

Dossiê:

História e Gênero
representações e simbolismos

Organizadoras:

Dra. Júlia Silveira Matos

Dra. Gianne Zanella Atallah

Imagem: "Peasant Woman", Adolphe William Bouguereau, 1869.



EDITORIAL HISTÓRIA E CULTURA, V.7, N.1, 2018

Na atualidade, as mulheres e os grupos oprimidos devido às múltiplas orientações sexuais e identidades de gênero passaram a ocupar novos espaços e obter direitos que no passado lhes eram vedados. Nesse contexto, a sociedade atual é marcada por um debate no qual esses agentes históricos se encontram cada vez mais presentes. Com a preocupação de contribuir para aproximar essas questões da historiografia atual, a Revista História e Cultura, que permanece firme no seu propósito de oferecer ao meio acadêmico publicações de alta relevância científica e com a maior variedade temática possível, tem o prazer de apresentar o dossiê “História e Gênero: representações e simbolismo”, organizado por Gianne Zanella Atallah, doutora pela Universidade Federal de Pelotas\RS e por Júlia Silveira Matos, pós-doutoranda da Universidade de Federal de Pelotas.

No presente número, contamos com artigos de diversas abordagens e recortes temporais dentro da temática de História e Gênero. O tema é de suma importância para o debate acadêmico pois aborda a história das mulheres e do feminino em diversos tempos históricos e, mais importante, traz questões relacionadas à violência, opressão e exclusão e pessoas homoafetivas, transsexuais, travestis, e tantos outros grupos marginalizados por suas características de ordem sexual ou de gênero. Ao partir de fontes diversas - literatura, música, periódicos, relatos biográficos - os artigos deste dossiê contribuem com abordagens inovadoras e buscam ampliar as discussões atuais sobre as temáticas de gênero, tão importantes à nossa sociedade. Os artigos publicados neste número são exemplos de como a abordagem historiográfica é capaz de trazer novas perspectivas para pensar as questões de gênero na atualidade. Além disso, os textos são enriquecidos por contribuições de outras disciplinas, como a linguística, a psicologia e a sociologia, e provêm de várias universidades de todas as regiões do Brasil.

A seção de “Artigos Livres”, por sua vez, é composta por seis artigos de temática e recorte espaço temporal variados, assim, o leitor poderá conhecer de modo mais profundo sobre o funcionamento da administração local em Moçambique; a tradição das danças de matriz africana em São Luiz do Paraitinga, sobre a formulação e construção do conceito de cultura popular, a proletarianização dos homens de letras no século XIX, a análise da trajetória de Adolf Eichmann, como também, poderão conhecer as estratégias sociais engendradas por mulheres viúvas de uma pequena vila ao sudeste da Espanha nos séculos XVIII e XIX.

Assim, a Revista História e Cultura traz mais uma vez um número que vale a pena ser lido pela relevância das temáticas abordadas e pela diversidade de métodos de pesquisa. O Conselho Editorial agradece as contribuições das organizadoras e dos autores e autoras e deseja a todas e todos uma ótima leitura.

HISTÓRIA E GÊNERO: REPRESENTAÇÕES E SIMBOLISMOS

Gianne Zanella Atallah¹

Júlia Silveira Matos²

No presente dossiê reunimos textos que discutem e analisam as formas de representação narrativa dos sujeitos em seus contextos e campos sociais. Essas representações de si para e dos outros construídas em relação à memória coletiva se apropriam de suportes imagéticos como fotografias, facebooks, instagran, fotologs e outros. Entretanto, para além das auto representações, precisamos pensar que os sujeitos também se constroem a partir de objetos materiais que projetam imagens, narrativas e representações de gênero, como livros didáticos, manuais didáticos, folhetos, cartilhas, assim como exposições de arte, fotografia, história e moda. Isso porque os papéis de gênero em suas mais diversas representações, através de múltiplas identidades e das muitas faces produzidas para situações em contextos sociais diferenciados se utilizam do símbolo iconográfico e narrativo.

Sendo assim, no presente dossiê reunimos pesquisas que venham alicerçar suas análises nos mais diversos suportes imagéticos, narrativos e que dialogam e expõem representações de gênero em relação às memórias coletivas. Nessa direção, essa organização se voltou à estudos sobre narrativas centradas nas representações de gênero

¹ Doutora em Memória Social e Patrimônio Cultural (PPGMP/ICH-UFPEL/RS -2018). Mestre em Memória Social e Patrimônio Cultural (PPGMP/ICH-UFPEL/RS - 2011). Especialista em Patrimônio Cultural: Conservação de Artefatos (ILA-UFPEL/RS-1997). Graduada em História - Licenciatura Plena (FURG/RS-1993). Dirigente do Núcleo de Patrimônio Municipal (Fototeca Municipal Ricardo Giovannini e Pinacoteca Municipal Matteo Tonietti). Docente em História da Rede Municipal - SMED/Prefeitura Municipal do Rio Grande/RS. E-mail: gizaatallah@gmail.com.

² Pós-doutoranda em Educação UFPEL. Professora de História da Universidade Federal do Rio Grande - FURG, coordenadora do Laboratório Independente de pesquisa em Ensino de Ciências Humanas - LABEC, formada em História Licenciatura pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná (2002), possui especialização em Teologia com habilitação para Ensino Religioso, mestrado em História pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (2005) e doutorado pelo Programa de Pós-graduação em História da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (2008). julsilmatos@gmail.com

e em como estas estão dotadas de um poder simbólico. Esse é o resultado do movimento da realidade, e que de forma integrada concebe o espaço, e os elementos que ali habitam (Bourdieu, 2007:8/9). Essa relação nem sempre é muito clara no mundo social, pois pode parecer conflituosa a um olhar externo, mas para quem a vive, ela tem as suas justificativas para tal aceitação. O reconhecimento desse poder simbólico só é concebível quando da identificação dos símbolos, pois são eles que constroem a relação de significação entre dominante e dominado. A representação do indivíduo ou do grupo está em como se mostra o símbolo e é essa medida do poder simbólico.

Durante os séculos XIX e XX, o fato do poder patriarcal assombrar a sociedade, criou um poder simbólico, chamado de dominação. Essa sensação de estar dominado é o que Pierre Bourdieu (2007:8) enfatiza como um poder invisível que sustenta uma discussão na relação entre os gêneros polarizando o que pode e o que não pode ser feito partindo de conceitos enraizados socialmente.

Entretanto, o simbólico das relações de gênero circundam os caminhos da memória coletiva. Nessa perspectiva, Paul Ricoeur (2007), afirmou que o lugar da lembrança pertence a uma dimensão objetual, ou seja, ao nível das análises da retenção e da reprodução. A lembrança colocaria as coisas do passado e por isso, segundo Ricoeur, “O ‘lembrado’ apóia-se então no ‘representado’”.³ Esse representado viria em forma de imagens e assim daria suporte para um tipo de “lembrança-imagem”.

Na mesma direção, Henri Bergson, propôs uma dupla concepção de “lembrança pura” e “lembrança-imagem”. A primeira seria a “memória que revê”, espontânea, imediata e perfeita, enquanto a segunda, a “memória que repete”, que se atualiza e tende a viver numa imagem. A lembrança pura, para Bergson, tenderia a passagem para a “lembrança-imagem”, porque “*essencialmente virtual, o passado só pode ser apreendido por nós como passado quando seguimos e adotamos o movimento pelo qual ele desabrocha em imagens presentes, que emergem das trevas para a claridade*”.⁴ Conforme proposto por Bergson nessa citação, as lembranças assumiriam na memória

³ RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas, SP. Editora da UNICAMP, 2007, p. 64.

