia romana universal em uma obra que se transforma em autoridade na Igreja durante séculos (VAN DIJK, 1963). Os dominicanos, exatamente ao mesmo tempo, colocaram em evidência uma liturgia unificada de sua ordem, no mesmo espírito de universalidade, conduzida pelo mestre geral Humberto de Romans. Mas, sobretudo, os pregadores estabeleceram a narrativa universal que acompanha a liturgia e a

dominicains, dont l'exemple le plus illustre et le plus diffusé est, bien sûr, la Légende dorée de Jacques de Voragine (vers 1265)". Nota do Tradutor.

¹²⁸ Sobre a novidade do legendário dominicano, eu me permito a remissão ao meu livro BOUREAU, 1984.

pregação; este esforço, entretanto, não teve o mesmo caráter oficial que o que teve a liturgia, mesmo Humberto de Romans lançando um apelo solene à constituição de um corpus narrativo sobre a ordem, que será tratado na sessão seguinte do capítulo. Entretanto, a romanização ou a universalização dos legendários aparece claramente.

A primeira compilação conhecida, aquela de Jean de Mailly, é ainda regional: os santos da Borgonha aí ocupam um grande espaço; é verdade que este legendário, como mostrou o Pe. Dondaine, foi uma empreitada realizada por Jean de Mailly antes de sua entrada para a ordem (DONDAINE, 1946, p.53-102). Mas antes de Jacopo de Varazze, que produziu uma compilação sem qualquer coloração regional, o caso de Bartolomeu de Trento parece revelador de uma fase de transição (BOUREAU, 1990b, p.23-48). Nos 365 capítulos de seu Epilogus, 148 tratam de uma matéria universal, 101 parecem especificamente romanos e 78 estão ligados a cultos locais ou regionais. Os 101 capítulos “romanos” concernem menos a uma particularidade diocesana que à centralidade do lugar dos apóstolos: assim, 54 capítulos adaptam o missal romano a propósito das festas do tempo pascal; todos esses capítulos e um bom número dos outros marcam a situação romana da celebração, como se Bartolomeu compusesse um guia do peregrino. Esta atenção dedicada à liturgia romano-curial marca uma volta em relação a uma antiga dominação litúrgico-narrativa gallicane. Por outro lado, a parte regional do legendário de Bartolomeu não gira em torno de um centro, como no caso dos legendários monásticos dos períodos precedentes: temos a impressão de seguir um itinerário de pregador errante; de fato, os santos patronos implantam um ar assaz vasto que parece corresponder exatamente à zona do deslocamento missionário de Bartolomeu; para o essencial, este ar se compõe das quatro províncias eclesiásticas que formam o tirol ao Sul: Salzbugo, Aquiléia, Ravena e Milão. Para o resto, seguimos Bartolomeu até Roma, passando por Pisa, Arezzo, trani, Agnani. Outra geografia revela-se e sobrepõe-se à precedente: aquela das terras do Império (Borgonha, Provença, Baviera, Suíça). Sem dúvida, é preciso ver nisso uma consequência das orientações de Bartolomeu, que foi próximo ao imperador Frederico II. Vinte anos mais tarde, Jacopo de Varazze, liguriano de temperamento guelfo, que reuniu narrativas de todos os grandes santos da liturgia romana universal.

A necessidade da pregação ao povo também conduziu à universalização. A imensidão das primeiras províncias dominicanas e o princípio da mobilidade dos

pregadores, de um convento a outro, descartam qualquer enraizamento local da pregação. A realização regular dos capítulos provinciais e gerais da ordem assegura uma circulação rápida dos materiais narrativos, novos ou compilados, como o mostra, no domínio conexo da crônica e dos exempla, a difusão hábil e ampla da legenda da papisa Joana, anotada por Jean de Mailly por volta de 1250, retomada por Étienne de Bourbon por volta de 1260 e depois por Jacopo de Varazze (em sua Crônica de Gênova) e por Martim, o Polonês (Crônica dos papas e dos imperadores) antes do final do século (BOUREAU, 1988, p.119-42).

O deslocar do legendário para as formas narrativas complementares permite notar outra novidade essencial das compilações dominicanas: a história aí se introduz largamente. Na Legenda áurea, Jacopo de Varazze introduziu em seu capítulo sobre o papa Pelágio uma longa crônica universal; as narrativas de milagres difundidas no final dos capítulos introduzem o presente em narrações antigas. Mas esta integração do tempo na imobilidade da narrativa é acompanhada, complementarmente, de uma integração do tempo móvel do ano litúrgico no tempo fixo dos calendários, que coloca a Encarnação no coração do presente. Jean de Mailly omitia as festas do ciclo pascal, sem dúvida por causa de sua incompatibilidade com a estrutura do calendário fixo. Bartolomeu adota uma solução ainda frustrada, criando um enorme parêntese entre as festas do fim de março e aquelas do início de abril, onde ele aloca os quatro meses que se passam entre a septuagésima e a festa de Pentecostes. Jacopo de Varazze encontra uma solução mais elaborada, de melhor rendimento simbólico: ele insere a série septuagésima-quadragesima no final de janeiro, as festas pascoais propriamente ditas no fim de março e, enfim, a Ascensão e Pentecostes no início de maio; tal disposição permite uma reprodução aproximativa do ano real.

Esta imbricação dos tempos reflete outro aspecto do legendário, que se manifesta plenamente em Jacopo de Varazze: sua tendência à totalização; no curso das narrativas, o dominicano integra elementos variados da doutrina, da liturgia e da história que constituem a Legenda áurea em um compêndio da vida cristã, que garante seu sucesso (mais de mil manuscritos conservados) até a Renascença, quando sua função vulgarizadora é assumida pela Imitação de Jesus (FLEITH, 1991).

2. A ordem dominicana e o modelo dos Pais do deserto no século XIII

“Esta narração convém perfeitamente à minha situação e eu penso que o que você diz está endereçado a mim”: essas palavras de surpresa e de júbilo, o jovem príncipe Josafat as lança a Barlaam, Pai do deserto indiano, enquanto ele ouve contar uma anedota exemplar, após a narrativa feita por Jacopo de Varazze, na *Legenda áurea* (DE VORAGINE, 1968, p.818)¹²⁹. Os patrocinadores dominicanos do afresco da Tebaída em Camposanto de Pisa sustentam seguramente que os burgueses da vila tenham a mesma estupefação, a mesma inquietante familiaridade com os episódios representados. Se os espectadores deviam se reconhecer, como Josafat, a lição dada, os pregadores, de sua parte, se identificavam sem nenhuma dúvida com os Pais do deserto, que o dominicano Cavalca difundiu a mensagem por sua famosa tradução italiana das *Vitae patrum*¹³⁰ utilizada nos cartuchos do afresco.

Pretendemos, com este texto, pesquisar as raízes desta identificação dominicana no decorrer do primeiro período da ordem, no século XIII. Por quais razões e sob quais modalidades os pregadores viveram ou pretenderam se apresentar como Pais do deserto? O paradoxo parece claro: sabemos, certamente, que uma das originalidades da ordem dominicana reside em sua implantação e sua visão urbana; este traço aparece com certeza nos princípios proclamados e na prática; Humberto de Romans, um dos mais importantes mestres gerais da ordem no século XIII, dá uma justificativa detalhada desta orientação urbana na frase “Aos leigos nas cidades” que encontramos no seu manual *De eruditione praedicatorum*¹³¹; a realidade desta implantação preferencial foi confirmada pelas questões lançadas por Jacques Le Goff sobre as relações entre urbanização e desenvolvimento das ordens mendicantes: assim, no final da Idade Média, um frade dirá precisamente que se devia fundar um convento dominicano em Guérande, na Bretanha, porque a cidade, de mais de três mil habitantes possuía densidade urbana acima do mínimo (LE GOFF, 1970, p.924-46; 1968, p.335-52). Para John Feed, em sua monografia sobre os frades e a sociedade germânica no século XIII,

¹²⁹ As próximas referências a esta obra constam como LA e a página, ex: LA, 818.

¹³⁰ Sobre Domenico Cavalca (dominicano), ver a síntese recente de C. Delcorno no *Dizionario biografico degli Italiani* (Roma, tomo 22, p.577-86). Para o texto, desaparecido atualmente dos cartuchos, ver MORPURGO, S. *Le epigrafi volgari in rima del Trionfo della Morte del Giudizio Universale e Inferno, degli Anacoreti nel Camposanto di Pisa*. *Arte*, II, p. 51-87, 1899.

¹³¹ Livro II, tractatus I, LXXII, In: *Maxima biblioteca veterum patrum*, XXV. Lion, 1677, p.491-2. Cf nota seguinte.

coincidiu perfeitamente, em quadros precisos, o desenvolvimento urbano alemão e aquele da ordem dos dominicanos (FREED, 1977).

De qual deserto, então, os dominicanos queriam ser eles os Pais? A precisão da evocação em Pisa, de outras evidências mais antigas desta identificação, das quais falarei mais à frente, impedem de fazer uma assimilação como se fosse apenas um simples prestígio metafórico dos Pais. A explicação corre o risco de ser fácil e perigosa: a extrema maleabilidade das noções medievais permite justificar, não importa qual superposição, segundo o modelo das “parábolas” mariais, nas quais todo objeto, todo indivíduo do mundo evoca Maria. É necessário, então, avançar prudentemente e não confiar em apenas uma confrontação dos textos (literatura hagiográfica, histórica e homilética dos pregadores do século XIII de um lado, *Vitae patrum* de outro). É preciso tentar aproximar as estruturas de pensamento e de ação e não de simples temas erráticos, mas de reparar em pontos institucionais e reais da fixação do paralelo. Mas, antes de arriscar este ensaio, lembremos os indícios da identificação.

Os indícios de uma identificação

Esses indícios parecem numerosos, muito numerosos mesmo; alguns tendem a nos levar por falsas pistas. De fato, no século XIII, as *Vitae patrum* parecem fortemente difundidas dentro e fora da ordem dos pregadores. Mas convém distinguir diferentes modos de difusão, para aproximar aos poucos da apropriação dominicana desta tradição:

I) O Ocidente em seu conjunto conheceu bem as *Vita patrum*, desde o século VI pelo menos; desde muito cedo circularam diversas coleções, a *Historia monachorum in Aegypto* de Rufin¹³², o *Liber Geronticon*, de Paschase de Dumi, o *Liber vitas sanctorum patrum orientalium*¹³³, do monge das Astúrias Valério de Bierzo. Muito cedo, também, a Igreja reconheceu nestas coletâneas um valor iminente: a *Regula Magistri*, no início do século VI faz referência (VANDERHOVEN; MASAI; CORBETT, 1953, p.307), o decreto pseudo-gelasiano as recomenda (VON

¹³² **Patrologia Latina**, tomo XXI, colunas 387-462.

¹³³ O texto de Paschase foi utilizado por Roseweyde em sua coleção de *Vitae patrum*, reimpressa na *Patrologia*, de Migne, tomo LXXIII, colunas 1025-1059. Para Valerio de Berzio, cf: FERNANDEZ POUSA, 1942.

DOBSCHUTZ, 1921, p.220). As Vitae fornecem um modelo à hagiografia monástica ocidental, desde Gregório de Tours retomando-as no título; o quarto livro dos Diálogos de Gregório Magno se difunde sob o título de *Vitas sanctorum patrum per Italiam commorantium*; com frequência, no século VI, conhecemos uma coleção regional que evoca as figuras do Jura, as *Vitae sanctorum patrum Jurensium* (**Vie des Pères du Jura**, 1968). Este prestígio se mantém até o final da Idade Média; os monges recopiam sem cessar as Vitae. Os trabalhos minuciosos de Columba Battle permitem perceber a amplitude desta difusão: sua contagem aplicada à seção que nós chamamos de *Verba seniorum* nas *Vitae patrum*, assinalam a existência de 112 coleções longas manuscritas conservadas entre o século VII e o XV (BATTLE, 1971); é preciso acrescentar aí 257 manuscritos parciais, mais de 400 menções às Vitae nos inventários de bibliotecas e nos testamentos. Podemos ainda acrescentar as coleções das Vidas separadas de Antônio, de Taís etc., em língua latina e nas línguas vulgares. É preciso remarcar, enfim, que a tradução da História dos monges do Egito por Wauchier Denain, no início do século XIII, constitui “o mais antigo exemplo conservado de vidas de santos em prosa francesa” (SZKILNIK, 1986)¹³⁴.

É necessário, então, considerar esta relativa banalidade das *Vitae patrum* em nossa interrogação sobre os mecanismos de identificação dominicana aos Pais do deserto. Entretanto, os números merecem uma correção qualitativa: a maior parte dos manuscritos recenseados provém das bibliotecas monásticas, onde eles tinham frequentemente o título significativo de *Adhortationes sanctorum patrum ad profectum et institutionem monachorum*; eles fazem parte, junto com os textos de João Cassiano e das *Regulae beneditinas*, da literatura disciplinar e moral dos monges, de uso interno. O prestígio das *Vitae patrum*, no universo monástico, procede do respeito obrigatório, mais do que pela riqueza do modelo.

II) A partir do século XI os reformadores do monaquismo e os tenants do novo eremitismo redescobriram o sentido e o vigor das *Vitae patrum*. Significativamente, Lester Little intitula um ensaio consagrado a esses eremitas de *The new Egypt* (LITTLE, 1978)¹³⁵; os ascetas, como Romualdo de Ravena, Pedro Damiano, João Gualberto, Bernardo de Tiron, Roberto de Arbrissel ou Étienne de Muret

¹³⁴ Comunicação no colóquio internacional da Universidade de Montreal (29 de abril – 3 de maio de 1986).

¹³⁵ Especificamente o capítulo V.

rejeitaram a corrupção das cidades e a riqueza dos mosteiros; o modelo egípcio se impôs; os indícios são numerosos: assim, as Vidas dos Pais constituíam a leitura favorita de Romualdo durante os dez anos em que passou no mosteiro catalão de São Michel de Cuxa. Pedro Damiano dizia, a propósito de uma fundação de Romualdo, Sitria, que se tratava de uma nova Nitria (nome do deserto onde viveu santo Antônio) (PEDRO DAMIÃO, 1957, p.13-28 e 104-105); no opúsculo que ele consagra à reforma monástica, Pedro Damiano escreve que ao novo eremita o saber importa pouco e que ele deve se contentar com os Evangelhos e com os ditos e atos dos Pais do deserto (**Opusculum** XI, 1)¹³⁶. Étienne de Muret, durante seus almoços com seus companheiros, escutava em silêncio as vidas de santos ou dos Pais. A obra que seus discípulos lhe consagraram, o Liber de doctrina ou Liber sententiarum, foi composta a partir do modelo das Vitae patrum, como collection de Ditos e de anedotas (**Vita Venerabilis Viri Stephani Murentensis**, 1968, p.116-7 e 3-62). Os reformadores monásticos, eles também, referem-se aos Pais do deserto: as Consuetudines dos Chartreux citam-nos como modelos (**Consuetudines**. In: LITTLE, 1978, p.85)¹³⁷. Entre os Cistercienses, Bernardo de Claraval e Guilherme de Saint-Thierry viam-se como herdeiros dos Pais.¹³⁸ Este engajamento novo importa à nossa pesquisa. Basta lembrar que Domingos deve aos cistercienses, aos premonstratenses e aos grandmontins.