⁴ BERGSON *Apud* RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas, SP. Editora da UNICAMP, 2007, p. 68.

formas imagéticas. As imagens simplesmente não teriam o poder de incitar a memória do passado, isso somente seria possível a partir de sua busca no passado.

Dessa forma, o conhecimento do passado registrado pela memória seria, portanto, nas palavras de Marc Bloch, uma coisa em progresso, “*que ininterruptamente se transforma e se aperfeiçoa*”.⁵ Sua transformação e aperfeiçoamento ocorreriam pelas inúmeras formas de registro e análise desse conhecimento: a história, a literatura, as imagens e o cinema entre tantos outros meios.

Como resultado, o dossiê apresenta artigos que abordam a temática a partir da análise de obras literárias, como por exemplo, um estudo ambientado principalmente nos anos 40, nos apresenta a vida de *Madame Colette*, em Ribeira, um bairro na cidade de Natal do Rio Grande do Norte. Como também da representação da mulher nas obras de arte de uma escultora latino-americana. Além de trazer à tona uma discussão muito pertinente a respeito da ausência das mulheres – através do apagamento de suas trajetórias – na construção do cânone literário brasileiro no século XIX, o que permitiu que muitas mulheres escritoras permanecessem no anonimato por muito tempo. Esta ausência de entendimento do *papel feminino* está presente também no artigo que estuda a forma de registro nas práticas musicais da Igreja Católica Romana e, também a dimensão da participação feminina nas práticas musicais em outras esferas.

Buscando compreender o processo de rupturas e permanências que envolveu as representações do feminino trazemos artigos que tratam dessa temática a partir da análise de manuais femininos. Em outro artigo, o dossiê contempla o estudo e análise, sobre a relação entre o feminismo branco e o feminismo negro no Brasil, tendo a trajetória intelectual e a militância de *Lélia Gonzalez*, como um ícone sobre a temática no Brasil, apresentamos um estudo acerca das trajetórias das mulheres na militância contra a ditadura militar no Brasil.

Dentro das discussões contemporâneas, o dossiê traz a reflexão acerca das transformações da travestilidade e da compreensão de pessoas designadas como

⁵ BLOCH, Marc. *Introdução à História*. Lisboa: Editora Europa-América, 1987, p. 55.

intersexo/transgênero, através de estudos biográficos: a autobiografia de *Herculine Barbin*, e, também a construção de si através do relato biográfico de Renata.

Finalmente, temos a investigação sobre o impacto e seus resultados simbólicos no que se trata da ação do *sexo masculino diante da escolha da profissionalização no Magistério*, e as adversidades desse processo.

REPRESENTAÇÕES DAS MULHERES E DO FEMININO NA OBRA LITERÁRIA *MADAME COLETTE*

REPRESENTATIONS OF WOMEN AND THE FEMALE IN THE LITERARY WORK *MADAME COLETTE*

Rosenilson da Silva SANTOS*

RESUMO: O objetivo deste texto é analisar as representações das mulheres e do feminino na obra literária *Madame Colette*, publicada em 2013, por Caio Flávio Fernandes. As fontes selecionadas para o exercício foram: o livro, publicações na imprensa e em páginas virtuais de instituições culturais referentes à obra. A problematização foi desenvolvida, de modo geral, a partir de referencial constituído por trabalhos de autoras e autores desconstrucionistas e, de modo específico, a partir da operacionalização do conceito de representação, aqui entendido como conhecimento compartilhado socialmente para atribuir sentido a si, ao outro e ao mundo, tal como o definem Spink, Navarro-Swain e Jovchelovitch. Nossas conclusões são de que a obra, um *romance histórico*, representa e (re)atualiza imagens estereotipadas e negativas acerca das mulheres e do feminino, usando recursos específicos do gênero fictício e mesmo do argumento histórico.

PALAVRAS-CHAVE: História; Literatura; Representação; Mulheres; Feminino.

Abstract: The aim of this text is to analyze the representations of women and the feminine in the literary work *Madame Colette*, published in 2013, by Caio Flávio Fernandes. The sources selected for the exercise were: the book, publications in the press and in virtual pages of cultural institutions referring to the work. The problem was developed, in general, from a reference made up of works by authors and deconstructionist authors and, specifically, from the operationalization of the concept of representation, here understood as socially shared knowledge to attribute meaning to oneself, to the other and to the world, as Spink, Navarro-Swain and Jovchelovitch define it. Our conclusions are that the work, a historical novel, represents and (re)actualizes stereotyped and negative images about women and the feminine, using specific resources of the fictitious genre and even the historical argument.

KEY WORDS: History; Literature; Representation; Women; Female.

INTRODUÇÃO

Os limites entre a história e literatura são discutidos desde o período conhecido entre as historiadoras e os historiadores como Antiguidade Clássica. Com regularidade, de um lado se posicionam os que consideram que o texto historiográfico alcança níveis de realidade que o

* Possui Licenciatura Plena e Bacharelado em História, ambos pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte - Brasil, instituição na qual também obteve o título de Mestre em História. E-mail: rosenilson santos@yahoo.com.br

literário, caracterizado pela livre imaginação, não atingiria e nem teria por objetivo alcançar e, do outro, os que apontam semelhanças exponenciais entre narrativa histórica e narrativa literária. Numa Denis Fustel de Coulanges, historiador francês e referência no tratamento metódico do conhecimento histórico, afirmou em sua aula inaugural na Sorbonne, universidade na qual ocupou o posto de titular da primeira cadeira de História Medieval, em 1875: “A história não é uma arte; não consiste em narrar com encanto. Não se assemelha nem à eloquência, nem à poesia. O historiador pode ter *imaginação* [...], mas a história não é uma obra de *imaginação*” (DELACROIX; DOSSE e GARCIA, 2012. p. 98).

Mais recentemente a historiadora americana Natalie Zemon Davis reaqueceu o debate ao considerar que “A pesquisa histórica envolve algum trabalho de *imaginação* e a escrita da história exige uma habilidade que é, em parte, *imaginativa*. Há, por assim dizer, no modo como se pensa e se escreve, uma região em que as *fronteiras entres história e ficção se confundem*”. (2000, p. 108). Davis, através dessa reflexão, elaborou argumento semelhante aquele de Georges Duby:

quanto aos problemas da ‘encenação’ do texto historiográfico... eu digo que a maneira como organizo os meus textos testemunha em primeiro lugar uma certa humildade para com a informação, a consciência que tem o historiador de só poder atingir uma parte da realidade e, por consequência, de *preencher* forçosamente os *vazios com o que imagina* (DUBY *apud* VAINFAS, 1997. p. 146).

Esse debate se adensa se envolvermos trabalhos e argumentos de autores como Hayden White, Giovanni Levi e Carlo Ginzburg e pode se tornar um tanto quanto dramático quando seus posicionamentos são inseridos nas disputas por espaços acadêmicos, poder institucional, “uma dose” de leituras mal realizadas (ou não realizadas) e interpretações não tão bem-intencionadas.

Na maioria das vezes as/os historiadoras/es, ao dissertarem sobre essas disputas, acabam uniformizando o que é um texto literário, bem como o historiográfico, como se houvesse uma única forma de fazê-los e todos os textos literários fossem iguais entre si e, dessa mesma forma, também os historiográficos.

Acreditamos que há diferenciações entre as narrativas de um mesmo gênero e, nesse sentido, nosso interesse em específico se concentra em um tipo textual particular dentre os literários: o *romance histórico* e naquilo que ele pode ser útil a um trabalho historiográfico.

O “romance histórico” se conforma como um gênero literário emergente no século XIX, caracterizado pela construção fictícia de uma narrativa que se assenta sobre um plano histórico, para isso, recorrendo a acontecimentos, costumes e personagens de um ou mais períodos históricos. Esse gênero explora estratégias narrativas capazes de recompor/reapresentarem minúcia social localizada em estratos temporais específicos e submete quem lê, além do prazer da leitura, à ambientação através da refiguração imagética de cenários, noção da vida e das práticas de uma época, por meio de referências à personagens, muitas vezes típicos em um contexto, que tiveram sua existência registrada em documentos históricos.

Obras muito famosas que são enquadradas nesse gênero são *Os três mosqueteiros* de Alexandre Dumas (1844), *Guerra e Paz* de Leon Tolstói (1869) e, mais recentemente, o Nobel de Literatura de 1998, José Saramago, de forma especial em *Memorial do Convento* (1982), se tornou mundialmente famoso por traçar um *retrato* da sociedade portuguesa no século XVIII em sua literatura. No Brasil a obra de José de Alencar, especialmente os livros de perfil indianista, é tida como seminal entre os lusófonos da América.

O *romance histórico*, de modo muito geral, ambiciona realçar valores do passado, ocasionalmente de um modo saudosista, em virtude de tais valores terem se dissolvido no tempo e/ou pretende entender como os eventos se desdobram no presente, como ressonâncias do passado.

Neste sentido, pretendemos nesse ensaio investigar, a partir da análise de um *romance histórico*, representações de mulheres e do feminino que emergem na obra *Madame Colette*, de autoria de Caio Flávio Fernandes e publicado no ano de 2013. Nossa tese é a de que o autor representa as mulheres e o feminino de uma forma negativizada, sugerindo que o discurso que produz em seu livro alimenta implicações e efeitos históricos provenientes do cruzamento do texto literário com outros discursos em paralelo.

Mary Jane Paris Spink, com base nos trabalhos de Wolfgang Wagner, professor de Psicologia Social (Leibniz Institut), define *representação* como tipo de conhecimento, conjunto de imagens, crenças, metáforas e símbolos, compartilhados coletivamente por um grupo/comunidade/sociedade ou cultura (SPINK, 1996, p. 174). Partimos, portanto, dessa perspectiva para pensar que o texto literário, assim como qualquer texto produzido e

consumido, faz parte de um empreendimento coletivo e compartilhado, por meio do qual as pessoas produzem e socializam termos para a compressão do outro, de si e do mundo.

Como outras formas de expressão e comunicação humana, a literatura faz parte da empresa que é “dar sentido ao mundo” (SPINK; MEDRADO-DANTAS, 2000, p. 22), força poderosa e inevitável da vida em sociedade, segundo as autoras referenciadas.

Com essa perspectiva também dialoga Tânia Navarro-Swain (2002, p. 10) que, a partir das reflexões da filósofa Denise Jodelet, pensa as representações sociais como forma de conhecimento socialmente elaborada e partilhada, contribuindo com a construção de uma realidade comum a um conjunto social.

São as representações sociais, portanto, formas de mediação que residem, precisamente, nos espaços do “entre” da vida social, são através delas que nós damos a compreensão do *outro*, de *si*, do *ambiente* em que vivemos e dos ambientes em que são exteriores à nossa cultura. Segundo Sandra Jovchelovitch, “O processo de construção do *objeto externo* é, ao mesmo tempo, o processo que permite ao próprio *eu* colocar-se como objeto para *si mesmo*” (1998, p. 72). Nesse sentido, as representações se desenvolvem em uma rede social intersubjetiva e só têm eco e acepção nessa mesma rede, por esse motivo, elas emergem quando encontram coerência nas suas zonas de contato, mesmo que sua “recepção” se dê por meio da recusa. Com base nessa lógica, a recusa também é uma forma de compreensão das representações e dos seus efeitos, neste caso, tidos como negativos, e como expressão de “[...] identidades e afetos, interesses e projetos diferenciados, referindo-se assim à complexidade das relações (Idem, p. 81).

É, a partir do conceito de representação como conhecimento social partilhado e a serviço elaboração de uma determinada compreensão do mundo que, portanto, analisaremos a obra *Madame Colette*.

Primeiras aproximações: obra, autor e personagens

O convite que anunciava local, o Iate Clube de Natal, e a data do lançamento do livro *Madame Collete* pôde ser lido nas páginas de mais de uma edição de um dos dois jornais de maior circulação no Estado do Rio Grande do Norte, a *Tribuna do Norte*², onde também era possível saber que esse se tratava do quinto livro publicado pelo autor. A obra e o autor têm o

reconhecimento de instituições culturais de renome, como da União Brasileira dos Escritores – UBE, que concedeu seu selo ao livro e ainda *assinou* a orelha da edição pelas mãos do presidente da seção estadual, Eduardo Antônio Gosson. Também o Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Norte – IHGRN apoiou a publicação e, em sua página pública³, é possível obter informações sobre o autor, identificado como pertencente a uma “linhagem nobre” de escritores norte-rio-grandenses, já que sobrinho do poeta Jorge Fernandes, “introdutor do Modernismo em terras potiguares”.

Caio Flávio Fernandes, autor do livro *Madame Colette*, tem formação na área de Medicina, com especialização no campo da dermatologia e é professor aposentado da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, se dedicando com mais ênfase, atualmente, ao exercício da escrita. A narrativa específica do livro que pretendemos analisar ambienta o leitor na capital do Estado do Rio Grande do Norte, a cidade de Natal, dos anos 1940 em diante, chegando aos anos 1970, pelas referências ao que ocorria em Natal no contexto da Guerra do Vietnã⁴. Mas há desdobramentos do enredo que ocorrem no Rio de Janeiro e nos Estados Unidos.

Na página do IHGRN é patente o cuidado em apontar a genealogia literária a qual pertence o autor do livro e as qualidades de sua narrativa, garantindo ser ele “um Escritor de verdade”, no entanto, ao tratar especificamente do livro *Madame Collete*, o Instituto cometeu um deslize ao afirmar que Imaculada “se transformaria em Madame Collete” quando, na verdade, se tratam de duas personagens não somente distintas, mas com papéis muito importantes na trama, indicando que, possivelmente, quem elaborou a resenha do livro em nome do IHGRN não o leu, ou pelo menos, não o leu por inteiro.

Saindo da página do IHGRN e indo até a da seção estadual da União Brasileira dos Escritores⁵ é possível localizar, além das informações relacionadas ao lançamento, à obra e ao autor, o mesmo equívoco envolvendo as personagens Imaculada e Madame Collete. Além dessas informações, que reproduzem o conteúdo presente no site do Instituto, no da União ainda é localizável um convite⁶ em nome do presidente da UBE/RN à época, supracitado, e de Alfredo Valério Mesquita, que presidia o IHGRN no contexto do lançamento.

O título da obra, uma referência direta à personagem principal: Madame Colette, pode nos remeter à Mademoiselle Colette, pseudônimo literário de Sidonie-Gabrielle Colette, escritora francesa que viveu entre 1873 e 1954, tida como o maior nome feminino das letras

francesas na primeira metade do século XX, conhecida por sua vasta obra literária, por ser possuidora de uma considerável coleção de objetos de *Art Nouveau*, por ser mantenedora de um salão literário e pela sua vida escandalosa.