III) Em outros casos, desde o fim do século XIII, os Verba seniorum desempenharam importante papel na pregação e na teologia. Os ditos dos Pais funcionam como autoridades ou como exempla. Os primeiros traços de utilização das Vitae no sermão encontram-se em Pedro Comestor (Pierre le Mangeur) (um exemplum), Pedro de Blois (dois exempla); a partir de Jacques de Vitry (aproximadamente vinte e cinco exempla) este recurso se torna massivo. As compilações de exempla que nasceram no início do século XIII privilegiam esta fonte. É impossível fazer um recenseamento; porém é suficiente mostrar que o manuscrito anônimo Paris BN Latim 15912 contem 270 exempla extraídos das Vidas dos Pais sobre um total de 800 anedotas. Na teologia, o sucesso é idêntico: Guilherme Peyraut utiliza numerosas anedotas Du Deserto em sua Summa virtutum ac vitiorum (aproximadamente em 1240)

¹³⁶ OPUSCULUM. XI, 1. **Patrologia Latina**. Tomo CXLV, c. 232. Citado por LITTLE, 1978, p.74.

¹³⁷ CONSUETUDINES. **Patrologia Latina**. Tomo CLIII, c. 631, 758. Citado por LITTLE, 1978, p.85.

¹³⁸ GUILHERME DE SAINT-THIERRY. Vita prima S. Bernardi. **Patrologia Latina**. Tomo CLXXXV, c.217.

assim como Tomás de Aquino em sua Suma Teológica ou em seus Comentários sobre as Sentenças. É preciso sublinhar a novidade desse estatuto de autoridade que procede sem dúvida em relação ao prestígio dos Pais junto aos reformadores da época precedente e da comodidade técnica dos Verba: uma vez anedótico e edificante, breve e completo, o dito se insere melhor que qualquer fragmento da patrística em um sermão ou tratado. A imensidão e a variedade do corpus compõem um reservatório inesgotável da sabedoria cristã. Um exemplo desta comodidade de emprego nos é fornecido por uma passagem da Legenda áurea de Jacopo de Varazze no capítulo sobre a exaltação da cruz. Jacopo cita Gregório Magno o qual, para provar a virtude extraordinária da cruz, menciona uma assembléia de demônios; ora, em Gregório, falta o conteúdo do debate; Jacopo o restitui graças a um fragmento da Vida dos Pais: “São Gregório passou sob silêncio, para resumir, o modo desta discussão; mas ele pode ser retomado a partir de um exemplum parecido que lemos na Vida dos Pais” (DE VORAGINE, 1968, p.610)¹³⁹. As Vidas parecem bem integradas ao tecido contínuo do saber cristão autêntico. Os dominicanos, então, considerando o fato de sua dominação no universo da pregação e da teologia no século XIII, alçam constantemente os Verba seniorum: até o século XIV, é preciso citar, outros pregadores e os teólogos, os autores de imensas compilações de exempla ou de narrativas edificantes: Vincent de Beauvais, Estevão de Bourbon, Tomás de Cantimpré, Humberto de Romans, Arnaldo de Liège, João de São Geminiano, João Gobi, etc.

IV) Mas, até o presente, os sinais de uma identificação específica nos escapam, pois as Vitae fazem parte de um saber partilhado e suscitam um envolvimento geral. Entretanto, podemos observar duas obras dominicanas, praticamente contemporâneas (aproximadamente de 1260), que marcam uma leitura particular das Vitae, não redutível ao uso geral: de fato, um mesmo texto recebe significações bem diferentes segundo o tipo de apreensão que ele suscita. Eu gostaria, agora, mostrar que as Vitae patrum desempenharam o papel de modelo e não somente de uma regra ou de uma fonte.

¹³⁹ Importante ressaltar que quando da publicação do texto em francês não existia nenhuma edição com tradução crítica do texto da Legenda Áurea. Edições estas que só foram publicadas no final da década de 1990 e em 2004. A última, inclusive, através de um trabalho coletivo dirigido pelo próprio Alain Boureau. As próximas citações da obra seguirão a edição utilizada pelo autor (1968) e aparecerão, assim como no original, apenas com a indicação LA e a página. Nota do Tradutor.

A primeira dessas duas manifestações apareceu nos legendários dominicanos, e principalmente na *Legenda áurea*. Vimos que os pregadores inventaram o legendário hagiográfico universal de grande difusão; deixemos de lado o legendário de Jean de Mailly, escrito por volta de 1230, em um momento no qual o autor não era ainda pregador. A verdadeira construção dominicana do legendário não começa a não ser com o *Epilogus in gesta sanctorum* (1245), de Bartolomeu de Trento; no *Epilogus*, seis capítulos se relacionam ao Deserto: Paulo, Antônio, Marina, Macário, Barlaam e Josafat (e Maria Egípcíaca, mas apenas em um manuscrito). Neste início, ainda tímido, é preciso notar a presença de Barlaam e Josafat; a legenda é, na verdade, parte de um núcleo inicial das *Vitae patrum*, pois a narrativa atribuída a João Damasceno só circula no Ocidente a partir do século X; mais precisamente, Bartolomeu e depois Jacopo de Varazze deram-na um contorno próximo daquele das *Vitae* ou dos *Verba* destacando os episódios romanescos como muitos outros exempla do deserto; esta narrativa será essencial para o prestígio dos Pais, dando um perfil biográfico à série dos *Verba seniorum*. Com Jacopo de Varazze, o Deserto invadiu a narração hagiográfica; enumeremos os títulos de quinze capítulos: Paulo, Macário, Antônio, João o Capelão, Maria Egípcíaca, Marina, Pelágia, Margarida, Taís, Pasteur, João, Moisés, Arsênio, Agatão, Barlaam e Josafat. E esta enumeração não considera uma penetração em profundidade: assim, as vidas de Jerônimo e Maria Madalena têm uma “coloração” desértica; a vida de Taís se duplica em um episódio paralelo; as cinco vidas dos abades (Pasteur, João, Moisés, Arsênio e Agatão) reúnem, ao final da narrativa, os *verba* enunciados por outros pais, em geral, ditos dos abades *éponymes*. O Deserto se estende, então. Afora a influência desta inserção (conhecemos o sucesso prodigioso da *Legenda áurea*; sabemos também como o legendário foi utilizado na pregação que multiplica sua difusão), a novidade capital reside na integração biográfica e no calendário das *Vitae* e dos *Verba*: até lá, distinguimos os *sancti* e os *patres* (talvez santos a título individual, como Antônio, Paulo ou Taís). Com Jacopo de Varazze, os verdadeiros seniores (os abades Pasteur, João, Moisés, Arsênio e Agatão) entram no santoral por suas santas palavras, seus *verba*. Esta integração ao calendário (preparada pelo *Liber Natalitiis cisterciense* do final do século XII (ROCHAIS, 1975), onde não figuram os abades) deu nascimento a um culto ordinário: celebramos Barlaam e Josafat no fim de novembro porque Bartolomeu de Trento e Jacopo de Varazze, não dispoñdo de um dia de festa

adequado, colocaram seu capítulo no final da compilação, junto à celebração do Advento.

Eis, então, o lugar da identificação: o esquema biográfico que autoriza e suscita a projeção. Esta projeção coletiva se realizara plenamente nas *Vitae fratrum* de Gerardo de Fracheto (DE FRACHETO, 1895)¹⁴⁰.

Antes de entrar na descrição das estruturas de identificação, é necessário precisar um ponto de método: a comparação dos textos (*Vitae patrum/Vitae fratrum*) não pode se fundar sobre o texto intemporal das *Vitae patrum*. Incapaz de determinar os textos conhecidos por Gerardo de Fracheto, nos limitaremos à adaptação propôs, ao mesmo tempo, Jacopo de Varazze, insistindo sobre os *Verba seniorum* mais que sobre as vidas “romanescas”, desde o acréscimo de cinco capítulos sobre os abades constitua uma originalidade pulsante da *Legenda áurea*. A pesquisa sobre as reais fontes de Gerardo e Jacopo permanece, embora difícil, desejável.

A obra de Gerardo de Fracheto, personagem importante da ordem (ele foi prior provincial da Provença) procede de uma vontade expressa do mestre geral Humberto de Romans, o qual, no capítulo geral de 1256 em Paris, ordenou a todos os frades que escrevessem e enviassem a ele os fatos memoráveis realizados pelos pregadores; após, ele confiou esta massa de documentos a Gerardo de Fracheto que compôs sua compilação por volta de 1260 e a completou até sua morte em 1271.

A identificação entre os dominicanos e Pais do deserto se lê claramente no título *Vitae fratrum*; a bizarrice morfológica das *Vidas* deriva diretamente do modelo: desde o século VI, fala-se frequentemente das *Vitae patrum*, por influência da morfologia do romano comum. A substituição de *patrum* por *fratrum* faz sentido indicando o modelo e sua renovação. Certamente, o emprego da palavra *frater* para designar os membros das ordens mendicantes constituiu uma novidade e uma designação própria; mas o vocábulo foi utilizado em muitos registros. Nas *Vitae patrum* os eremitas se designam mutuamente como *fratres*; a palavra *pater* aparece pouco; para assinalar uma autoridade eminente, falamos mais de *abbas*. O “Pai” do deserto é este frade a quem se atribui, não em seu mundo, mas no universo do livro e dos leitores, um status exemplar; esta hierarquia nominativa se reencontra exatamente nas *Vitae fratrum*: os pregadores se nomeiam entre eles *fratres*; em sua hierarquia, eles utilizam o termo funcional de *prior* e

¹⁴⁰ A partir de agora cito o texto assinalado pelas letras VF seguidas do número da página desta edição.

não mais de abbas; mas Gerardo, como um historiador distante, emprega a palavra pater para se referir a Domingos e Jordão da Saxônia. Mas a substituição de frater a pater tem outro sentido; desde o século XI, as novas ordens incluíram entre os frades, os conversos; contrariamente a algumas idéias, a existência dos frades conversos não se explica por uma imitação da hierarquia feudal, mas por uma vontade de trazer para a ordem religiosa os laboratores. Esses frades conversos, figura e desenho de uma sociedade totalmente cristã, constituíram talvez um dos modelos dominicanos: assim, o criador desta instituição, aproximadamente em 1040, João Gualberto, os fez fazer os mesmos votos que os eremitas de Vallombrosa, exceto o silêncio e a clausura (HALLINGER, 1956, p.1-104). Esta licença transformou-se em dever da palavra e de errância entre os dominicanos: o frade é o novo pai que prega no mundo.

A forma mesmo do livro de Gerardo reenvia a seu modelo: para o autor, trata-se de exempla (e, vimos, no século XIII, as *Vitae patrum* foram desde o início fontes de exempla), de fragmenta; para Humberto de Romans, em seu prefácio, a coletânea reúne os facta e os dicta dos frades (VF, 3).

A composição faz do grupo o assunto da obra; a primeira parte descreve o nascimento da ordem, a quarta seu desenvolvimento, a quinta as mortes ilustres dos frades; e esta narração se construiu exclusivamente por anedotas curtas relacionadas cada uma a um frade; os agrupamentos temáticos se fazem unicamente sobre o conteúdo dos ensinamentos dos frades: todos esses traços derivam das coleções de *Verba seniorum*. Certamente, as partes II e III das *Vitae fratrum*, dedicadas a Domingos e Jordão da Saxônia, respectivamente, se relacionam como uma espécie de libellus hagiográfico, mas, nelas também, a sucessão dos fragmentos importa prevalece sobre a coerência biográfica. A biografia verdadeira é o grupo: *Vitas*.

Então, sob a dupla forma da biografia santa e de coletânea de provérbios, a ordem dominicana se dá um modelo e uma conduta de imitação. Como funciona este modelo?

Estruturas da identificação

O grupo, dissemos, forma o assunto principal das duas coleções (*Vita patrum* e *Vita fratrum*); nos dois casos, o texto esboça o afresco de uma sociedade auto-

suficiente. Esta sociedade cristaliza uma hagiografia comunitária, distinta de todas as narrativas medievais de fundação religiosa, nas quais a instituição prolonga a vida santa de um homem eminente, como uma relíquia viva às ramificações sempre crescentes. Então, como os grandes ramos religiosos ou as ordens são designadas de acordo com o nome do fundador ou do lugar inicial, os Pais e os Frades (os pregadores) se nomeiam como grupo.

Neste ponto, a descrição da sociedade dos Pais e dos Frades (na *Legenda áurea* e nas *Vitae fratrum*), embora o prestígio dos fundadores, ocupa um lugar de narrativa de origem e anuncia o grupo antes de celebrar os santos fundadores.

Examinemos a dupla narrativa descritiva da fundação, marcada pelos sinais e os prodígios; nos dois casos, dois solitários, independentemente um do outro, escolheram fugir do mundo e se reencontraram por acaso e pela providência: Antônio e Paulo; Domingos e Francisco. Eles não se reagrupam a não ser pelo viés do sobrenatural e da visão: “Antônio acreditava que era o primeiro dos monges a viver como eremita; mas advertido em sonho que havia um melhor que ele, o qual vivia em um esconderijo, ele se pôs a procurar na floresta” (LA, 94-95). Ele o encontra graças às indicações de um hipocentauro, de um sátiro, e depois de um lobo; após um instante de reticência da parte de Paulo, “eles se tomaram nos braços um do outro e se abraçaram”. Domingos, após algumas tribulações, chegou enfim a Roma para a confirmação de sua ordem; uma noite, no curso de uma oração, ele teve a visão da Santa Virgem: ela soube por Jesus que o mundo não seria destruído enquanto a ação de Domingos e seus pregadores durasse; depois ela o apresentou ao Senhor; enfim, ela recomendou, da mesma maneira, Francisco e seus menores. No dia seguinte, em uma igreja, Domingos reconheceu Francisco, o qual nunca havia visto e ele “se precipitou sobre ele cobrindo-o de santos beijos e abraços sinceros” (LA, 407). A santidade da taxa a cumprir na pobreza, sem preocupação, sela-se divinamente pelo milagre da comida dada pelo Céu: “Quando chegou a hora do almoço, um corvo trouxe uma dupla ração de pão: ora, como Antônio ficou admirado, Paulo respondeu que Deus o servia todos os dias, mas que Ele havia dobrado a comida em favor de seu hóspede” (LA, 95). Domingos, viajando pela Itália com um companheiro, o sentiu desfalecer de fome; ele o ajudou a percorrer uma curta distância para encontrar “um pão de uma brancura admirável, envolto por um linho também muito branco” (VF, 72-73). Esta subvenção divina foi constante no início da

ordem; Deus, pelo intermédio de um mercador, enviou 500 livros necessários para a sobrevivência do convento de Paris; Ele encheu o saco de farinha de uma nobre dama que deu de comer aos frades, forneceu os 5 marcos devidos pela ordem a um credor de Leipzig ou os 6.000 soldos necessários ao convento de Limoges (VF, 28, 29, 47 e 49).

Os dois fundadores se honraram e se respeitaram; eles rivalizam em humildade: “Houve um piedoso debate para saber quem era mais digno de partir o pão: São Paulo queria deferir a honra a seu hóspede e Santo Antônio a seu ancião. Enfim, eles pegaram o pão cada um com uma mão e dividiram-no igualmente em dois” (LA, 95). Uma verdadeira justa santa ocorreu entre Domingos e Francisco enquanto eles deveriam dar uma resposta idêntica ao cardeal de Ostia que os interrogava sobre sua recusa de fazer com que os frades fossem bispos ou prelados: “Isso foi o que respondeu o primeiro. A humildade de Francisco o deu a vitória ao não se antecipar. São Domingos também saiu vitorioso ao responder o primeiro por obediência” (LA, 668).