Assim como a Colette fictícia da obra de Caio Flávio Fernandes, a romancista francesa desafiou a sociedade de sua época, a partir de sua vida e obra. Em 1906, após divorciar-se pela primeira vez, ela

[...] deu início a uma carreira como atriz no teatro de revista, marcada pelos escândalos e atentados à moral pública. Numa ocasião terá desnudado um seio em palco e, noutra, causado uma rixa no famoso *Moulin Rouge*, ao simular o ato sexual, [posteriormente] seu envolvimento com o filho do [segundo] marido despoletou um novo escândalo⁷.

Na vida e na arte a escritora francesa, que pode ter servido de inspiração para o título do livro e mesmo para a protagonista da obra *Madame Colette*, surpreendeu a sociedade de sua época. Suas personagens jovens, normalmente adolescentes, lésbicas, prostitutas e proxenetas, bissexuais e travestis, desafiavam os conceitos de decência e retratavam a marginalidade urbana e o submundo parisiense, o que garantiu sucesso imediato à autora, bem como a inclusão de um de seus livros em uma lista de leituras proibidas pelo Vaticano.

O trabalho de ambas as Colettes, a da ficção brasileira contemporânea e a da França histórica, estava envolto em energia sexual, relações estreitas com personalidades da alta sociedade, contato com o submundo do comércio sexual e eram, ambas, muito bem-educadas: a fictícia, capaz de citar os clássicos com desenvoltura; a histórica, capaz de escrever trabalhos de sucesso estrondoso.

Mas o título também pode nos conectar com a atmosfera da *Mademoiselle Colette*, uma pastelaria localizada nos Estados Unidos, inspirada no glamour dos tradicionais cafés parisienses, reconhecida pelos sabores franceses de seu menu e pela sua decoração elegante e sofisticada. Que o autor tenha ou não se inspirado na escritora francesa ou feito uma referência à luxuosa pastelaria americana, a protagonista de sua obra é descendente de franceses, embora more no Brasil, na cidade de Natal, nos anos 1940, em um casarão de estilo neoclássico, ricamente mobiliado à francesa, capaz de impressionar a todos que lá tenham estado e é a superiora do cabaré mais famoso e requintado daquela cidade.

Madame Colette é, então, a protagonista do livro *Madame Colette*, respeitada, senhora da noite e dona do cabaré mais bem frequentados dentre aqueles que haviam no bairro da Ribeira, zona comercial durante o dia e boêmia durante a noite, naquela cidade à época.

Apesar da maior parte da trama do livro se desenvolver em espaços urbanos e noturnos daquela que era a maior cidade do Estado do Rio Grande do Norte, a narrativa se inicia com uma imagem recorrente e um tanto desgastada na e pela literatura brasileira: “a seca no sertão”, que provoca uma diáspora “injusta e inglória” dos sujeitos, transformando-os em mendigos e pedintes.

Essa imagem repetitiva e produtora de tantas representações negativas vem sendo problematizada no campo da História por autores como Durval Muniz de Albuquerque Júnior⁸. Esse historiador tem discutido em seus trabalhos e apontado que a fome, o retirante, as transformações sociais e esses deslocamentos humanos são provenientes muito mais da inexistência ou ineficácia de políticas públicas no que hoje se plasma como Nordeste do Brasil do que de um determinismo ambiental provocado pela seca onde ela é recorrente. Dessa forma, Albuquerque Júnior nos convida a desnaturalizar determinadas representações sobre a região e seus tipos regionais.

No Livro *Madame Collete*, no entanto, essa referência inicial à seca no sertão e a consequente migração de uma de suas personagens dali para a o mundo urbano cumpre com um papel específico no gênero literário ao qual pertence a obra: a montagem de uma “figura típica”, que são personagens comuns e definidores do gênero *romance histórico*. Neste momento inicial da narrativa, sua personagem é caracterizada por uma dupla expulsão, a do parto: que dá origem a Maria Imaculada da Silva; e a da seca: que também a expulsa, já em idade juvenil, do sertão para Natal.

Assim como a história de Macabéia, também “retirante da seca”, sonhadora, ingênua e personagem do romance *A Hora da Estrela*, de autoria Clarice Lispector, a de Imaculada seria marcada por um narrador onisciente e um tanto quanto conservador, além do gosto por goiabada, e de queijo de coalho. Este último ingrediente confere identidade à personagem potiguar em relação a alagoana Macabéia.

A tuberculose e um estrangeiro loiro seriam a felicidade e miséria de Macabéia de Clarice Lispector. Já apresentando sintomas dessa doença a personagem de *A Hora da Estrela* procurou uma cartomante que lhe previu um matrimônio com um estrangeiro loiro, bonito e um

futuro maravilhoso. A previsão não se concretizaria uma vez que Macabéia será atropelada por um homem que tinha as exatas características físicas que a cartomante conferira ao seu suposto e futuro cônjuge. No caso de Imaculada, também um estrangeiro e a tuberculose demarcariam momentos importantes na sua vida e morte, respectivamente. Serem retirantes, terem suas histórias narradas de modo onisciente, o gosto por goiabada e queijo [de coalho], a tuberculose e o trágico que foi o surgimento de um estrangeiro loiro em suas vidas são, portanto, linhas de cruzamento entre as personagens principais das obras de Clarice Lispector e de Caio Flávio Fernandes.

Tendo sido expulsa pela seca, ao chegar em Natal, Imaculada conheceu e se apaixonou por um soldado estadunidense, um dos muitos loiros americanos que se instalariam em Natal na década de 1940 por ocasião da II Guerra Mundial⁹. Para desviar da vigilância de sua madrinha, que dela cuidava em Natal, bem como de sua consciência cristã, segundo o narrador, Imaculada contava apenas com sua “dissimulação natural, [esta que é] inerente à condição feminina¹⁰”.

Sozinha e grávida ela se viu quando seu primeiro amor partiu para o cenário europeu da II Guerra Mundial, lá falecendo e, portanto, depositando sobre Imaculada mais uma camada de tipicidade: a de “mãe solteira”. O resultado da relação da brasileira e do soldado americano foi David Filho, que se tornará um personagem muito importante na medida em que afetos e desafetos da trama se desenvolverão em torno de seu destino.

Imaculada, na condição de mãe solteira e abandonada por sua família consanguínea obteve a proteção de Madame Colette, que a recepcionou em sua moradia, bem como ao seu filho. Embora, segundo o narrador, “A maternidade [fosse] uma [...] força biológica intensa em todas as espécies¹¹”, o que aproxima as mulheres humanas das demais fêmeas de outras espécies, Madame Colette não havia sido mãe quando jovem, nessa fase da vida feminina em que se exerce toda a “plenitude da beleza”, por esse motivo era uma mulher entristecida e de comportamento hermético.

Se do próprio ventre, quando jovem, não havia conseguido substanciar aquela que é, para o narrador, uma força biológica intensa: “ser mãe”, Colette o seria por meio da maternidade de Imaculada. O narrador, de forma recorrente, afirma que “com a convivência da criança ela redescobri-la, na plenitude, o seu *instinto maternal*, que permanecera adormecido por longos anos”. David Filho, deste modo, será o caminho através do qual Colette corrigirá uma

significativa lacuna em sua vida de mulher: a ausência de um filho, que ajudará a protagonista a superar “[...] todas as frustrações da ausência da maternidade [...]” e se tornará “[...] única motivação de sua vida¹²”.

A historiadora Suzane Oliveira (2009, p. 12) nos alerta para os perigos de observarmos o passado a procura de exemplos femininos¹³ e, de modo nostálgico, associarmos as mulheres à maternidade, reforçando concepções essencialistas sobre o corpo feminino. Embora não seja historiador e sua obra não tenha a pretensão de ser uma obra de história, tanto que logo de início o autor afirma: “Esta obra é uma ficção¹⁴”, o modo como o narrador pensa o corpo feminino se baseia, de forma clara, em condutas e comportamentos que são determinados ou impulsionados por uma suposta *natureza feminina*, tanto que a mãe de Imaculada “lambeu a cria” assim que a teve em seu colo, como fazem as fêmeas de outras espécies, sendo essa metáfora ilustrativa da maneira como são representadas as mulheres no livro.