Domingos e Antônio prefiguram as estruturas comunitárias do grupo: um agregado indefinido de frades agindo e falando em associações binárias de um mestre e de um companheiro (o socius); esta estrutura dual é anterior à santidade do fundador: Domingos, na hagiografia dominicana, desempenha o papel de socius de seu bispo Diego de Osma; o encontro efêmero e milagroso com um companheiro de igual dignidade dura apenas um instante da manifestação fundadora e se fecha imediatamente (pela morte de Paulo, pela partida de Francisco); a posteridade eremítica ou comunitária do companheiro santo, Paulo ou Francisco, não importa mais: nas *Vitae fratrum*, os franciscanos aparecem raramente e a título individual (como os cistercienses, os clérigos ou bispos). Mas o encontro abre um espaço instantâneo aos frades. De fato, Antônio o eremita se encontra imediatamente cercado de frades e de abades que lhe pedem conselho, que os guie e os encorajem por suas palavras; da mesma forma, a segunda parte das *Vitae fratrum*, consagrada a Domingos, não conta as etapas institucionais da fundação da ordem, mas a vida de Domingos, pater entre os frades. As biografias de Antônio e de Domingos se superpõem: todos dois combateram a heresia; Domingos se opôs aos Cátaros (LA, 467), Antônio aos Arianos (ele advertiu “um grande Egito, da seita de Arius, chamada Ballachus”, que “assolava a Igreja de Deus” e os destrói após sua persistência no erro – LA, 107); os dois afrontam o diabo em combate violento: o demônio joga uma pedra em Domingos impávido (VF, 77), aparece a Antônio com uma

estatura extraordinária, antes de acabar sob o escarro do santo (LA, 105). Os dois, com o apoio de um exército de anjos, lutam contra as hordas demoníacas; os dois protegem os frades contra a tentação (LA, 106 e 476).

É preciso insistir sobre este paralelo entre Antonio e Domingos: Jacopo de Varazze, enquanto narra a vida de Antonio, utiliza a famosa biografia de Atanásio, mas escolhendo os episódios que descrevem melhor a ação diretora do Pai do deserto; e, para ele, esta vida vale como fragmento e origem das *Vitae patrum*: citando sua fonte, ele narra: “Haec leguntur in *Vitis Patrum*” (LA, 107). Da mesma forma, a biografia de Domingos não aparece nas *Vitae fratrum* a não ser na segunda parte, após a descrição do nascimento da ordem: a sociedade santa dos frades constitui, então, o tema maior da obra. Chegamos a uma originalidade forte da historiografia hagiográfica da ordem; a primeira vida de Domingos, redigida entre 1233-1234 por Jordão da Saxônia, se intitula *Libellus de principiis ordinis praedicatorum*; certamente, os sucessores de Jordão adotaram, com os fins litúrgicos, o título clássico de *Legenda beati Dominici* (Pedro Ferrão, 1237-1242; Constantino de Orviedo, 1246-1247; Humberto de Romans, 1254-1256), mas no final do século, Thierry de Apolda manteve a tradição da hagiografia comunitária com o *Libellus de vita et obitu et miraculis sancti Dominici et de ordine quem instituit*, escrito sob encomenda do mestre geral Muño de Zamora entre 1280-1291.¹⁴¹ O empreendimento de Gerardo de Frachet não foi isolado se olharmos para as crônicas dominicanas redigidas pelo frade Svipert de Patak em 1259, por dois frades anônimos (em 1263-1266 e 1263-1271), ao elogio à Ordem escrito por volta de 1278 por Étienne de Salagnac. (1949). A literatura dominicana do século XIII privilegia o tema da ordem como conjunto, como colméia, para resumir o título da coletânea de exempla de Thomas de Cantimpré, o *Bonum universale de apibus*. Trata-se de uma novidade essencial: as novas ordens da Idade Média central, a partir do século XI, não produziram hagiografia comunitária e se referem inclusive os franciscanos aos elogios do fundador e às compilações de *Consuetudines* e de *Regulae*.

Os modelos medievais, portanto, são invocados por Humberto de Romans no seu prefácio às *Vitae fratrum* (VF, 4), em uma longa lista que incluiu histórias eclesiásticas (Eusébio, Beda), martirológos e legendários (Gregório de Tours, Gregório Magno, Florus, Usuard), compilações das vidas dos Pais (o livro de Barlaam de João

¹⁴¹ Editado nas *Acta Sanctorum*, Tomo 1, agosto. Bruxelas, 1867, p.558-628.

Damasceno, Jerônimo, a quem atribuímos muitas biografias do Deserto, João Cassiano); mas cita também duas coleções monásticas, aquela de Eudes de Cluny e aquela de Pedro de Cluny; se a obra de Eudes se aproxima muito da compilação dos preceitos ilustrada por João Cassiano, o *Liber miraculorum* (aproximadamente em 1156) de Pedro o Venerável coincide com a história européia da ordem de Cluny. Mas esse precedente, como aquele do *Dialogus miraculorum* do cisterciense Cesário de Heisterbach (aproximadamente em 1230), confirma a originalidade das *Vitae fratrum*; nossos autores monásticos reclamam do gênero do “milagre” e não do exemplum; o grau de sacralidade é menor: o milagre confirma uma santidade; o exemplum hagiográfico a construiu; ora, a palavra exemplum aparece sem cessar sob a pluma de Gerardo de Frachet para designar as anedotas dominicanas; uma passagem de Cesário de Heisterbach analisada por Jacques Le Goff estabelece claramente esta distinção capital:

O discípulo que, apoiando-se em um exemplum, faz alusão a uma anedota que figura na Vida de João o Capelão, o monge (isto é o mestre) responde: “*Simile aliquid legitur de Karolo imperatore in Vita Aegidii; sed miracula non sunt in exempla trahenda. Hoc etiam scias quid hujusmodi scripturae authenticae non sunt*”. (BREMOND; LE GOFF; SCHMITT, 1982, p.84)

Assim, as narrativas monásticas ficaram com uso aleatório (elas tratam, entre outras coisas, de santos que se encontram entre monges), enquanto que as *Vitae fratrum* descrevem a essência (ilustrada pelos exempla) de uma santidade de grupo.

A redação das *Vitae fratrum* registra uma dupla sacralização: aquela dos Pais do deserto e aquela dos pregadores. A primeira, como mostra o texto de Cesário e a utilização maciça nas *Vitae fratrum* como fonte autêntica nos sermões e nas sumas do século XIII, deriva da promoção analisada acima; a segunda se construiu em torno de Humberto de Romans e de Gerardo de Frachet; o modelo das *Vitae patrum*, protótipo de uma hagiografia de grupo, aí desempenha um papel essencial.

A história da ordem torna-se uma biografia única, onde a individualidade própria de cada frade importa pouco; bom número de anedotas não cita sequer o nome dos atores: passamos, como nas *Vitae patrum*, de “*quidam frater*” a “*alius frater*”.

A composição de conjunto do livro reenvia ao modelo hagiográfico geral: eleição, santificação pelas obras e glorificação post mortem. A primeira e a segunda

parte, já vimos, relatam o anúncio da eleição divina e virginal da ordem. A quarta parte, a mais longa, narra o modo de santificação coletiva; os dois primeiros capítulos dão a chave desta santidade: o “fervor” (capítulo 1), o vigor da disciplina e a perfeição das virtudes (capítulo 2). Esses dois traços maiores são do grupo: a disciplina cimenta a ordem, o fervor a eleva. Este fervor (e é necessário notar que Jacopo de Varazze atribuiu esta virtude a Antônio) não se distribui em ações singulares como as virtudes dos capítulos subseqüentes; aqui se contou uma história: “nos tempos primitivos, houve tal fervor na ordem que ninguém deixaria de contar...Víamos por todos os lados na ordem um fervor admirável. Não víamos nunca uma igreja vazia” (VF, 148). Quarenta anos após a fundação, o início da ordem aparece como uma origem mítica e dourada.

Na seqüência, Gerardo enumera as virtudes santificantes como em um processo de canonização: humildade (capítulo 3), continência (capítulo 4), oração (capítulo 5), diligência aos ofícios (capítulo 6), confissão (capítulo 7). Cada um desses capítulos acumula as anedotas atribuídas a frades distintos. Nos capítulos seguintes da quarta parte, Gerardo desenha um retrato coletivo do frater, inteiramente fundado em suas relações com a ordem: entrada e tentação de saída. As entradas na ordem são classificadas em uma lista fundamentada: por consideração à vaidade dos prazeres (capítulo 9), pela virtude da palavra de Deus (capítulo 10), pela consideração das penas presentes e futuras (capítulo 11), por uma revelação especial (capítulo 12), por uma devoção especial a Maria (capítulo 13). O combate santo se limita à resistência às tentações; ora, todas essas tentações visam excluir o frade da ordem: de fato, “o diabo joga armadilhas a uma ordem que lhe é prejudicial” (capítulo 14); essas tentações, por uma parte vinda da tradição dos Pais e retomada pela cultura monástica, se dividem assim: tentação dos noviços (capítulo 16), tentação da boca (capítulo 17), tentação de vontade própria (capítulo 18), de curiosidade filosófica (capítulo 19), de ambição (capítulo 20). A partir da tradicional gula, essas tentações dão ao indivíduo uma má independência em relação ao grupo.

A quinta e última parte segue esta biografia comunitária com a lista dos sinais de glorificação (terceiro momento do esquema hagiográfico), ao momento da morte. Aí, também, a composição é paradigmática:

Mártires (capítulo 1), a morte honrosa de frades (capítulo 2; notemos que esse traço aparece na morte dos santos

confessores), as visões no momento da morte (capítulo 3), as revelações sobre a morte dos frades (capítulo 4), as penas purgatórias dos frades (capítulo 5), as armadilhas do diabo (capítulo 6), as ajudas aos defuntos (capítulo 7), a má sorte dos apóstatas (capítulo 8), os milagres póstumos (capítulo 9).¹⁴²

De tal composição, o leitor poderia concluir sobre o final dos pregadores, mas o último capítulo (capítulo 10), por uma crônica da ordem, abre a evocação sistemática sobre a duração indefinida da história, exatamente como a *Legenda áurea* se encerra com a crônica pelagiana que inclui a santidade no presente da ação.

Compreendemos, desde então, de qual deserto os dominicanos se pretendem Pais: esse deserto é o mundo desbravado pela ordem, é a tabulsa rasa sobre a qual se construiu o microcosmo dos pregadores, o universo como vontade dominicana. Notemos a singular ausência do século nas *Vitae fratrum*; temos também o silêncio de Gerardo sobre a construção institucional da ordem; não encontramos nenhuma anotação sobre a gestão da ordem e sua vida urbana. As únicas menções de cidades e de conventos situam a palavra e a ação; embora já conheçamos bem a sólida instalação e a participação universitária dos pregadores desde 1240, o convento não aparece nas *Vitae fratrum* como lugar de repouso e de reunião; em nenhum caso o convento nem a província existem por si mesmos, e isso traça uma diferença considerável com a história eclesiástica. O deserto, este é o espaço uniforme, da Inglaterra à Terra Santa, da Espanha à Livônia onde se implanta a palavra pregadora. E precisamente esta concepção espacial do deserto aproxima a visão dos dominicanos em relação às *Vitae patrum*: os cluniacenses, os cartuxos, os cistercienses que recorreram à Thébáide para sustentar a escolha de lugares retirados, os desertos ocidentais, se enganaram: o deserto dos Pais é feito de zonas de errância e de lugares de repouso. E a errância passa também pelas cidades, cidades de pecados e de iniciação à penitência (Taís, Margarida, João o Capelão), cidades das tentações. A verdadeira herança dos Pais é reunir para os pregadores, como enfrentar a crise da cultura medieval urbana, junto aos cânones reformados aos leigos, segundo a análise de Lester Little (LITTLE, 1978, p.97-169). Compreendemos desde então os maiores esquemas de ação repetitivos que aparecem nas *Vitae patrum* e nas *Vitae fratrum*: a tentação, o confronto com o diabo, que exprimem o risco constante de cair fora da ordem, fora do sagrado; esse risco vem do

¹⁴² Destacado no original pelo autor, sem referências. Nota do Tradutor.

côtoiemment da Babilônia. O antídoto à tentação, como no Deserto, inverso ao risco: à promiscuidade urbana é preciso substituir o bom contato, a coesão dos frades; aos ataques dos demônios, oferecemos a parede des poitrines saintes, a parede das palavras fraternais. Pois as Vitae fratrum, como as Vitae patrum, apresentam uma encenação da palavra: as palavras mais humildes passam sempre pela retransmissão da escuta e da narrativa de outro frade ou pela tribuna de um capítulo geral ou de uma assembléia com alguns frades. No século XIII, quando a sacralidade da palavra importa sobre a humildade e a dignidade do silêncio (condenado por Pierre le Chantre como taciturnitas¹⁴³), a orientação dominicana contribui para sacralisar os Verba seniorum, para lhes tirar o pobre status de literatura disciplinar de uso monástico; em troca, a ordem obteve, do modelo da Thébaïde, a representação da sacralidade de sua missão pregadora. Os dominicanos anunciam bem as formas novas de religiosidade, não somente por sua implantação urbana, mas por sua definição de indivíduo santo como acento singular de uma palavra universal, na qual a enunciação importa mais que a lição: escutamos desde já os gritos e sussurros da nova mística.

Este parentesco espiritual do discurso do deserto e do discurso dominicano é uma composição imaginária; ela não transcreve a realidade histórica da ordem. E, portanto, mesmo neste domínio, o modelo das Vitae patrum fornece uma ajuda à ordem.

Os pregadores à procura de um modelo institucional

Enquanto Domingos funda sua ordem em 1215, ele dispõe de uma pletera de modelos de organização ao se submeter a algumas restrições; ele parece determinado a passar pelas malhas da rede eclesiástica para melhor assegurar a originalidade funcional e sagrada própria de sua fundação. As Vitae patrum não forneceram o modelo, mas justificaram a forma como os modelos impostos ultrapassados foram contornados. Mas é preciso notar que a promoção dos Pais do deserto na ordem não pode se situar antes da década de 1260 (Jacopo de Varazze e Gerardo de Frachet); a justificativa se opera a posteriori em um momento de desenvolvimento rápido da ordem, mas antes de sua plena legitimação na Igreja e no século.

¹⁴³ **Verbum abbreviarum**, 62. PL, Tomo CCV, c.189-193. Texto anotado por David d'Avray, 1985, p.25.

Retracemos rapidamente as etapas da construção empírica da ordem por Domingos (VICAIRE, 1977 e 1957). Domingos foi inicialmente padre e religioso regular no capítulo da catedral de Osma, onde o bispo Diego teria introduzido a reforma e a regra de santo Agostinho. No final do século XII, a ordem de santo Agostinho era muito diversificada, pois a ela se aderiram capítulos urbanos mais ou menos reformados, um grupo erudito e urbano (os vitorinos), os eremitas cenobitas (Grandmont, Premonstratenses) algumas diferentes comunidades beneditinas reformadas. Agostinho baseia-se em um princípio muito livre de organização, mesmo se, nas regiões percorridas por Domingos, a reforma canônica comporta aspectos mais obrigatórios. Domingos dispunha de um quadro flexível, não de um modelo.