De modo semelhante, ao final da trama, uma tia americana de David, ao vê-lo pela primeira vez, sem que com ele nunca tivesse tido contato anteriormente, sentiu que aquele garoto era seu sobrinho, graças ao seu “instinto feminino¹⁵”.

A lógica do pensamento que relaciona alguns sujeitos à natureza tem origem no que alguns/mas autores/as concebem como a perspectiva da colonialidade do conhecimento¹⁶. A proximidade da natureza e a respectiva distância da razão tornariam esses *sujeitos* mais suscetíveis a dominação e a exploração, quando não, esse *elo natural* se torna a justificativa para que um processo de educação seja desenvolvido para gerar uma distância necessária em relação à natureza.

O exemplo da colonização dos ameríndios e da escravização de mulheres e homens africanos, esses últimos transportados à força para as Américas, são ilustrativos de como essa educação se plasma na tentativa de imprimir subjetividades particulares sobre os sujeitos, permitindo que hierarquias sejam criadas e mantidas, ironicamente, por meio de uma “naturalização” de determinadas práticas culturais, como a língua, a religião, o trabalho e a monogamia. A natureza, equivalente e simultaneamente, é negada e invocada para garantir que um determinado padrão cultural se estabeleça sobre outros que se ambicione eliminar.

As relações sexuais de dominação, que se conectaram e se interseccionaram com controles de outros tipos e se tornaram massacrantes sobre as mulheres, especialmente no ocidente moderno, se estabeleceram com base neste tipo de argumento de que a pouca distância

em relação a natureza e uma racionalidade restrita, quando não ausente, suprimia nas mulheres quaisquer capacidades políticas, o que conferia aos homens, no papel de irmãos, pais, maridos e mesmo filhos, a administração sobre seu patrimônio, seu corpo e sua vida, no mais extremo desse processo, sobre seu passado e a narrativa sobre o mesmo, ou seja, sobre sua história, ocasionando, até recentemente, a sua ausência na História.

Magareth Rago (2000) nos alerta para o fato de que o saber médico – e aqui chamamos atenção para o autor e não para o narrador, que tem formação na área de medicina – e sua misoginia desenvolveu e manteve argumentos sobre uma suposta limitação física do corpo feminino, que justificava sua inadequação ao mundo dos negócios e na política.

Em *Madame Colette* sua personagem principal viveu infeliz até que pudesse ser mãe, mesmo que psicologicamente: “A infelicidade afetiva no decorrer da vida, agora era secundária diante do afeto e do carinho que sentia pela criança” [...] “A maternidade psíquica lhe trouxera de volta as alegrias perdidas”¹⁷. É a própria maternidade que permite Colette viver uma “alegria plena na maternidade tardia”¹⁸, “Tudo na sua mente girava em torno da criança, seu motivo maior das alegrias ressuscitadas”¹⁹. Porém, se David Filho recuperaria tantas energias em Colette, o mesmo não ocorreria com sua mãe biológica, Imaculada.

Segundas aproximações: pobres, homossexuais, homens e mulheres e Imaculada, uma mãe “sem instinto materno”.

Se em Colette a maternidade, ainda que psicológica, causou tantas felicidades, como nos relata o narrador, em Imaculada, mãe biológica e em quem, na perspectiva essencialista, deveria o instinto materno ser mais forte, não ocorreria o mesmo. Passada a primeira infância de David Filho ela se apaixonou por um comerciante e com ele fugiu para o Rio de Janeiro, deixando seu filho aos cuidados de Colette.

O narrador não reflete muito sobre o fato de que a mãe de Imaculada foi capaz de se desfazer de sua filha e enviá-la para Natal, que sua madrinha, na condição de mãe adotiva, decidiu expulsá-la de casa quando descobriu a sua gravidez e que a própria Imaculada não teve seu instinto materno de proteção ativo quando decidiu ir para o Rio de Janeiro, acompanhando um novo amor, e abandonando David Filho. O “suposto” instinto materno foi rompido

sistematicamente na narrativa, mesmo assim o autor mantém a ideia de que ele existe de forma essencial e original nas mulheres.

Na Lapa, bairro boêmio de Rio de Janeiro, Imaculada viverá seu novo amor. Ao tratar do novo ambiente e da violência que já caracterizava a região o narrador reproduz uma série de preconceitos em relação aos pobres. Segundo o mesmo: “A barbárie estava ali, impregnada no tecido social das camadas mais primitivas da sociedade²⁰”. Sua percepção sobre as pessoas de vida econômica limitada, no entanto, é evidente desde que trata do desejo de ascensão de uma das prostitutas de Natal, afirma ele: “A ambição, esse sentimento mais arraigado nas pessoas, com origem no estrato social mais pobre, era a força que mantinha Carminha de pé naquele tipo de vida²¹”. Ignora o narrador que o desejo pelo progresso é uma máxima da cultura ocidental, não é algo restrito às pessoas mais pobres apenas.

A ideia de que “Ascender socialmente é um desejo que atinge, em cheio, os indivíduos mais pobres e menos favorecidos da população²²” ressurge ao longo do texto. No entanto, não é uma marca da pobreza o desejo de ser outra coisa que não ela mesma, a pobreza também é anestésica, ao tratar do momento da morte de Imaculada o narrador afirma que “Quanto mais ignorante e primitivo o indivíduo, menor o sofrimento e a angústia existencial diante da doença que mina a saúde e leva ao óbito²³”, na ocasião pobreza e ignorância são equiparáveis e, ao extremo, inibem até mesmo o sentimento de dor. Os abastados e bem formados, na percepção do narrador, sentem o sofrimento com mais densidade, os pobres vivem de forma mais anêmica às dores da vida.

Se é possível perceber no texto a hierarquia entre pobres e ricos, também o é em relação as distinções entre homens e mulheres, essas, inclusive, mais marcantes e mais presentes ao longo do livro. Na primeira relação sexual entre Imaculada e Podansk, aquele amante que a levaria para morar no Rio, enquanto ele satisfazia apenas seus *desejos físicos*, ela o fazia em relação às suas *fantasias afetivas*, o que continuaria ocorrendo, mesmo quando ele não mais a desejava, mas essa “Era uma *condição inerente à sensibilidade feminina*, gostar de homens aventureiros e cafajestes²⁴”, que na maioria das vezes não as correspondiam do ponto de vista das afetividades.

Mesmo que nos desloquemos do plano da fala do narrador e nos aproximemos dos personagens da trama, eles acabam refletindo a mesma posição em relação as diferenças entre homens e mulheres. No Rio de Janeiro, ao tentar explicar a uma sua amiga o porquê de ter

abandonado o seu filho para viver na capital do país e ao lado Podansk, o comentário da interlocutora é o de que: “É sempre assim, a mulher perdendo a *razão* e fazendo loucuras pela *paixão*. Por isso que os homens *dominam* o mundo, são mais *racionais* ... Agem mais com a *cabeça* do que com o *coração*²⁵”.

A hierarquia entre homens e mulheres se verifica, também, quando uma amiga percebe que Imaculada será abandonada por aquele que a subtraiu de sua vida em Natal e de seu filho, sua reflexão é que: “O homem é o animal do *instinto* e mulher da *sensibilidade*²⁶”, o que justificaria tamanha crueldade por parte de alguém a quem Imaculada havia dedicado, por paixão, o sacrifício de abandonar sua vida em Natal e David Filho lá.

Tanto no plano do narrador como de alguns de seus personagens as mulheres são associadas a “paixão, loucura, coração e sensibilidade”, enquanto que os homens são ligados à “razão, dominação, racionalidade, cabeça e instintos”. Para Anne Fausto-Sterling (2001/2002, p. 59), em geral, ao usarmos o dualismo em alguma forma de argumento criamos hierarquias: em uma face depositamos elementos positivados, na outra, aquilo que é negativo e, por vezes, condenável.

O discurso que separa homens e mulheres, concedendo aos primeiros o *dom* da razão e tendo o sexo/corpo e a biologia/genética como suportes, colaborou no campo das ciências com a ideia de “imutabilidade das diferenças entre feminino e masculino” (NICHOLSON, 2000, p. 10), quase sempre fazendo do orgânico o suporte onde o social/cultural é plantado. De forma extensiva, esse mesmo discurso considerou doentio aqueles e aquelas que mancham ou mancharam a fronteira, que se deseja rígida, entre o feminino e o masculino.

O narrador da obra a que nos detemos também adota essa postura em relação a dois personagens não-heterossexuais da trama: um é Gigi, homossexual “afetado²⁷” e de uma “ironia ferina e efeminada”. Seria Gigi aquele que ensinou Imaculada a dançar e ganhar os palcos do Rio de Janeiro. Mais uma vez, através desse personagem, a obra de Caio Fernandes, talvez, se conecte com a da escritora francesa Sidonie-Gabrielle Colett, visto que, “Aos 72 anos, depois de três casamentos e uma vida de escândalos, ela publicou seu romance mais aclamado de sempre: Gigi²⁸”, que conta a história de um rapaz, Gilberte Alvar, educado como uma cortesã. A obra Gigi se tornou musical mais de uma vez, novela e filme.

Outro homossexual presente em *Madame Colette* tem a personalidade diferente de Gigi, é mais compenetrado e trabalha como entregador de cartas dos correios de Natal, também

efeminado, mas detentor de um “único pecado ... [aquele que é] fruto de um determinismo genético”. A homossexualidade de ambos os personagens, a de Gigi e a do carteiro, é pensada, na obra, como fruto de uma regulação genética, do mesmo tipo que faz das mulheres, especialmente as jovens, suscetíveis à paixão.

Esse discurso que atrela o que é compreendido como diferente a um determinismo genético, que tem eco particular na ciência, seu berço e um dos suportes principais, ressoa em outras formas de conhecimento. Não podemos nos esquecer que o discurso da ciência também é posicionado, no caso do “discurso historiográfico interessado em domesticar o passado” (MUNIZ, 2015, p. 318) a partir de ideias e valores específicos, mas ele não é o único discurso que disputa o passado, há outros, como o cinematográfico, o religioso, o literário, que se envolvem no plano amplo das disputas para (re)apresentar o passado.

Aqueles e aquelas que no campo da história leram “A Operação Historiográfica” de Michel de Certeau aprenderam que historiadoras/res se expressam a partir de experiências e expectativas, que seu texto deve anunciar um/a pesquisador/a, suas operações, seu lugar, sua disciplina, seu modo de fazer, elementos que interferem no que ele produz, ou melhor, que são parte da história que é produzida.

Já o discurso literário não tem tais obrigações, podendo o narrador ocupar, inclusive, o lugar de deus: onipresente, onisciente e onipotente. O narrador da literatura pode cruzar a fronteira entre o que se entende por realidade e ficção sem que isso incorra em algum problema ao seu texto, como em *Madame Colette* é possível perceber na descrição da chegada de Imaculada ao Rio de Janeiro, quando essa assiste um espetáculo de dança encenado por Virgínia Lane, nome artístico da atriz, cantora e vedete Virgínia Giaccone, que recebera o título e faixa de “A vedete do Brasil”, concedido por aquele que, supostamente, foi seu amante por longos anos, o presidente Getúlio Vargas e que, pessoalmente, entregou-lhe faixa²⁹.

Assim como Virgínia Lane, imaculada também tivera um amante político, deputado e também proveniente do Rio Grande do Sul, que, a exemplo dos amores anteriores, a abandonou sem muita demora. As intersecções da narrativa de *Madame Colette* são muitas, é uma obra que dialoga com personagens documentados historicamente, personagens de outras obras literárias e esse exercício é feito por um autor que tem audição em instituições culturais importantes, o que confere um lugar de autoridade e legitimação ao seu discurso.

Outra ligação que posiciona Imaculada e Colette em comparação com uma personagem histórica é a do contexto em que a narrativa ficcional foi ambientada, a cidade de Natal em um período em que a presença de soldados estadunidenses era ali muito comum e onde uma prostituta ganhou bastante notoriedade: Maria Boa.

Penúltimas aproximações: a história que a literatura conta?

Ao jornal Tribuna do Norte

o escritor garante que a personagem não foi inspirada em Maria Boa: ‘não tem nenhuma relação. Madame Colette é uma personagem multi-facetada, que tem traços de várias pessoas. Ela é uma mulher de muita cultura, com gostos refinados’, ressalta Fernandes.

“Maria Boa” a quem o jornal e o autor se referem, e a quem esse último nega semelhança com a protagonista Colette, diz respeito a Maria Oliveira de Barros, mais conhecida como Maria Boa.

Maria Boa é uma figura proeminente da história do Natal. Ela administrou uma Casa de Drink's, o Cabaré de Maria Boa, por quase meio séculos, entre os anos de 1940 e 1980, na cidade de Natal, no Rio Grande do Norte, no bairro da Ribeira, mesmo espaço em que, na narrativa ficcional, Colette administrou seu cabaré.

Informações sobre Maria Boa podem ser localizadas em blogs, revistas de moda e fofoca, citações não referenciadas, documentos avulsos, fotografias sem créditos e demais formas de publicações anônimas ou abertas na rede mundial de computadores. No entanto, salvas raras exceções³⁰ a história de Maria Boa ainda não foi tratada como poderia pela literatura acadêmica, talvez por preconceito, falta de dados ou pelas duas coisas.

Tentando identificar dados sobre a vida de Maria Boa, localizamos referências a um exercício de autoria de Maria de Fátima de Souza intitulado “A época áurea de Maria Boa (Natal-RN 1999)”, menções ao artigo "Retratos de silêncio de Maria Boa", publicado em 2002 pelo professor Márcio de Lima Dantas e ainda a uma entrevista concedida a Everaldo Lopes pelo cantor Valdick Soriano, na qual ele teria afirmado que, quando esteve em Natal pela primeira vez, cantou para as meninas de Maria Boa.

A jornalista Eliade Pimentel no artigo “E o carnaval ficou na memória³¹”, no qual tenta rememorar a história dos carnavais de Natal, destaca a presença de Maria Barros nos desfiles

de carros, especialmente quando esses passaram a ocorrer na avenida Deodoro da Fonseca. Maria Boa desfilava em carros conversíveis e na companhia de Antônio Farache, homem de negócios e figura tradicional da família Farache, grupo familiar muito importante no ramo comercial de calçados, com atuação proeminente nas comunicações, especialmente no jornal “A Ordem”, no “Tribuna do Norte” e na Rádio Poty de Natal, bem como na história do time do ABC F.C.

Nesse aspecto Maria Boa se distingue de Madame Colette, essa última, bem discreta e reservada, evitava tanto o salão do Grande Hotel, maior e mais famoso hotel da cidade e, em relação ao carnaval, limitava-se a assisti-lo da varanda de sua moradia. Suas aparições públicas se restringiam a assistir as regatas a remo que disputavam esportes no Rio Potengi.