A vocação de santo, nascida então dos grandes deslocamentos com Diego na Alemanha e em Roma (1203-1205), se afirma a partir do famoso encontro ocorrido em 1206 em Montpellier com os legados cistercienses desencorajados pelos maus resultados de sua pregação anti-cátara; conhecemos, graças a Pedro de Vaux de Cernai, seu dilema: ou reformar o clero e não mais poder pregar, ou pregar entre um clérigo corrompido, então sem resultados. Diego lhe sugere abandonar esse dilema constituindo um grupo que “siga e ensine o exemplo do Bom Mestre, procedendo com muita humildade, andando com os pés nus, sem ouro nem prata, imitando em tudo a via apostólica”. Eis, então, pela boca de Diego, diante de Domingos, face aos cistercienses, que se oferece um segundo modelo, a “via apostólica”, com uma relação com a fórmula “verbo et exemplo” que identifica a vida monástica do Egito. (Pierre de Vaux de Cernai, 1926: 21)

O modelo apostólico tem uma longa história desde o século XI (Vicaire, 1963) nos movimentos de reforma da Igreja, do lado ortodoxo (Cîteaux, Prémontré) como do lado herege (valdenses, cátaros, grupos de Arras, de Soissons, de Milão). Se a menção da via apostólica é constante na literatura dominicana, o modelo não parece articulado, por duas razões:

A referência apostólica, se vivamente reivindicada por grupos hereges ou semi-herges, pode implicar conotações anticlericais manifestando a inutilidade da hierarquia pós-apostólica. Ora, nos primeiros tempos da ordem, os frades são ainda suspeitos em grande parte da Igreja. John Freed relaciona os termos de uma carta dos canônicos, abades e padres de Colônia, endereçada, no início dos anos 1220, ao bispo Engelbert:

“Tememos que esses homens (os frades) coloquem em perigo a cidade como o Espírito Santo profetizou pela boca de Hildegarda de Bingen”¹⁴⁴ (Hildegarda anunciou em 1164 a vinda futura de falsos pregadores à cidade de Colônia). A descrição que o dominicano Bernardo Gui da dos heréticos apostólicos reunidos em torno de Gerardo Segarelli nos anos 1260 poderia perfeitamente se aplicar aos primeiros frades:

La secte trompeuse qu’il rassemble moins par son prestige que par son impudence, Il l’institua Ordre des Apostoliques: ils devaient parcourir le monde teles de pauvres mendiants, vivre d’aumônes et enseigner le peuple en disant : « Faites pénitence, car le règne des cieux approche » et d’autres choses semblables qui, au premier abord, semblaient justes à leurs auditeurs, surtout des ignorants. (GUI, 1982, p.151)

O pecado de Gerardo Segarelli, para Bernardo Gui, consiste em “querer observar e seguir a via e a vida dos apóstolos...sem se dar conta que os caminhos tradicionais conduzem mais seguramente à salvação”. Era preciso, então, considerar os caminhos já percorridos pela Igreja para traçar novos itinerários; imaginemos, então, que a disciplina imprecisa do deserto, reconhecida e prestigiada, oferecesse o caminho da travessia. Anteriormente, Étienne de Muret, fundador de Grandmont e modelo de Domingos, evocou uma terceira regra, junto àquelas de Bento e de Agostinho, a regra de Basílio, regra do monaquismo oriental ainda presente na Itália, antes de precisar que a regra das regras permanecia o Evangelho.¹⁴⁵ Para Étienne como para os dominicanos, a referência oriental mascarava o chamado ao evangelismo reencontrado.

Em segundo lugar, se ancoramos mais solidamente a regra apostólica na Igreja católica, designamos então o bispo, sucessor dos apóstolos, como único habilitado a distribuir a pregação; e segundo as normas antigas retomadas pelo decreto de Graciano, o bispo distribuiria esse poder de palavra aos padres seculares, sucessores dos discípulos.

Precisamente, a questão da autonomia da pregação se coloca a Domingos desde 1207, no momento do assassinato de um legado do papa no Languedoc e da morte de Diego de Osma. A necessidade da pregação torna-se maior e Domingos não tinha mais

¹⁴⁴ Césaire de Heisterbach. Vita, passio et miracula S. Engelberti. *Acta Sanctorum*, novembro III, Bruxelas, 1910. Citado por FREED, 1977, p.88.

¹⁴⁵ Regula venerabilis viri Stephani. Prologus. In: *VITA VENERABILIS VIRI STEPHANI MURENTENSIS*. Ed. J. Becquet. op. cit. p.66.

a permissão explícita de pregar assegurada por Diego fora de sua diocese. Nesta situação, parecia responder um decreto novo do sínodo de Avignon em 1209: os bispos constituem sob sua autoridade um ministério da pregação (*officium praedicationis*) independente da salvação das almas (*cura animarum*). Foulques, bispo de Toulouse, fez então que Domingos pregasse em sua diocese entre 1209 e 1215; mas Domingos manteve a autonomia do modelo apostólico esboçado por Diego. Ele parece querer se liberar de toda tutela episcopal quando pede a confirmação de sua ordem em 1215. Viver em comunidade pobre (regra de Agostinho, regra apostólica), independentemente do século, mas na Igreja, a serviço da Palavra: ainda assim, os Pais do deserto ofereciam simbolicamente o compromisso necessário à empreitada.

A demanda de confirmação feita por Domingos junto a Inocêncio III implicava uma novidade considerável: tratava-se de confiar perpetuamente à ordem nova a licença e a missão de pregar, fora do controle episcopal. O papa aceita sob a condição que a ordem, segundo o cânon XIII do IV concílio de Latrão, adote uma forma de vida confirmada. Domingos escolheu então a regra de santo Agostinho; ele obteve pela bula de 21 de janeiro de 1217 a confirmação do título e do ofício dos pregadores. Conhecemos por um escrito de Thomas de Koudelka (KOUDELKA, s.d. , p.92-100) e de M. H. Vicaire (VICAIRE, 1952, p.176-92) as circunstâncias que fizeram passar do termo *praedicans* ao substantivo *praedicator*: o pontífice ao endereçar a bula para “*Ordo qui praedicatorum diceretur et esset*” utilizou desde o início a forma *praedicatorum*; seu notário teria assinalado a anomalia gramatical que, ratificada, deu a forma nova que correspondia ao desejo de Domingos: segundo Thomas de Cantimpré, o nome *praedicator* devia indicar o *habitus* e não comente o *actus*. Domingos então reuniu com manobras gramaticais e por sua obstinação para contornar os modelos regulares e apostólicos, a herança egípcia da matriz livre e comunitária da palavra pregadora. O marco é importante; de fato, a expressão *ordo praedicatorum* encontra-se desde já sob a pluma de Gregório Magno para designar aqueles que têm o direito comum e divino (bispos e clérigos) ou o direito extraordinário (por comissão ou privilégio) de pregar (LECLERCQ, 1946, p.105-47).

Uma vez obtido esse “magistério da palavra”, que poderíamos dizer do direito supra-ordinário e divino, Domingos seguiu à organização da ordem segundo o modelo implícito do Deserto: no verão de 1217 ele tomou a decisão de dispersar ao longe (Paris,

Espanha, Roma e Bolonha) sua pequena comunidade. Em 1220, alguns meses antes de sua morte, ele delegou à comunidade o poder de redigir os estatutos da ordem: o indivíduo se apaga diante do grupo. Os estatutos de 1220-1221 elaboram uma legislação que permanece flexível e a regra dominicana será fixada ao longo do século. Constantemente, a ordem preferirá o consenso adotado em uma situação singular à definição predeterminada; e ainda no século XIV, o pregador João Domingos, a propósito de um ponto de disciplina, utilizará esse laconismo das regras em benefício da ordem referindo-se explicitamente às *Vitae patrum*: “A obediência dos antigos era tal que nas Vidas dos Pais encontramos frequentemente que eles não tinham nenhuma constituição para lutar contra tais vícios...” (DOMINICI, 1953, p.229).

O interesse dos dominicanos pelos Pais do deserto, por volta de 1260, revela também esta imagem de uma comunidade flexível, adaptada a toda situação e a todo indivíduo. A breve parte consagrada a Jordão da Saxônia exalta, no mestre geral, seu “discernimento”, qualidade eminente para o abade Pasteur (LA, 803-805) – que consiste em saber distinguir o que convem a cada situação particular; para Gerardo de Frachet, é este discernimento que permite a Jordão multiplicar as conversões. Podemos perguntar se o julgamento mitigado de Humberto de Romans sobre o trabalho de Gerardo de Frachet não corresponde a uma reação institucional (Humberto foi um legislador muito firme) no seio de uma ordem que começava a se implantar no século e tinha menos vontade da visão mítica de uma comunidade de consensos. Gerardo de Frachet e Jacopo de Varazze favoreceram então uma corrente que podemos chamar de “espiritual”, se na ordem dominicana não faltasse cruelmente este ramo que assegurava aos franciscanos uma grande platéia junto às massas urbanas; o elogio dos tempos primitivos, época do consenso, da errância e da pobreza estrita, o paralelo com a Thebaïde ganhava sentido em cada episódio da criação abortada de um ramo espiritual dos pregadores.¹⁴⁶

A referência aos Pais do deserto, na obra de Gerardo de Frachet e de Jacopo de Varazze, permite pensar e formular o compromisso institucional e a distinção sagrada: a criação da ordem, grupo de pregadores dispersados, vivendo como pobres no século e

¹⁴⁶ As potencialidades “espirituais” dos dominicanos da metade do século XIII insinuam-se em diversas tentativas de criação de fraternidades e de associações que precedem a instauração, em 1285, da Ordem Terceira por Muño de Zamora, mestre geral quase espiritual da ordem, que foi violentamente contestado. Jacopo de Varazze, prior provincial da Lombardia, foi um fervoroso partidário de Muño de Zamora, arriscando sua vida, por causa das verdadeiras rixas que opuseram as duas tendências da ordem na década de 1280. Sobre a história institucional da criação da Ordem Terceira, ver VICAIRE, M. H. *Les origines paradoxales du tiers-ordre de saint Dominique*. In: **Dominique et ses prêcheurs**. op. cit. p.392-409.

exercendo um ministério sagrado, conjunto de exigências gregorianas de reforma e a aspiração eremita, a necessidade do enquadramento clerical e o interesse na salvação individual dos monges, a vida cenobítica e a vida solitária. A este compromisso difícil podemos dar como patrono João o Capelão, este eremita reformador das cidades. A narrativa mítica da Vida dos Pais oferece a solução imaginária que escapava aos reformadores dos séculos precedentes: cem anos antes de Domingos, Norbert de Xanten deu um exemplo claro de falha nesta tentativa de conciliar o inconciliável: no concílio de Fritzlar, em 1118, ele foi acusado de não observar os costumes dos cânones regulares, ao viver como monge sem ter feito os votos; ele foi acusado também de pregar sem autorização. Certamente, ele obteve posteriormente esta autorização do papa Gelásio II, mas renunciou à pregação e fundão, então, longe das cidades, o mosteiro dos premonstratenses: acreditamos que, na sucessão cronológica, o programa que Domingos quis assumir estava na simultaneidade. A construção imaginária da nova Thébaïde permitia pensar a nova regra que englobaria todas essas aspirações diversas e contraditórias.

Os pais do deserto, enfim, ofereciam o exemplo de uma comunidade distinta das instituições eclesiásticas, todas enquanto Igreja. Tentei mostrar, em outro texto (BOUREAU, 1984, p.182-98), que encontramos na Legenda áurea uma construção segmentária da sociedade cristã, onde os grupos comunitários, reunidos segundo seu grau de eficácia soteriológica, compõem uma hierarquia por mecanismos sucessivos de inclusão e de exclusão; esse recorte privilegiaria a ordem dos dominicanos onde se concentram as qualidades salutareas que se rarefazem gradualmente entre os grupos inferiores em dignidade espiritual (padres, monges, Igreja, povo cristão). Ora, as *Vitae fratrum* reiteram esse esquema associando e recolocando alternadamente (seguindo os níveis de oposição ou de aliança) as diferentes comunidades cristãs. Assim, a *ordo episcopal*, no topo da hierarquia clerical, respeitada por todas as outras ordens, entretanto, pode corromper a ordem mais elevada, que também distribui a Palavra, aquela dos Pregadores. É isso que significa Jordão da Saxônia em um sínodo de bispos: “Enquanto eles [bispos dominicanos] estiveram em nossa ordem, nós os tivemos bem corrigidos; mas esta dissolução, que você causou, fez com que eles caíssem em sua ordem”. (VF, 141). A um cisterciense, então membro de uma ordem muito estimada pelos pregadores, Jordão disse: “Como sua ordem poderia durar?” Esta convicção de

pertencer a uma ordo “ordinans” suprema, no século, separada de toda outra instituição, participando diretamente da gestão da salvação universal, encontrava uma prefiguração mítica nos Pais do deserto, junto a um Jerônimo alternadamente vestido de roxo e nu, junto a esses abades incansáveis críticos de toda instalação, duros manipuladores de palhas e vigas. O deserto dos pregadores é bem essa redução do espaço a um ponto vazio onde se construiu a cidade de Deus. O modelo das Vitae patrum serviu bem para uma das funções do mito: reforçar o real de uma legitimação incontestável.

AU CŒUR DU MOYEN ÂGE: LES DOMINICAINS ET LA MAÎTRISE NARRATIVE

Résumé: Ce texte a été publié d’abord dans le livre *L’événement sans fin* en 1993. L’objectif de l’auteur est d’analyser la convergence de différents récits et leur complexité pour observer les cadres généraux de la littérature chrétienne, les hagiographies et les « récits de l’erreur », à savoir les récits monastiques sur la trahison. Dans cette traduction l’auteur affirme que l’Ordre des Prêcheurs à la recherche de sa légitimation a construit une hagiographie collective au XIII^e siècle, les *Vita Fratrum*, inspirée des *Vita Patrum*. Il analyse donc les significations du désert pour les mendiants et les raisons d’un tel recours aux récits du christianisme primitif.

Mots-clés: Ordre des Prêcheurs; *Vitae Patrum*; *Vitae Fratrum*.

Documentação:

ACTA SANCTORUM. Tomo 1, agosto. Bruxelas, 1867, p.558-628.

BERNARDO GUI. De secta illorum qui se dicunt de ordine Apostolorum. Ed. In: **Rerum Italicarum Scriptores**, Tomo IX, parte V. Castello, 1907.

CONSUETUDINES. **Patrologia Latina.** Tomo CLIII, c. 631, 758.

ÉTIENNE DE SALAGNAC. De Quator in quibus Deus praedicatorum ordinem insignivit. In: **Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Histórica.** Tomus XXII, 1949.

GERARDI DE FRACHETO. Vitae Fratrum Ordinis Praedicatorum. In: **Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Histórica.** Tomus I. Louvain: Typis E. Charpenter & S. Schoonjans, 1896.

GUILHERME DE SAINT-THIERRY. Vita prima S. Bernardi. **Patrologia Latina**. Tomo CLXXXV.

JACQUES DE VORAGINE. **Legenda Aurea**. Trad. Theodor Graesse. Onabrück, Otto Zeller Verlag, (Reedição da terceira edição de Leipzig, 1890), 1968.

JEAN DOMINICI, O. P. De obligatione constitutionum in ordine F.F. Praedicatorum. Texto editado por R. Creytens. **L'obligation des constitutions dominicaines d'après le Bx. Jean Dominici**. AFP, XXIII, 1953.

OPUSCULUM. XI, 1. **Patrologia Latina**. Tomo CXLV, c. 232.

PEDRO DAMIÃO. **Vita b. Romualdi**. Ed. G. Tabacco. Roma, 1957.

PIERRE DE VAUX DE CERNAL. **Historia albigensis**. Ed. P. Guebin et E. Lyon. Paris, 1926.

VIE DES PÈRES DU JURA. Trad. F. Martine. Paris, 1968.

VITA VENERABILIS VIRI STEPHANI MURENTENSIS. Ed. J. Becquet. Turnhout, 1968.

Referências Bibliográficas:

BATTLE, C. **Die "Adhortationes sanctorum" ("Verba Seniorum") im lateinischen Mittelalter. Überlieferung, Fortleben und Wirkung**. Münster, 1971.

BOUREAU, A. **La Légende dorée: Le système narratif de Jacques de Voragine (†1298)**. Paris: Cerf, 1984.

_____. 1988. **La Papesse Jeanne**. Paris: Aubier, 1988.

_____. Vel sedens, vel transiens. La construction de l'espace pontifical aux XI-XIIe siècles. In: BOESCH-GAJANO, S. ; SCARAFFIA, L. **Luoghi sacri e spazi della santità**. Turim: Rosenberg e Sellier, 1990a, p.367-80.

— 1990b. Barthélemy de Trente et l'invention de la Legenda nova. In: BOESCH-GAJANO, S. **Raccolte di Vite di Santi dal XIII al XVIII secolo**. Fasano di Brindisi: Schena, 1990b, p.23-48.

BREMOND, C.; LE GOFF, J.; SCHMITT, J-C. **L'exemplum**. Turnhout, 1982.

CAROZZI, C. e H. **La Fin des Temps. Terreurs et prophéties au Moyen Âge**. Paris, 1982.

- D'AVRAY, David. **The Preaching of the Friars. Sermons diffused from Paris before 1300.** Oxford, 1985.
- DONDAINE, A. Jean de Mailly et la Légende dorée. **Archives d'Histoire Dominicaine**, 1, p.53-102, 1946.
- FERNANDEZ POUSA, R. **S. Valerio: Obras.** Madrid, 1942.
- FLEITH, B. **Studien zur Überlieferungsgeschichte der lateinische Legenda aurea.** Bruxelles: Société des Bollandistes, 1991.
- FREED, J. **The Friars and German Society in the thirteenth Century.** Cambridge: Mass, 1977.
- HALLINGER, K. Woher kommen die Laiendröder?. **Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis**, XII, p.1-104, 1956.
- KOUDELKA, V. Notes sur le cartulaire de saint Dominique". **AFP**, p.92-100.
- VICAIRE, M. H.
- LECLERCQ, J. Le magistère de la parole au XIIIe siècle. **Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge**, XXI, p.105-47, 1946.
- LE GOFF, J. Apostolat mendiant et fait urbain dans la France médiévale: l'implantation des ordres mendiants. Programme-questionnaire pour une enquête. **Annales E.S.C.**, XXIII, p.335-52, 1968.
- _____. 1970. Ordres mendiants et urbanisation dans la France medieval: état de l'enquête. **Annales E.S.C.**, XXV, p.924-46, 1970.
- LITTLE, L. K. **Religious Poverty and the Profit Economy in Medieval Europe.** Londres, 1978.
- MORPURGO, S. Le epigrafi volgari in rima del Trionfo della Morte del Giudizio Universale e Inferno, degli Anacoreti nel Camposanto di Pisa. **Arte**, II, p.51-87, 1899.
- ROCHAIS, H. **Un légendier cistercien de la fin du XIIe siècle : le Liber de Natalitiis et quelques légendiers des XIIe et XIIIe siècles.** Rochefort, 1975.
- SZKILNIK, M. L'influence de la prédication en langue vulgaire sur la pratique des traducteurs: la traduction de l'Histoire des moines d'Égypte par Wauchier de Denain. **Comunicação no colóquio internacional da Universidade de Montreal**, 1986.
- VANDERHOVEN, H. ; MASAI, F. ; CORBETT, P. B. **Aux sources du monachisme bénédictin. I. La Règle du Maître.** Bruxelles; Amsterdã, 1953.

VAN DIJK, S. J. P. **Sources of the Modern Roman Liturgy: The Ordinals of Haymon of Faversham and related Documents. 1243-1307.** Leyde: Brill, 1963.

VICAIRE, M. H. La bulle de confirmation des Prêcheurs. **Revue d'histoire ecclésiastique**, XLVII, 1952.

____. **Histoire de saint Dominique.** Paris, 1957.

____. **L'imitation des apôtres. Moines, chanoines, mendiants.** Paris, 1963.

____. **Dominique et ses prêcheurs.** Fribourg-Paris, 1977.

VON DOBSCHUTZ, E. **Das Decretum Gelasianum de livris recipiendis et non recipiendis**, IV, 4, Leipzig, 1921.

O TEATRO ANTIGO GREGO COMO PRÁTICA EDUCACIONAL: A QUESTÃO DO DESRESPEITO AOS DEUSES EM HIPÓLITO E BACANTES EM EURÍPIDES

Vanessa Ferreira de Sá Codeço¹⁴⁷

Resumo: Este artigo propõe discutir como o teatro antigo grego poderia ser considerado fortemente educativo. Para tanto, debateremos a questão do desrespeito aos deuses e suas punições em duas tragédias de Eurípides, a saber: Hipólito (de 428) e As Bacantes (de 405). Buscaremos através da comparação, averiguar a existência de mensagens educativas para a platéia.

Palavras-chave: Teatro Grego; Paideía; Eurípides.

Considerações Iniciais: Da Comparação

A História Comparada tem se mostrado um método não só inovador, mas minimamente audacioso. Baseando-se numa premissa fundamental que acompanha o historiador durante seu trabalho (qual seja, a comparação), seja no cruzamento de documentos, autores, teorias e metodologias, a História Compara vem para sedimentar esse fazer: é um procedimento de trabalho que busca não obter as respostas, mas criar novos questionamentos, instigar pela diferença.

O método experimental proposto por Marcel Detienne procura resgatar o comparativismo histórico rompendo com a tradição inaugurada por Marc Bloch. O medievalista francês previa, como prerrogativa para a comparação, a proximidade temporal, espacial e cultural entre sociedades diferentes: aplicar o método comparativo no quadro das ciências humanas consiste (...) em buscar, para explicá-las, as semelhanças e diferenças que apresentam duas séries de natureza análogas (BLOCH, 1930, p.31).

A originalidade do método de Detienne reside num comparativismo histórico que se relaciona com a possibilidade de colocar em perspectiva sociedades separadas no

¹⁴⁷ Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em História Comparada (PPGHC) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). E-mail: vcodeco@gmail.com.

tempo, espaço, cultura e etc. Ou seja, “incomparáveis” pelos métodos tradicionais. Para haver o respeito às especificidades de cada cultura, sem incorrer em anacronismo e desrespeito aos regimes de historicidade das mesmas, o helenista belga propõe a construção de comparáveis. Essas comparáveis são, nas palavras do autor, placas de encadeamento decididas por uma escolha inicial (DETIENNE, 2004, p.58). Essa perspectiva possibilitou uma maior flexibilidade para os historiadores que se dedicam a esse método. O comparativismo convida os pesquisadores a colocar em múltiplas perspectivas as sociedades, os contrastes, os excessos e o secreto – qualquer categoria que desejar, pois ela será operacionalizada através das comparáveis, nos chamados campos de experimentação. Nesse sentido, podemos comparar sociedades antigas a atuais, vislumbrar singularidades, repetições, as diferenças, as temporalidades e as espacialidades (BUSTAMANTE; THEML, 2004, p.14).

Busca-se sistematizar diferenças e semelhanças, já que acreditamos que à comparação pertence a explicação, o desenvolvimento e a sua devida contextualização. Tomamos a concepção de que todas as sociedades são formadas por conjuntos complexos e infinitos de elementos, pertencentes às dinâmicas das relações e das práticas sociais pelas quais os homens se articulam, produzindo, num determinado tempo e espaço, variáveis também infinitas de combinações e ações sociais (DETIENNE, 2004; THEML; BUSTAMANTE, 2004).

A comparação se mostra como um método que oferece àquele que a utiliza determinadas potencialidades e certos limites, forçando-o antes de mais nada a definir o que pode e o que não pode ser comparado, a refletir sobre as condições em que essa comparação pode se estabelecer, a formular estratégias e modos específicos para a observação mais sistematizada das diferenças e variações, acrescentando-se ainda a necessária reflexão de que alguns tipos de objetos permitem esse ou aquele modo de observação e de análise, e não outro (BARROS, 2007, p.5).

Neste artigo, compararemos duas personagens do autor trágico Eurípides, a saber: Hipólito, da peça homônima e Penteu, da tragédia *As Bacantes*. Por meio dela, buscaremos mostrar em como a falta em que ambas personagens incorrem – qual seja, a não observância dos cultos devidos aos deuses – poderia acarretar conseqüências adversas e que essas conseqüências representadas em palco, se tornariam altamente

instrutivas para a platéia do teatro, engendrando exemplos de conduta para o bom cidadão.

Por nos utilizarmos do método comparativo de Detienne, nossa comparável será valores formativos do cidadão ateniense. Os principais valores observados nas tragédias de Eurípides são os que dão conta dessa comparável, a saber: prerrogativas do modelo de cidadania (honra; glória; força; coragem; virilidade; respeito às leis; culto aos deuses; solidariedade entre familiares, amigos e senhores; participação pública; moderação; nobreza de atos e caráter; bondade; sentimento de comunidade) e demais relacionados aos costumes helenos (casar-se, ser hospitaleiro com os estrangeiros, beber vinho e etc). Por tratar-se de uma comparável extremamente ampla, daremos foco, nesse artigo, somente ao culto aos deuses, parte fundamental da conduta de um cidadão que aspirasse a honra e o respeito de seus ísoi.

A comparação se dará no momento de averiguar os discursos e as condutas de cada personagem, demonstrando se sustentam ou não a difusão desse valor. Ela ajudará a perceber as tensões que estavam em jogo, representadas pelo que o trágico queria expor, o contexto de produção dos textos e a expectativa da plateia. Nesse sentido, há um grau de autonomia relativa que iremos observar. E a comparação se situa justamente nesse terreno, porque não há um discurso homogêneo, canônico. As identidades estão em constante movimento de definição e Eurípides (pelas características muito peculiares de seu teatro) irá por em xeque muitos aspectos do ser grego. Partiremos do princípio de que toda documentação é um discurso. Assim, precisamos estar atentos, pois representa um lugar de fala de um dado grupo e que reflete a sociedade ao qual pertencem. Nesse sentido, não podemos olhar nossa documentação de forma inocente, e sim como um produto elaborado no interior de um sistema cultural, que possui valores que estarão presentes na documentação.

Teatro Antigo Grego: uma breve introdução

Sem dúvida, uma das grandes heranças que possuímos da sociedade dos atenienses é o teatro grego. Ainda que sua estrutura e forma hoje não sejam mais como as do tempo de Ésquilo, Sófocles, Eurípides, Aristófanes ou Eupolis continuam próximos em essência. Tanto eles quanto nós contamos as mais variadas histórias,

procuramos tocar o público, tendo muitas vezes relações com o momento contemporâneo ao da escrita/encenação da peça.

É interessante pensarmos no que hoje denominamos teatro antigo grego. Na verdade, com esse termo fazemos muito mais menção às peças produzidas do que a prática teatral em si. E o período de produção dessas peças estaria situado nos últimos 70 anos do V século. Segundo Simon Goldhill, entender o contexto desse período é crucial para que compreendamos o teatro (e a tragédia principalmente) como um evento (GOLDHILL, 2007, p.199). Ambos (fazer teatral e peças) se inserem no que alguns autores chamam de revolução democrática, uma instituição que ganhou força na explosão da inovação cultural que fez do V século um período profícuo para nossa documentação.

O teatro era uma prática cívica institucionalizada e fortemente ligada com o sagrado, na medida em que se tratavam de competições que ocorriam durante as festas cívicas da pólis. Surgiram no Período Arcaico (séculos VIII – VI) e ganharam força na época Clássica, sendo em número de quatro as relacionados a Dioniso (as Dionisíacas Rurais, as Lenéias, as Antestérias e as Grandes Dionisíacas). Elas se desenvolviam todas num curto período do ano que ia de dezembro a março, relativamente. São festas de inverno e de início da primavera, sendo, nesse sentido, festas do ciclo vegetal, da morte e do renascimento da vinha (TRABULSI, 2004, p.192). A religião grega era fortemente ligada com a vida no campo e influenciada pelas preocupações com a necessidade de garantir a fertilidade. Apesar do rápido processo de urbanização que atingia Atenas no V e IV séculos, Tucídides relata que a maioria dos atenienses ainda vivia no campo antes da guerra do Peloponeso (431-404). Portanto ainda eram sentidos com muita força os aspectos rurais do culto religioso (PARKE, 1994, p.25).

Das quatro festas relacionadas a Dioniso, as Grandes Dionisíacas, realizadas de 10 a 15 do Elaphebolion (março-abril) eram as mais expressivas. Nelas, havia kómos, procissões, faloforias e concursos trágicos. A estátua de Dioniso era levada entre santuários até o teatro, lugar onde as etapas da festa estavam bem centradas. Dabdal Trabulsi atenta que essa procissão nos mostra o evidente compromisso entre Dioniso e a cidade, presente no ciclo inteiro (TRABULSI, 2004, p.203). Celebrava-se um sacrifício de um touro, a faloforia ocorria sobre uma charrete que contava com a participação de

imagens fálicas dos demoi e das colônias e de touros sacrificiais. Depois do banquete e do transporte da estátua ao teatro à noite, à luz de tochas, tudo estava encaminhado para o início das competições no dia seguinte. Dia 11 e 12 os de ditirambo, 13 e 14 os de tragédia e comédia. Os concursos eram presididos pelo sacerdote de Dioniso. No calendário ático, as Grandes Dionisíacas acabaram se tornando as festas mais integradas à realidade políade, não superando, talvez, as Grandes Panathenéias, festa em honra a Athená. Ao longo dessas celebrações, a pólis podia entregar honrarias a seus benfeitores. Por isso, teriam se tornado tão populares.

A essas festividades foram incorporadas uma forma específica de celebração: as encenações trágicas. As tragédias, como seriam chamadas posteriormente, originaram-se nos enredos da poesia ditirâmbica que acompanhava as procissões de Dioniso (nessas festas), narrando os mitos associados ao deus e que deram origem aos chamados Corais trágicos. Ao mesmo tempo, as máscaras que faziam parte da religião dionisíaca arcaica (e que são indispensáveis nas encenações), também estavam presentes nessas procissões urbanas, sendo portadas por homens que costumavam se embriagar com vinho no dia da celebração.

Essa origem relacionada ao ditirambo também é atestada por Aristóteles (**Poética**, 1449 a). Gradativamente a poesia ditirâmbica e os corais trágicos que acompanhavam a representação do deus em seu barco passariam a abordar, além das histórias diretamente vinculadas a Dioniso, o destino de outros deuses e de heróis da tradição helênica. Gradativamente, assim, essas representações e o ato de contar essas histórias acabariam ganhando os contornos que o teatro antigo ganharia, advindo disso uma organização para a realização das encenações.

No bojo das transformações que a pólis ática sofreria no decurso para a democracia, o teatro acabaria por tornar-se seu principal reflexo. Espaço do tudo dizer e do tudo ver, o teatro ganharia força em Atenas, tornando-se lócus privilegiado para discussões dos mais distintos temas que se relacionassem à pólis. O período de produção das peças encenadas estava vinculado com o auge da democracia, uma instituição formada na explosão da inovação cultural que fez do V século um período profícuo para tudo se dizer e se ouvir.