Há mais de uma versão que tentam dar conta dos motivos que teriam levado Maria Boa emigrar da Paraíba para o Rio Grande do Norte. Uma delas se baseia em uma desilusão amorosa que teria feito a paraibana³², de Campina Grande, se entregar ao comércio sexual em pequenos municípios da Paraíba, chegando até Natal na década de 1940. Após ter trabalhado em alguns bordéis na capital potiguar, teria acumulado recursos e conseguido financiar o seu próprio estabelecimento. Seu cabaré reuniria as mais bonitas moças a trabalharem no ramo na capital potiguar. Elas vinham do interior da Paraíba, Pernambuco, Piauí e Rio Grande do Norte, muito bem instruídas pela própria administradora, se tornando uma referência em termos de prazer, luxo e refinamento.

O cabaré de Maria Boa era instalado em um casarão de arquitetura luxuosa no que hoje se conforma como o Bairro da Ribeira, arquitetura e localização são, mais duas, grandes semelhanças com aquele comandado por Colette. Um diferencial do Cabaré de Maria em relação aos outros espaços onde se podia beber, jogar e realizar fantasias sexuais na Natal do século XX era a manutenção de padrões de higiene distintos e rigorosos, além de que *suas meninas* eram versadas em etiqueta francesa, se vestiam, mesmo fora do cabaré e do horário de trabalho, à moda hollywoodiana e deveriam ter capacidade de se comunicar em outros idiomas, ou seja, deveriam ser capazes de satisfazer à mesa e à cama.

Apesar dos poucos estudos, afirma-se que Maria Boa tinha uma especial simpatia por música, cinema e livros, tendo adquirido o gosto por armazenar reportagens, revistas de moda e publicações variadas, o que teria lhe conferido certo domínio sobre variados temas. Como

Collete, que sem dificuldades citava clássicos da literatura e filosofia, Maria Boa detinha conhecimentos que não eram esperados em uma prostituta.

No entanto, como já apontamos, não há apenas uma versão sobre a chegada de Maria Boa a Natal. O jornalista Alderico Leandro Alvares³³ afirma que Maria de Oliveira Barros chegou ao Rio Grande do Norte na companhia de um rico comerciante da cidade, Nezinho Fernandes, que a teria deslocado como “empregada doméstica” para sua casa, em Natal. O próprio Nezinho, tendo sido o primeiro homem a manter conjunção carnal com Maria Barros e, para não ferir a moral familiar e nem desproteger a jovem moça, que então teria apenas 20 anos de idade, lhe ofereceu casa, roupa, comida e a condição de “amante doméstica”, como forma de aglutinar interesses distintos.

Posteriormente Maria Barros teria sido amante do Dr. Manoel Vilar, oftalmologista de renome e único da cidade do Natal. Segundo Alvares, ela sabia pouco ler e escrever, mas tinha uma inteligência exemplar, juventude farta e beleza admirável, ao que acrescenta Vinicius Morais, tinha também um gosto apurado por cinema, artes, música e literatura.

Acompanhando *importantes homens* Maria Barros teria passado a frequentar o salão do elegante Grande Hotel, estabelecimento este recorrentemente descrito no livro analisado. O Grande Hotel era modelo de requinte e luxo na cidade e, a partir dos encontros em seu salão, Maria Boa teria ampliando seus contatos, especialmente por causa das mudanças que ressoaram em Natal por ocasião da entrada dos Estados Unidos na Segunda Guerra Mundial.

Quando faleceu, Maria Boa era uma septuagenária, tinha 77 anos e, após ficar internada na Casa de Saúde São Lucas, em virtude de um Acidente Vascular Cerebral, foi a óbito. Segundo consta, antes de ser internada ainda caminhava diariamente ao amanhecer pela Praia do Meio.

O contexto histórico em que o Cabaré de Maria Boa se tornou reconhecido remete aos anos 1940, quando a capital do Estado do Rio Grande do Norte contava com aproximadamente 55 mil habitantes e, por ocasião da instalação da maior base aérea estadunidense fora do seu território nacional, passou por uma significativa ampliação demográfica. A construção dessa Base foi fruto das negociações entre os presidentes Getúlio Dornelles Vargas e Franklin Delano Roosevelt e da entrada americana na II Guerra Mundial. Para a Base um número variante, entre 10 a 15 mil soldados americanos, seria destinado, incitando a atividades de grupos ainda pouco expressivos na cidade, como as prostitutas, e alterando o cotidiano dos seus moradores.

Nas cidades brasileira, do final do século XIX ao início do XX ampliou-se a jogatina, o consumo de música e a liberdade sexual (ou de outras possibilidades sexuais). O cabaré é, nas cidades, onde se pode encontrar reunidos músicas, jogos e sexo ... uma excelente expressão do 'desenvolvimento' urbano, muitas vezes visto como o lugar onde a moralidade é extirpada. Nesse contexto de mudança pela qual passava a capital potiguar, Maria Boa demonstrou grande visão nos negócios e inaugurou sua casa de prazeres no período em que reinava na cidade ampla prosperidade advinda da fixação da base militar americana em Parnamirim (BARROS, DALCIN, LIMA, 2012, p. 4).

Sobre este período há alguns trabalhos acadêmicos³⁴ e mesmo um filme³⁵. Esse último tenta, de forma bem-humorada, retratar as mudanças culturais que foram sendo verificadas em Natal pela presença dos soldados estadunidenses naquele espaço.

Como se percebe, o cruzamento da literatura com outras linguagens do passado nos permitem entrever como as representações são elaboradas socialmente, na forma de rede compartilhada, criando sentido e significado para o *eu* e para os *outros*. Segundo Sandra Jovchelovitch a capacidade de representar não é produto de um sujeito isolado ou de um discurso isolado, mas é fruto de trocas e das relações, embora as representações sejam ligadas a lugar e sujeitos, que não a determinam, mas a incluem em um fluxo de disputas, competição que gestam a opressão ou a dominação daquilo que se representa. “A significação, portanto, é um ato que tem lugar (e só pode ocorrer) numa rede intersubjetiva, entendida como uma estrutura de relações sociais e institucionais dentro de um processo histórico” (JOVCHELOVITCH, 1998, p. 78) que envolve autores, instituições, leitores e a própria história.

A obra em questão, com a chancela de instituições culturais como ABE e o IHGRN, mesmo que agenciando uma narrativa fictícia, com uma articulação específica com a história documentada, relança nas engrenagens do pensamento social representações tradicionais sobre diversos sujeitos sociais e o faz se embaralhando em outras histórias, outras literaturas, outros personagens da vida real e da ficção.

A problematização das representações sobre as mulheres e o feminino não podem se concentrar apenas no senso comum ou naquilo que as ciências médicas afirmaram em uma determinada época. Essas representações são fruto de conexões e agenciamentos mais complexos que envolvem falas intencionadas e não-intencionadas, discursos cobertos pelo

verniz das artes e protegidos por instituições que deveriam estar mais preocupadas com os efeitos sociais dos discursos que produzem e promovem.

Ensaçando conclusões

Para o narrador há uma “condição humana” que é a-histórica e universal, expressa em formas contínuas e homogêneas. Homens, jovens, mulheres, idosos, homossexuais, pobres, intelectuais e prostitutas padeceriam dos mesmos sabores e dessabores da vida em determinadas circunstâncias. Para ele o que confere esse caráter uniforme e regular às experiências, na natureza e condição humana, nitidamente, seriam fatores como idade, condição socioeconômica, formação intelectual e sexualidade. Como nos alerta Tania Navarro-Swain (2002) além do pensamento binário ser fundante na ciência e no pensamento ocidental a anunciação do sexo e da sexualidade dos sujeitos como sua essência são marcadores do modo como as sociedades modernas se organizaram, o que é confirmado por Anne Fausto-Sterling (2002, p. 09).