As peças traziam ao palco os heróis de outrora, levava às grandes audiências uma mensagem do que era ser heleno. Assim, o teatro antigo grego se

apresentava como um evento integrado a realidade da pólis. Um teatro lotado era a representação da popularidade que as encenações tinham para os atenienses, símbolo da destinação pública que os espetáculos possuíam (ANDRADE, 2001, p.19).

Reservando espaço para grandes discussões de assuntos de interesse da pólis, os temas propostos relacionavam-se com os mitos, com o cotidiano, onde se buscava o debate e a reflexão. No teatro helênico, as práticas sociais inscreviam-se em cena, formando, para a plateia, uma imagem dos que lhe era familiar, posto que era imitação, daquilo que era comum aos atenienses. A imagem que o teatro oferecia ao público era uma interpretação da vida diária, das práticas sociais que produziam o cotidiano. É nesse sentido que se pode afirmar que o teatro fornece uma imitação da pólis. É nele que a pólis se vê (ANDRADE, 2001, p.20).

As encenações se convergiam no ponto de crítica/debate público, abrangendo todo o domínio da comunicação, isto é, todos os problemas que afetavam de uma forma ou de outra a pólis. O teatro funcionava como instrumento de recriação da vida cotidiana, onde a mensagem passada pelos autores em suas peças muitas vezes buscava acrescentar valores e críticas ao universo ateniense.

É nessa mensagem (implícita ou não) que acreditamos estar um possível conteúdo educativo das peças e, assim, poderemos pensar a prática do teatro em outra nuance: as encenações com funções instrutivas.

Nas peças, os autores traziam à cena personagens que agiam como os cidadãos comuns: fazendo sacrifícios, venerando heróis, participando de banquetes, zombando/louvando deuses, criticando. Isso porque mesmo fazendo menção a mitos ou a períodos anteriores, a realidade que traziam a do Período Clássico, tempo de produção das peças. Os sentimentos que as personagens expressam sobre qualquer tema são na verdade pertencentes ao público. As práticas representadas em cena eram as práticas políades. Assim, acreditamos ser possível através das peças representadas instruir a plateia. O espectador reconhecia nas personagens ações que eram suas.

O conjunto total de espectadores das peças contemplava diferentes categorias sociais, desde cidadãos abastados a famílias comuns, estrangeiros e escravos (que acompanhavam seus senhores). Todos tinham acesso aos espetáculos. Homens e mulheres dividiam espaço e as mensagens de cada encenação atingiam (de forma específica) cada grupo da sociedade.

Além de um local de religiosidade e instrução, o teatro era um espaço prioritariamente político, pois as questões com as quais a sociedade se confrontava eram discutidas e pensadas através do filtro das personagens. O espectador observava tais exemplos e relacionava-os à vida prática. Ele era convidado a comparar sua ordem social contemporânea com a encenada. Além do mais, as encenações eram produzidas e consumidas pela pólis. Um ciclo hermético e fechado, patrocinado pela própria comunidade. O financiamento de cada peça era controlado e dirigido pelo Estado. Cada produção era totalmente paga por um cidadão abastado, que fora eleito, em forma de uma taxa conhecida como liturgia¹⁴⁸. Assim, inscreve-se em nossa análise outro elemento interessante: a Grande Dionisíaca não era somente uma competição entre dramaturgos e atores, mas entre patrocinadores – uma competição por status e honra perante os outros cidadãos.

Juntos, festivais e peças, ofereceriam um cabedal cultural aos cidadãos: é dessa forma que eles deveriam agir. A tradição seria repassada, os valores exaltados, os mitos recontados e re-atualizados. Assim, o teatro converter-se-ia em um forte veículo instrutivo, de difusão dos valores e da tradição, necessárias à manutenção da pólis no Período Clássico. Ambos os gêneros (trágico e cômico) serviriam a essa função, ainda que de forma diferenciada.

As comédias eram altamente políticas, com críticas cáusticas a personalidades públicas importantes ou conjunturas cotidianas, contemporâneas a encenação. A linguagem era rude tanto quanto fosse possível, com situações fantasiosas o bastante para inverter os valores da pólis e questioná-los. Pela caricatura, ela invertia os parâmetros do dia-a-dia, o fazendo para melhor defendê-la, fundamentalmente (ANDRADE, 2001, p.23).

Já a tragédia retirava dos mitos seus motes. Nela, a história era tratada um pouco à sua maneira: servia de exemplo, apenas mantendo dela o sentido humano, modificando-a ao gosto do autor e do público. E é preciso dizer, inversamente, que se já se considerava que os mitos gregos, na sua origem, narravam uma história, longínqua e heróica, aos olhos dos helenos, verídica. Mesmo que do mito para a peça houvesse diferenças (inerentes as versões que circulavam por uma sociedade ainda fortemente

¹⁴⁸ O patrocinador era chamado de chorêgos, literalmente, o diretor do coro. Ele tinha de prover o dinheiro necessário para os atores, o coro, o figurino e todas as outras despesas de produção.

oral) tratavam-se de personagens que pertencem a um passado heroicizado e grandioso. Essa grandiosidade foi mantida pelo gênero trágico (ROMILLY, 1970, p.22).

A tragédia descrevia os heróis antigos de outrora pertencentes como personagens grandiosas, mas difíceis, egocêntricas e perigosas, para quem a transcendência só poderia ser obtida por meio do sofrimento. O herói da epopéia era um exemplo de honra, orgulho e glória. Na tragédia, entretanto, sem ser desprovido de seu caráter glorioso e exemplar, ele é focado no momento em que decide, partindo desse momento a ação que desencadeia o trágico. A ação exemplar do herói, na tragédia, se constitui, pois, em um problema. Por apropriar-se da questão: que fazer? a tragédia se mescla a uma das coisas que a pólis traz de mais fundamental: a preocupação com as implicações humanas do ato de deliberar (ANDRADE, 2001, p.23-4; VERNANT; VIDAL-NAQUET, 1988, p.17).

Assistindo a queda do herói, sua linha de raciocínio e suas ações, que levam ao desastre, o cidadão aprenderia a melhor controlar sua vida. A pena e o medo despertados pela tragédia causam uma consciência ética purificada do que significa ser um cidadão. Ao provocar as reações na plateia, a tragédia engendraria modelos, representações que deveriam ser incorporadas pelo grupo, porque o horror de uma situação leva, imediatamente, a tentar evitá-la (SILVA, 2006, p.88).

Por meio da dor alheia, a tragédia levaria ao autoquestionamento. Ela apreende a ideologia da pólis e expõe suas falhas e contradições. Ela coloca a obrigação de um homem para com sua família contra sua obrigação para com o mundo divino ou a cidade. O grupo de jovens efebos pode desfilar com suas armaduras e escudos perante ao público nos festivais, mostrando sua prontidão para morrer pela comunidade; a tragédia não deixa de mostrar como é difícil de obedecer a esse princípio. Os generais podem ocupar o centro da cena e fazerem libações, demonstrarem seu poder e sua submissão ao mundo dos deuses; a tragédia demonstra como eles podem se tornar arrogantes pelo excesso de confiança que depositam em si mesmos. Os rituais podem afirmar os valores de um Estado que se pretende forte, contudo, peça após peça, toda a convicção é enfraquecida.

Ambos os gêneros dramáticos, cada qual dentro dos limites impostos pelos estilos, serviriam ao mesmo ideal – questionar a pólis.

As ações dessas personagens eram postas no domínio público para que fossem pensadas e contestadas. Esse seria um dos símbolos máximos do exercício da democracia: a abertura para os questionamentos que a tragédia e a comédia possuem. Ambos gêneros colocam a pólis sob o domínio do deus da liberação, da transformação, da loucura. E é aí que repousa para nós o grande mote de nosso questionamento. A Grande Dionisiaca, uma celebração financiada e organizada pelo Estado, sob os auspícios da autoridade de Dioniso, põe alguns dos mais básicos valores dos helenos em risco. E o teatro é, efetivamente, uma parte da realidade, é um fenômeno social, sempre devolvendo um reflexo do que a própria pólis é. Uma imagem que produz a identidade, mas ao mesmo tempo gera a alteridade, o outro.

O respeito aos deuses e aos seus cultos

A possível descrença ou, talvez, questionamento do mundo dos deuses é assunto recorrente quando se trata do poeta trágico Eurípides (485-406).

Muitos estudiosos consideram o teatro do autor extremamente moderno, no sentido de se afastar da lógica esperada de ações dos outros grandes trágicos. Além de trazer novidades ao palco, Eurípides caracterizou-se por sua peculiar forma de drama.

Eurípides trouxe inovações ao teatro, imprimindo à tragédia uma profunda renovação de que todas as suas obras são testemunhas: desenvolveu a ação, forçou efeitos, libertou a música, multiplicou as personagens, retirou o herói de seu pedestal, humanizou-o, diminuiu a importância do coro, deu igual peso e voz a personagens antes impensadas como as mulheres e escravos (basta lembrar que das dezenove tragédias que chegaram até nós, doze tem nomes femininos e treze têm como protagonista uma mulher), representou inúmeras reviravoltas em seus enredos, os deuses foram colocados no prólogo e no fechamento da tragédia, utilizando, como ninguém, o deus ex machina, para desembaraçar enredos. Em Eurípides testemunhamos a substituição, muitas vezes, dos deuses tradicionais (Zeus, Apolo, Atená, Hera...) por abstrações (Ar, Éter, Razão) como concepção religiosa (substituição essa criticada por Aristófanes em *As Rãs*). Face aos deuses e à Moira, o poeta celebrou a grandeza humana. Se o coração humano é o grande laboratório do trágico, a Moira em Eurípides

deixa de ter sentido e é substituída pelos transbordamentos afetivos e pela *harmatía*, isto é, falta, erro, desmando oriundos das paixões. Nesse sentido, entendemos a afirmação de Aristóteles (**Poética**. 1460b, 32), quando nos diz que a mola mestra de Eurípides para o trágico não era a Moira, mas, sim, *harmatía*.

Nesse teatro tão peculiar a presença dos deuses, em muitas das peças do autor, é menor, como se pode perceber, por exemplo, na *Ifigênia em Áulis*, quando *Ártemis* é somente mencionada. Esse silêncio dos deuses é interpretado como outro sintoma de mudança (ROMILLY, 1986, p.10). Os deuses, no entanto, não estão de todo ausentes. Em muitas das peças de Eurípides as divindades têm participação direta na trama, interagindo com os homens. São emblemáticas dessa tendência as peças *Bacantes* e *Hipólito*.

Nessas duas tragédias nos deparamos com exemplos explícitos do papel educativo do teatro. Em ambas as peças, encontramos diversas formas pela qual Eurípides explorou o universo do respeito aos deuses e as consequências advindas da ofensa às deidades, a importância dos cultos e o espaço de atuação de cada um deles, dentro de suas especificidades. É a partir desse mote que Eurípides desenvolve duas de suas mais belas peças e o tratamento dado pelo trágico nos traz diversas mensagens com cunhos educativos.

A primeira que mescla essas características supracitadas é *Hipólito*¹⁴⁹. A peça, de 428 a.C., narra a história do filho de Teseu. O jovem que cultuava *Ártemis* e desprezava *Afrodite*, herdou de sua mãe o amor à caça, aos exercícios físicos e a vida solitária. Negava-se a casar, ter filhos, desejava manter-se casto por toda a vida e não se interessava por política (KURY, 1990, p.202). Ofendida, *Afrodite* castigou o jovem induzindo *Fedra*, mulher de Teseu e sua madrasta, a apaixonar-se por ele. *Hipólito*

¹⁴⁹ Com relação à mitologia em torno de *Hipólito*: Teseu foi um grande herói ateniense. Seu pai era *Egeu* e sua mãe *Etra*, era de *Trezena*. Considerado filho divino de *Poseidon*, poderia invocar seu pai três vezes com sucesso. Dentre inúmeras aventuras da qual participa, está a em que liderou uma luta contra as *Amazonas*. Numa das versões, Teseu lutou junto com *Hércules* e recebeu como prêmio a *Amazona Hipólita*, ou *Antíope* e teve com ela um filho chamando *Hipólito*. Em outra versão Teseu foi sozinho a terra das *Amazonas* e a raptou. Então, as *Amazonas* invadiram a *Ática* para vingar o rapto. Numa terceira versão, as *Amazonas* invadiram *Atenas*, pois Teseu tinha abandonado *Hipólita*, para se casar com a irmã de *Ariadne*, *Fedra*. Do casamento de Teseu e *Fedra* nasceram dois filhos: *Ácamas* e *Demofonte* que participaram da *Guerra de Tróia*. Vivia com a família o jovem *Hipólito*, filho de sua união anterior. O jovem, que herdou da mãe o gosto pela caça e pelos esportes, cultuava *Ártemis* e desprezava *Afrodite*. Conta o mito que a deusa, enciumada, vingava-se fazendo *Fedra*, sua madrasta, apaixonar-se por ele. Rejeitada, *Fedra* acusou *Hipólito* de ter tentado violentá-la. Teseu pediu a *Poseidon* que castigasse o filho pela desonra. O jovem morreu quando conduzia seu carro junto ao mar quando, assustados por um monstro marinho. *Fedra* suicidou-se de remorso após tomar ciência da morte do enteado.

resistiu às tentativas de Fedra para seduzi-lo. Essa, com receio de ser denunciada a Teseu, rasgou as próprias vestes e danificou a porta de seu quarto para dar a impressão de que foi violentada. Enforcou-se e deixou uma plaqueta a Teseu, acusando Hipólito do ato. Pai e filho discutem e a peça possui um desfecho funesto. A história mítica que, posteriormente, viria a tornar-se uma das celebres tragédias escrita por Eurípides, também viria a influenciar outros autores¹⁵⁰.

Na tragédia, Hipólito demonstra total desprezo para com Afrodite, não reconhecendo-a como culto em sua vida, incorrendo, assim, em hýbris (LESKY, 1976, p.169). Hipólito desafia a deusa por chamar-lhe a pior das deusas (λέγει κακίστην δαιμόνων πεφυκέναι, v.19).

Seu comportamento orgulhoso em relação ao culto da deusa é repreendido pelo velho escravo, que o acompanha na volta da caçada:

Aos deuses se devem prestar as honras (τιμαῖσιν) que lhe são devidas, meu filho. (EURÍPIDES. **Hipólito**, v.107)

Mas Hipólito não ouve os conselhos do escravo.

Não amo deusas cultuadas na penumbra. (EURÍPIDES. **Hipólito**, v.102)
Deuses e amigos cada um tem os seus. (EURÍPIDES. **Hipólito**, v.104)
E quanto a tua Cípris, digo-lhe bom-dia. (EURÍPIDES. **Hipólito**, v.112)

Fecha-se em orgulho. Não deseja casar-se e não conhece o sexo.

Dos prazeres do amor; não sei de suas práticas
Senão de ouvir dizer ou de vê-las pintadas
E essas ilustrações exercem sobre mim
Pouquíssima atração.
(EURÍPIDES. **Hipólito**, vv.1110-6)

Em contrapartida, no palácio de Teseu, Fedra, cai em delírio sob os auspícios de Afrodite. Grita, despenteia-se, profere palavras insanas. Fedra luta muito para não

¹⁵⁰ Cabe aqui um parênteses. O Hipólito, de 428 a.C., é a terceira tragédia, e a segunda de Eurípides, sobre a história do amor de Fedra por Hipólito. Anteriores a ela foram escritas a Fedra de Sófocles e, talvez, Hipólito Velado (Hippólytos Kalyptómenos), também de Eurípides, ambas perdidas. Da primeira nos restaram 45 versos e da segunda, 26. É provável que, mais tarde, Ovídio (43 a.C. – 18 d.C.), na IV Carta das Heroínas e Sêneca (ap. 4 - 65 d.C.), em sua tragédia Fedra, tenham se inspirado nesse primeiro Hipólito de Eurípides.

confessar o amor que sente pelo seu enteado. A honra é-lhe preciosa. Tamanca, que quando percebe que seu segredo vazou-se pelos lábios da ama, suicida-se, deixando uma plaqueta a seu marido para salvar sua glória e acaba por arrastar seu ser amado para a morte, na segunda metade da tragédia. Em certa medida, não podemos culpar a Fedra pelo destino funesto de Hipólito, uma vez que está sob o efeito da Afrodite. A rainha delira e no início da peça deseja estar nos lugares relacionados ao enteado.

FEDRA:

Acompanhai-me à montanha: irei à floresta, para junto dos
Pinheiros, onde correm cães de caça, variegadas corças perseguindo.
Pelos Deuses! Gosto de excitar os cães com gritos e, roçando
Minha loura cabeleira, a lança tessálica atirar, tendo na mão
Um dardo de ponta aguçada.
(...) Ártemis, senhora da marinha laguna e dos ginásios
Ressoantes com a barulho dos cavalos, pudesse eu, nas tuas terras,
Poldros enéticos domar!
(EURÍPIDES. **Hipólito**, vv.215-30)

O transe imposto por Afrodite faz com que Fedra deseje estar nos lugares de domínio de Ártemis, pois essa é a deusa a qual Hipólito presta culto. Seus delírios prosseguem. E os seus testemunhos tímidos deixam entrever que se trata de Hipólito o motivo desse estado de ânimo, que ela própria não ousa nomear, através da réplica que ela devolve a ama, quando essa advinha tratar-se do filho de Teseu: Tu o disseste, não eu (v. 353).

A vingança de Fedra para com aquele que lhe custou tantos sofrimentos e desprezo (já que esse é puro e do amor nada conhece) é a medida dessa mesma paixão. Ela decide morrer, mas quer que mais alguém morra com ela. A altivez de Hipólito, relacionada à Afrodite, transfigura-se para Fedra, numa altivez ao amor da rainha.

Mas a um outro a minha morte será funesta,
para que ele aprenda a não se orgulhar
com os meus infortúnios: associado ao meu mal,
e dele partilhando, aprenderá a ser moderado.
(EURÍPIDES. **Hipólito**, vv.727-31)

Afrodite destrói com crueldade o jovem caçador que se recusava a adorá-la. E aqui Eurípides nos traz mais detalhes sobre os domínios da religiosidade através dos

deuses. Ártemis, indignada com esse capricho, compromete-se a fazer morrer, por seu turno, um ente querido a Afrodite. Ártemis não interfere nas ações de Afrodite, pois aos deuses não é autorizado interferirem nos domínios e decisões das outras deidades, mas nada os impede de fazerem o mesmo, dentro de sua esfera de ação. Para nós, no entanto, fica a mensagem de valor da acuidade da observância do culto e respeito aos deuses.

Mas, talvez nenhuma peça encerre tanto a questão do respeito aos deuses e as consequências advindas da não observância dos divinos do que *Bacantes*¹⁵¹.

Se em *Hipólito* temos o problema da negação do culto, em *Bacantes* temos a negação do culto e da divindade. A família real de Cadmo não reconhece a divindade de Dioniso. Logo no prólogo da peça, Dioniso denuncia sua insatisfação à plateia:

DIONISO:

Me denegriu quem não devia,
As minhas tias maternas: “Não é deus
Dioniso! Não é filho de Zeus! Grávida
De outro qualquer, Sêmele o inculpou pela
própria falta.” Sofismam, como Cadmo:
A mãe falsária, Zeus, então, matara-me!
Eis a razão de eu, para o monte, atraí-las,
Maníacas de furor, fêmeas frenéticas.
(...) Malgrado seu, aprenda a cidadela
Não ter sido iniciada em meus baqueus.
(EURÍPIDES. *As Bacantes*, vv.26-40)

Contra mim, Penteu move uma teo-
maquia: libações me nega e preces.
Por isso, lhe indigito minha origem
Divina, e a Tebas toda. Implanto aqui
O rito, e os pés, alhures, logo movo

¹⁵¹ Encenada em 405, a peça narra a vingança de Dioniso, enfurecido porque sua família mortal - a casa real de Cadmo - negou-lhe como divindade. Sua mãe, Sêmele, foi uma das amantes de Zeus e, ainda grávida, foi morta porque havia visto o deus em sua epifania. A família de Sêmele, no entanto (incluindo sua irmã Agave) recusou-se a acreditar que Dioniso era filho de Zeus. Então, Dioniso reúne um grupo de devotas, as *Bacantes*, e, no início da tragédia, retorna para se vingar da linhagem de Cadmo, disfarçado de forasteiro. Leva as mulheres de Tebas, incluindo suas tias, a um frenesi extático, envia-lhes ao Monte Cítero, dançando e caçando. O jovem rei Penteu declara a proibição e perseguição ao culto de Dioniso por toda Tebas. Após algumas investidas, capturam o deus, que não responde as perguntas feitas. Dioniso foge e instaura mais curiosidade em Penteu acerca dos cultos dionisíacos e utiliza-se do desejo do filho de Agave de ver as mulheres em êxtase como pretexto para convencê-lo a se disfarçar como uma mênade e assim observar os rituais. Penteu aceita e quando infiltra-se entre as *bacantes*, é morto. O deus atíça as mulheres que, enfurecidas, destroçam Penteu. Agave, sua mãe é quem lidera o assassinio, seguido de Ino e Autônoe, acreditando tratar-se de um leão. Após a execução, as mulheres retornam ao palácio em grande júbilo e é Cadmo que alerta para sua filha acerca de seus atos. Por fim, a família é destruída: Agave e as irmãs são exiladas, Cadmo e sua esposa, Harmonia, punidos.

Em minha epifania. Mas se em furor
De hoplita a pólis planejar tirá-las
Do pico, eu lutarei, chefiando as loucas.
(EURÍPIDES. **As Bacantes**, vv.45-52)

É Penteu quem mais fervorosamente levará a investida de banir o forasteiro que põem as mulheres em frenesi:

PENTEU:
Durante a minha ausência desta terra,
Pude escutar notícias más da pólis:
Nossas mulheres abandonam lares,
Fingindo-se inspiradas por Baco. (...)
(EURÍPIDES. **As Bacantes**, vv.215-18)

Com o desenrolar dos atos, Cadmo, Tirésias e mesmo o coro tentam advertir Penteu da necessidade de reconhecimento da divindade de Dioniso. É Cadmo quem traz à peça a lembrança a história de Actéon¹⁵², como aquele que, por se achar melhor que Ártemis, acabou por ela sendo castigado (vv.338-40).

São diversos os versos em que o filho de Agave desonra Dioniso. E são diversos, igualmente, os momentos em que Dioniso busca atentar Penteu a sua falta, dando-lhe, inclusive, chances de se redimir.

PENTEU:
Deves pagar por teus sofismas pérfidos!

DIONISO:
Tu, pela estupidez, que ofende os deuses!
(EURÍPIDES. **As Bacantes**, vv.489-90)

DIONISO:
O que eu padeço agora aqui, ele vê.
PENTEU:

¹⁵² Relembramos a tradição em torno de Actéon: Filho de Aristeu e de Autônoe, o jovem foi educado por Quirão na cinegética, julgando-se, inclusive, melhor que a própria Ártemis. Certo dia, quando caçava no monte Citeron, Actéon surpreende Ártemis banhando-se nua numa fonte. A irmã de Apolo, para vingar-se, jogou água no rosto de Actéon, transformando-o em um cervo. O jovem não era mais corajoso e, sim, um animal de já certa idade – o que implicaria maior probabilidade de ser caçado. Ártemis incitou contra ele os cinquenta cães que o acompanhavam. Excitados pela deusa, os animais devoraram-no. Depois saíram à busca do caçador, farejando por toda a floresta e preenchendo-a com seus latidos. O centauro Quirão, para acalmá-los, esculpiu uma estátua idêntica a Actéon (BRANDÃO, 1991, p.22).

Onde? Que ao meu olhar não é visível?

DIONISO:

Não o vês comigo, porque és um sacrílego.

PENTEU:

Encarcerai-o, que ofende a mim e a Tebas!

DIONISO:

Fala ciente aos incientes: não me predam!

PENTEU:

Insisto: o meu poder supera o teu.

(EURÍPIDES. **As Bacantes**, vv.500-5)

DIONISO:

Irei. Não devo padecer o que

Não deva. A conta desse ultraje cobra-a

Quem dizes não haver: Dioniso, deus.

Injustiçando-me, ao deus encarceras.

(EURÍPIDES. **As Bacantes**, vv.515-8)

E segue em sua iniciativa, alertando ao rei:

DIONISO:

Persuade-te, Penteu, aprende, eu te

Sugiro. Escuta o meu conselho. Mesmo

Maltratado, direi: contra um deus não

Te armes! Calma! Rumor, o deus, rejeita

Que removas bacantes das montanhas!

DIONISO:

És homem e ele é deus. Um sacrifício

Deves fazer, e não descontrolar-te!

(EURÍPIDES. **As Bacantes**, vv.787-95)

Mas é em vão. Penteu se julga certo em suas convicções. É interessante percebermos o debate em torno da sophia, verdadeira ou falsa, presente ao longo de toda a peça (vv. 179, 186, 200, 203, 266, 332) e na maior parte das vezes, servindo para opor o que é suposto e o verdadeiro conhecimento, que é, na verdade, o reconhecimento da divindade (TRABULSI, 2004, p.167). É a ignorância de Penteu que o encerra no final nefasto.

As Bacantes constitui um grande testemunho de um ambiente intelectual e religioso afetado explicitamente pela guerra do Peloponeso. A busca de uma evasão é já afirmada pelo tema da peça. O tema do retorno à religião simples dos antepassados como reação aos excessos individualistas é um sintoma disso. Não iremos tratar do fato

de considerar Eurípides como um autor irracionalista, ou descrente. Trata-se, antes de tudo, de perceber que o ambiente de desencanto que pouco a pouco veio povoando suas tragédias, mesmo aqui, se faz presente, seja pela vingança de um deus indevidamente insultado (e, por isso, a necessidade de retorno as antigas crenças, pois essas já deveriam há muito estar esquecidas), seja pela afirmação explícita de como, mais que tudo, a Paz também é admirada pelos deuses:

CORO:

Ao demo-deus
Filho de Zeus,
Alegra a flor da festa
Apraz a Paz,
Doadora-de-riqueza,
Deusa nutriz de jovens.
(EURÍPIDES. *As Bacantes*, vv.415-20)

De todo modo, o que salta para aqueles que lêem a tragédia é em como os deuses podem ser impetuosos para com aqueles que não lhe prestam o devido culto. A aceitação do deus tem por prêmio a felicidade (vv.910-1). É, segundo Dabdab Trabulsi, a felicidade hedonista do imediato. A crise e a guerra desenvolvem essa mensagem que, do ponto de vista conceitual, não é evidentemente uma invenção da época de Eurípides (TRABULSI, 2004, p.168).

Mesmo Dioniso, não é poupado de severa crítica. Ao contrário, no final, é o deus que é condenado pelo excesso de sua vingança. Cadmo exprime sua dúvida e seu desamparo a Agave:

CADMO:

Teus males eu lamento, os meus também.
O deus Rumor nos pune com justiça,
Mas se excede, nascido no palácio.
(EURÍPIDES. *As Bacantes*, vv.1248-50)

As Bacantes apresenta o poder esmagador do deus a quem Penteu, personagem de espírito estreito, presumiu negar e a quem Cadmo, inclinado à política, presumiu proteger. Dioniso, nessa peça é mais que o deus da vinha: é o deus do êxtase na religião, da alegria na natureza, da pureza natural, da felicidade, da beleza.

Charles Segal sugere que Eurípides põs Dioniso na peça como o deus da máscara trágica para refletir a natureza paradoxal da tragédia: paradoxal porque ao criar uma ilusão da tragédia busca transmitir a verdade; ao causar a perda de nós mesmos, nos permite ter um sentido mais profundo de nós mesmos; e por representar eventos repletos das mais intensas dores, que nos dará prazer. É essa auto-reflexão consciente por parte do dramaturgo na teatralidade e essa indução ilusória que cria o poder de seu próprio trabalho, sobre o alcance e os limites da verdade que a ficção dramática pode transmitir e que Charles Segal chama de dimensão metatrágica da peça (SEGAL, 1997, p.216). O grande paradoxo de Dioniso, e que Eurípides explora bem nessa tragédia é sua natureza cambiante, seu lugar é sempre o entre: entre verdade e ilusão, sanidade e loucura, divindade e bestialização, civilização e barbárie, ordem e caos – e todas essas esferas estão presentes na tragédia.

Dioniso pode ter a forma que desejar e, mesmo assim, não é facilmente visível aos olhos humanos. Dioniso pode ser um animal, um deus, e um homem. E por isso mesmo, por não crer nessa mutualidade, Penteu não o vê.

Um elemento une tanto Hipólito quanto Penteu e sinaliza suas juventudes: são as referências ao gosto pela caça. A cinegética era uma atividade intimamente relacionada a juventude, pois era a forma dos rapazes ganharem bravura e se tornarem civilizados do ponto de vista da pólis. Nas duas tragédias o poeta deixa claro o gosto das personagens por essa atividade. Em *Bacantes*, inclusive, temos o mito de Actéon relacionado à Penteu. São afinidades significativas, sobretudo se lembramos da analogia entre a história do jovem caçador, com a de Penteu, personagem principal da tragédia supracitada. Na tragédia, o filho de Agave é um jovem rei tebano, sobrinho de Autônoe (mãe de Actéon).

Na peça de Eurípides, temos a seguinte citação relacionada à tradição em torno do jovem caçador.

CADMO:

Recorda a Moira Mísera de Actéon,
A quem as perras carniceiras, antes
Fiéis carnearam, por se arrogar melhor
Caçador que Ártemis, em montes férteis
(EURÍPIDES. *As Bacantes*, vv.337-40)

Da mesma forma como Actéon, Penteu também incorre em hýbris. Supõem conseguir driblar o poder de um deus que ele não crê. Caça as ménades. Numa cena em que o mensageiro relata a Penteu a investida de capturar as seguidoras de Dioniso, temos essa clara descrição:

Ao meu lado soltou Agave eu dei
Um bote, com o intuito de pegá-la
Moita vazia que meu corpo ocultara.
Sobregritou: “Cadelas minhas, ágeis,
Esses homens nos caçam! Compareçam
Quais hoplitas, vibrando exímios tirsos!
(EURÍPIDES. **As Bacantes**, vv.728-33)

Penteu fora executado exatamente no mesmo lugar que Actéon. Assim da mesma forma que o jovem caçador, a atitude de Penteu representava um sinal de desrespeito profundo a um deus e aos seus rituais. E por isso, castigo semelhante. Os mitos relacionam-se. E o vocabulário associado à caça permeia toda a tragédia.

O mesmo ocorre com Hipólito. O jovem está no limiar da adolescência e da idade adulta. Mas prefere permanecer casto, caçando e não se envolvendo com os assuntos da pólis. Ele deseja ser jovem e não adentrar na esfera adulta. E sua insistência ao culto de Ártemis é a prova disso. Embora órfico, a desmedida de Hipólito em relação não só a certas práticas (como sua abstenção ao sexo, a vida política e ao casamento), mas principalmente aos cultos dos deuses corretos parecem apenas aumentar a sua hýbris e por isso é punido. Sua falta de moderação no culto a Ártemis e sua hýbris com Afrodite são seus principais erros.

Ao comparar as duas peças, percebemos tanto em Penteu quanto em Hipólito elementos que denunciam uma falta grave no que tange ao respeito às deidades e seus cultos. Eurípides assinala a importância do cumprimento de certas prerrogativas que são exigidas e necessárias a vida dos cidadãos e que ambas as personagens recusam-se a executar. Embora cada cidadão tivesse o direito de dedicar seus cultos aos deuses de sua preferência, ele não poderia negar os cultos necessários e obrigatórios aos demais deuses.

O mesmo podemos observar em Penteu. E embora sua falta não seja relacionada a prestar cultos a uma deidade em detrimento de outra, sua inobservância com relação a própria divindade de Dioniso já constitui, em si, um erro.

Se pensarmos no teatro como uma prática cívica com uma função instrutiva, poderíamos entender a força desse tipo de encenação. Levar ao palco personagens tão transgressoras como Hipólito e Penteu implica em demonstrar para a comunidade a importância do cumprimento dos deveres relacionado aos deuses. É dizer que a realidade contemplada pela platéia pode ser tornar fato, caso não seja cumprido os devidos cultos.

As palavras finais do coro encerram, também, outras tragédias de Eurípidas, a saber: Alceste, Medéia, Andrômaca e Helena.

CORO:

Muitas formas revestem deuses-demos.
Muito cumprem à contra-espera os nunes.
Não vigora o previsto.
O poro do imprevisto o deus o encontra.
(EURÍPIDES. *As Bacantes*, vv.1388-91)

Essas palavras servem de desfecho tanto em Bacantes quanto a estas outras tragédias, por descreverem a natureza da relação dos deuses com os homens, a imprevisibilidade dos destinos e os limites do conhecimento humano a respeito dos deuses – o que constitui a matéria-prima da tragédia.

THE ANCIENT GREEK THEATER AS AN EDUCATIONAL PRACTICE: AN ISSUE ABOUT THE DISRESPECT TO THE GODS IN EURIPIDES' HIPPOLYTUS AND BACCHAE

Abstract: This paper discusses how the ancient Greek theater could be considered highly educational. We will discuss the topic of disrespect to the gods and their punishments on two Euripides' tragedies, called: Hippolytus (428) and The Bacchae (405). We'll look through the comparison, verifying the existence of educational messages to the audience.

Key-Word: Greek Theater; Paideia, Euripides.

Documentação Escrita:

ARISTOPHANES. **Frogs. Assemblywomen. Wealth.** Cambridge: Loeb Classical Library, 1992.

ARISTÓFANES; EURÍPIDES. **O Ciclope, As Rãs e As Vespas.** Trad. Junito de Souza Brandão. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, s/d.

ARISTÓTELES. **Poética.** Trad. Eudoro de Souza. Porto Alegre: Globo, 1966.

EURIPIDE. **Théâtre Complet I-II.** Trad. Marie Delcourt-Curves. Saint-Amand: Gallimard, 1991.

_____. **Hippolyte.** Trad. Méridier. Paris: Les Belles Lettres, 1927.

EURÍPIDES. **As Bacantes.** Trad. Trajano Vieira. São Paulo: Perspectiva, 2003.

_____. **Hipólito.** Introdução, versão do grego e notas de Bernadina de Souza Oliveira. Coimbra: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1979.

TUCÍDIDES. História da Guerra do Peloponeso. **Trad.** de A. L. de Almeida Prado. São Paulo: USP-FFLCH, 1972.

Dicionários:

GRIMAL, Pierre. **Dicionário de Mitologia Grega e Romana.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

ISIDRO PEREIRA, S. J. **Dicionário Grego-Português e Português-Grego.** Braga: Livraria Apostolado da Imprensa, 1990.

KURY, Mário da Gama. **Dicionário de Mitologia Grega e Romana.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.

MOSSÉ, Claude. **Dicionário da Civilização Grega.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

Referências Bibliográficas:

ANDRADE, Marta Mega de. **Cidade das Mulheres. Cidadania e alteridade feminina na Atenas Clássica.** Rio de Janeiro: DP & A, 2002.

AZEVÊDO, Sandra Amelia Luna Cirne de. **Para uma Arqueologia da ação trágica: a dramatização do trágico no teatro do tempo.** Campinas: UNICAMP, 2002. (Tese de Doutorado)

- BARROS, José. D'Assunção. História Comparada – Um Novo Modo de ver e fazer a História. **Revista de História Comparada**, Rio de Janeiro, v.1, n. 1, jun./2007.
- CHUAQUI, Carmen. **El Texto escénico de Las Bacantes de Eurípides**. S/L: Universidade Nacional Autónoma de México, 1994
- DETIENNE, Marcel. **Comparar o Incomparável**. Aparecida: Idéias e Letras, 2004.
- FESTUGUIÈRE, Andre Marie Jean. **La essencia de La Tragédia Griega**. Barcelona: Editorial Ariel, 1986.
- _____. **Grécia e mito**. Lisboa: Gradiva, 1988.
- FRANCISCATO, Maria Cristina Rodrigues da Silva **Virtude, Arrogância, Transgressão: O Mito de Hipólito**. São Paulo: ECA-USP, s/d.
- _____. **Tvxn e o Caráter no Hipólito de Eurípides**. São Paulo: USP, 2006. (Tese de Doutorado)
- LESKY, Albin. **A Tragédia Grega**. São Paulo: Perspectiva, 1976.
- GOLDHILL, Simon. **Reading Greek Tragedy**. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- _____. **Amor, Sexo e Tragédia: como os gregos e**
- PARKE, H. W. **Festivals of the Athenians. Aspects of Greek and Roman Life**. New York: Cornell, 1994.
- ROMILLY, Jacqueline. **Tragedies grecques au fil des ans**. Paris: Les Belles Lettres, 1995.
- _____. **A Tragédia Grega**. Brasília: UnB, 1998.
- _____. **Fundamentos da Literatura Grega**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 2004.
- SILVA, Fernanda Mattos. **O Suicídio nas Tragédias de Sófocles - a Afirmação do Indivíduo na Perspectiva Comparada**. Rio de Janeiro: PPGHC/UFRJ, 2006. (Dissertação de Mestrado)
- THEML, N.; BUSTAMANTE, R. M. da C. 2004. História Comparada: olhares plurais. **Phoînix**, Rio de Janeiro, v. 10, p.9-30.
- TRABULSI, José Antonio Dabdab. **Dionisismo, poder e sociedade na Grécia até o fim da Época Clássica**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2004.
- VERNANT, Jean-Pierre. **Mito e Pensamento entre os gregos**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.
- _____. **Mito e a Religião na Grécia Antiga**. Lisboa: Teorema, 1991.

_____. **Mito e sociedade na Grécia Antiga**. Rio de Janeiro: José Olympo, 2006.

VERNANT, Jean-Pierre.; VIDAL-NAQUET, Pierre. **Mito e Tragédia na Grécia Antiga**. São Paulo: Brasiliense, 1988.

RESENHA

GILHULY, Kate. *The Feminine Matrix of Sex and Gender in Classical Athens*. New York: Cambridge University Press, 2009.

A MATRIZ FEMININA DE KATE GILHULY

Edson Moreira Guimarães Neto¹⁵³

The Feminine Matrix of Sex and Gender in Classical Athens é o primeiro livro solo de Kate Gilhuly e resultado de uma pesquisa intitulada *Landscapes of Desire: The Erotics of Place in Classical Athens*, desenvolvida no Radcliffe Institute for the Advancement of the Humanities entre 2007 e 2008. A autora é professora assistente do Departamento de Estudos Clássicos do Wellesley College e especialista em gênero e história da sexualidade na Grécia Antiga, tendo como publicações como publicações prévias mais importantes os artigos *The Phallic Lesbian: Philosophy, Comedy, and Social Inversion in Lucian's "Dialogues of the Courtesans"* (2006) e *Bronze for Gold: Subjectivity in Lucian's "Dialogues of the Courtesans"* (2008).

O capítulo introdutório, que podemos considerar como o ápice da obra, apresenta as bases teóricas – da matriz feminina do título - que nortearão as análises de textos antigos ao longo do livro – e que fornecem um novo leque de possibilidades a futuros estudos acerca das temáticas de gênero e sexualidade na Atenas Clássica.

Um continuum de feminilidade tem importantes implicações para diversos campos de significação, incluindo gênero e sexualidade, atuação e troca. A matriz feminina – que configurou o relacionamento entre a prostituta, a esposa e a sacerdotisa/agente ritual – foi um princípio organizacional utilizado pelos atenienses do Período Clássico para pensar e falar de si mesmos; era parte do imaginário social ateniense. Esta estrutura operava em uma variedade de textos e gêneros e estava, portanto, ligada a várias facetas da identidade ateniense (p.2).

A matriz feminina é um discurso fragmentado e flexível, e sua polivalência faz com que seja tomada por várias estratégias representacionais. Entre outras coisas, este

¹⁵³ Mestrando do Programa de Pós-graduação em História Comparada (PPGHC) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Bolsista da CAPES. Pesquisador do Laboratório de História Antiga (LHIA) da UFRJ.

modelo fornece um caminho para retratar o gênero através de um modelo que não seja binário – ao invés de conceber o feminino como oposto ao masculino, permite que um tipo de mulher seja definido em relação aos outros. A matriz da prostituta, da esposa e da agente ritual era posta em utilização em uma variedade de estratégias, tanto para regular a identidade cívica como para construir uma masculinidade extra-cívica (p.2-3).

A natureza do relacionamento entre representação e realidade é um enigma inexorável para o classicista interessado em gênero. O discurso é inerentemente instável. Ele é ao mesmo tempo significado e efeito do poder, mas também pode ser o ponto de partida para a resistência ao poder. As representações de mulheres são boas ferramentas para “pensarmos com elas”, e o gênero é uma poderosa assinatura organizacional no pensamento ateniense (p.3-5).

A análise da autora exige que entendamos a incongruências em representações do feminino como um sinal da incoerência do próprio masculino. Ou seja, a coexistência de diferentes estratégias para representar mulheres – como parte de um modelo binário homem-mulher ou como parte de uma tríade de papéis femininos, por exemplo – implica que a masculinidade não seja um todo racionalizado. Nós vemos diferentes estratégias para representar gênero dispostas em momentos diferentes de acordo com as necessidades retóricas do contexto. Gênero, portanto, não é um campo unificado – há diferentes estratégias para representá-lo, e elas circulam em uma variedade de permutações (p.6-8). A Matriz Feminina não perde de vista a maneira com que o gênero foi manipulado para servir a interesses masculinos, mas também tenta evitar presumir as categorias de gênero sob análise (p.10).

A maneira como a mulher era percebida na esfera pública dependia do papel que ela exercia. A prostituta, a esposa e a agente ritual podem ser entendidas como uma matriz discursiva que deu significado para a atuação genderizada. Ela proporcionou um espectro de referência através do qual vários aspectos de sexo e gênero, tanto masculino como feminino, tornaram-se culturalmente legíveis (p.13).

Havia um valor simbólico em ser visto como um homem que gastava seu dinheiro e energia para o bem da comunidade, enquanto que havia desvantagens simbólicas em ser representado como alguém que se cobria de deleites físicos. As nuances complexas do comportamento apropriado a um cidadão ateniense poderiam ser negociadas por meio de projeção sobre o continuum feminino (p.22-3).

Os papéis femininos representam uma série de esferas cívicas: o mercado, governo e instituições sociais, e o setor religioso. Elas envolvem graduais compromissos temporais e morais. Cada tipo feminino simboliza um domínio do masculino, e cada um desses domínios é entendido em relação aos outros (p.23).

A prostituta está associada a um panorama de curta duração, moral degradante, e (mais ou menos) economia desincorporada. A mulher no ritual representa a humanidade em um panorama de longa duração; ela tem autoridade cultural e conduz transações com o divino (p.23).

A conexão entre as duas esferas depende de uma estimativa moral: a ordem de longa duração é fundada em um código moral; a ordem de curta duração é individualista e indeterminada. Aquilo que é obtido em um ciclo de curta duração pode ser positivamente convertido para servir à ordem de longa duração, enquanto que desviar recursos da mesma para propósitos individuais é moralmente repreensível. A prostituta, a esposa e a agente ritual poderiam articular a relação entre esses diferentes domínios morais/econômicos uns com os outros, estabelecer distinções entre eles e desvelar sua interdependência (p.24).

Com tais premissas estabelecidas, a autora afirma que seu objetivo é trazer à luz a estrutura ideológica ateniense através de uma abordagem estritamente literária. Para tanto, cada um dos seguintes capítulos do livro pode ser entendido como uma – “nova” - leitura aprofundada de um texto – “canônico” - antigo: Capítulo 2, Contra Neera de Pseudo-Demóstenes; Capítulo 3, O Banquete de Platão; Capítulo 4 O Banquete de Xenofonte; Capítulo 5, Lisístrata de Aristófanes. Gilhuly defende que embora a primeira vista essa seja uma seleção arbitrária – por diferenças de gêneros literários, temática, abordagens – algo que une esses textos é o fato de todos eles retratarem a prostituta, a esposa, e a agente ritual uma em relação à outra, portanto, oferecendo um caminho para abordar gênero, sexualidade, atuação e troca (p.25).

De uma maneira geral Gilhuly obteve êxito em suas propostas, uma vez que foi capaz de demonstrar como cada autor antigo se apropriou do tripé relacional da matriz feminina para construir sua retórica discursiva particular das relações hierárquicas sociais entre as práticas inerentes aos espaços públicos e privados e suas permeabilidades e permutações na pólis dos atenienses. Mesmo que tenhamos a impressão de que a articulação entre matriz feminina e discurso ideológico é

apresentada mais claramente pela autora nas obras de Pseudo-Demóstenes e Platão do que nos capítulos seguintes, ela demonstra habilidade no capítulo de conclusão ao assumir que tais fatos podem ocorrer justamente porque as categorias analisadas são construídas através de pequenos lampejos de texto para texto, ou mesmo de passagem para passagem, e, além disso, o modelo tríplice coexiste com outros paradigmas analíticos de sexo, gênero, atuação e troca (p.185).

Entendemos que o livro traz uma importante contribuição para a historiografia especializada, sobretudo se pensarmos na matriz feminina de Kate Gilhuly. O conceito de um continuum feminino baseado num modelo relacional tríplice (prostituta, esposa, agente ritual) se constitui em uma excelente contribuição ao arsenal teórico dos estudiosos das relações de gênero e das dinâmicas de poder na Atenas Clássica.

Referências Bibliográficas:

GILHULY, K. The Phallic Lesbian: Philosophy, Comedy, and Social Inversion in Lucian's "Dialogues of the Courtesans". In: FARAONE, C. A.; McCLURE, L. C. (Org.). **Prostitutes and Courtesans in the Ancient World**. Madison: The University of Wisconsin Press, 2006, p.274-91.

_____. Bronze for Gold: Subjectivity in Lucian's "Dialogues of the Courtesans". **American Journal of Philology**, v.128, n.1, p.59-94, 2007.