A autora supracitada adverte para o fato de que, a despeito de todos os avanços dos estudos/epistemologia, movimentos e crítica feministas, determinadas imagens do feminino ainda são recorrentes em propagandas de produtos destinados ao público masculino. No caso específico em que analisamos, embora licença deva ser feita à ordem poética e liberdade imaginativa da literatura, não se pode deixar de observar a recorrência de representações das mulheres e do feminino impregnadas no imaginário social de nossa época. De Levi-Strauss a Freud o sexo é o motor da vida individual e social, no livro que analisamos isso ainda não mudou, o sexo permanece como algo fora da cultural e da história e se torna, assim “O sexo razão de tudo” (FOUCAULT, 1998, p. 76).

A literatura, embora imersa nos universos das ilusões, do imaginário, do possível e do lúdico, é uma das formas de produção de conhecimento sobre o real/social, como o são as ciências, a filosofia, a mídia, a escola, as religiões e o senso comum. Os efeitos da posição sexuada de seus autores/ras, narradores/ras, leitores/ras e mesmo daqueles que os analisam, à luz de uma perspectiva desconstrucionista, elaboram sentido sobre o social, em relação ao passado, ao presente e ao futuro. Como nos ensinou Foucault, os discursos não são somente atos de fala, mas são práticas que formam os objetos de que falam.

Pensar a partir dessa ótica destitui o narrador do lugar de alguém que não produz efeitos sociais a partir do que narra e como narra e remove o leitor da posição de apenas um voyeurista. A dialógica da leitura cria sentidos sobre o mundo e esses sentidos transbordam as páginas do que lemos e ganham a forma nas relações sociais que estabelecemos.

O narrador de que tratamos reforça a maternidade e família como espaços de salubridade moral, social e mesmo as torna condições para a felicidade. Muito embora a personagem principal seja uma mulher, o seu destino e sua felicidade giram em torno de um homem, que ela torna seu filho em uma espécie de compensação por não ter exercido a maternidade quando isso lhe era possível.

Mesmo as personagens que ocupam um plano secundário na narrativa têm suas vidas e suas dores traçadas pelas decisões masculinas, por exemplo, a madrinha de Imaculada vive em um casamento infeliz com um homem que não mais a deseja. Podemos mesmo dizer que o grande mal da vida de Imaculada foram os homens e as decisões por eles tomadas: seu pai que a enviou para Natal, seu padrinho que não a protegeu quando poderia, seu primeiro amor, que a deixou pela guerra, seu segundo amante, que a levando para o Rio, trocou-a logo em seguida pelos negócios e o deputado, terceiro e último amante, que também a deixou quando sua beleza juvenil se esvaiu de seu corpo.

A vida de Imaculada não lhe pertenceu, foram as decisões dos homens que elaboraram a sua trajetória. Em última instância, foi também um homem, um narrador um tanto quanto machista, que nos comunicou a história, fictícia, de daquela personagem.

Nos resta então uma questão essencial: como tratar das histórias femininas, seja na literatura, seja na História, esboçando o sistema de dominação a partir do qual suas vidas são organizadas/desorganizadas, sem, no entanto, subtrair das mulheres o seu lugar de sujeito de seu próprio destino?

BIBLIOGRAFIA

ALBUQUERQUE JR, Durval Muniz de. *A invenção do Nordeste e outras artes*. 4ª ed. Recife: FJN; Ed. Massangana; São Paulo: Cortez, 2009.

ALVARES, Alderico Leandro. *Maria de Oliveira – “Maria Boa”*. Disponível em: <http://leandroalvares.blogspot.com.br/2009/07/ribeira-336.html>

BARROS, Yasmênia Evelyn Monteiro de; DALCIN, Jessica Freire e LIMA, Monique Maia de. Do esplendor do Cabaré de Maria Boa ao ostracismo do Beco da Quarentena (1942-1950). In: *Anais da ANPUH/RN*. Caicó, 2012. Disponível em: [http://www.rn.anpuh.org/evento/veeh/ST03/Do%20esplendor%20do%20Cabare%20de%20Maria%20Boa%20ao%20ostracismo%20do%20Beco%20da%20Quarentena%20\(1942-1950\).pdf](http://www.rn.anpuh.org/evento/veeh/ST03/Do%20esplendor%20do%20Cabare%20de%20Maria%20Boa%20ao%20ostracismo%20do%20Beco%20da%20Quarentena%20(1942-1950).pdf).

DAVIS, Natalie Zemon. Entrevista. In: PALLARES-BURKE, Maria Lúcia. (org.). *As muitas faces da história*. Nove entrevistas. São Paulo, SP: Unesp, 2000.

DELACROIX, Christian; DOSSE, François; GARCIA, Patrick. *Correntes históricas na França: séculos XIX e XX*. Traduzido por Roberto Ferreira Leal. Rio de Janeiro: Editora FGV; São Paulo: Editora Unesp, 2012.

VAINFAS, Ronaldo. História das Mentalidades e História Cultural. In: CARDOSO, Ciro Flamarion Santana, VAINFAS, Ronaldo (Org.). *Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro, RJ: Campus, 1997. p. 127 – 162.

FILME FAR ALL [For All: Springboard to victory (USA)]. Brasil. Gênero: Comédia – 1997.

FAUSTO-STERLING, Anne. Dualismos em duelo. Tradução: Plínio Dentzien; Revisão: Valter Arcanjo da Ponte. In: *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 17-18, 2001/2002, p. 9-79.

FOUCAULT, Paul-Michel. O dispositivo de sexualidade. In: *A história da sexualidade I: a vontade do saber*. Tradução Maria Thereza da Costa Albuquerque; J. A. Guilhon Albuquerque. 13ª ed., Rio de Janeiro, RJ: Edições Graal, 1998. p. 73 – 123.

JOVCHELOVITCH, Sandra. Re(des)cobrimdo o outro: para um entendimento da alteridade na teoria das representações sociais. In: ARRUDA, Angela (org.). *Representando a Alteridade*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998. p. 69 – 82.

LEANDRO, Alderico. Maria de Oliveira, Maria Boa. *Asa Morena*. Disponível em: <http://leandroalvares.blogspot.com.br/2009/07/ribeira-336.html>

MORAIS, Vinicius. *Dando um rosto a história: Maria Boa e os B-25*. Disponível em: <http://moraivinna.blogspot.com.br/2010/02/dando-um-rosto-historia-maria-boa-e-o-b.html>

MUNIZ, Diva do Couto Gontijo. Feminismos, epistemologia feminista e História das Mulheres: leituras cruzadas. *OP SIS*, [S.l.], v. 15, n. 2, p. 316-329, dez. 2015. ISSN 2177-5648. Disponível em: <https://www.revistas.ufg.br/Opsis/article/view/34189>. Acesso em: 17 ago. 2016.

NAVARRO-SWAIN, Tania. As teorias da carne: corpos sexuados, identidades nômades. *Labrys*, Revista de Estudos Feministas, web, v. 1-2, n. jan/dez, 2002.

NICHOLSON, Linda. Interpretando o gênero. Tradução Luiz Felipe Guimarães Soares. *Revista Estudos Feministas*, v. 8, nº 2, 2000. p. 09 – 41. (Originalmente publicado em 1999). Disponível em: <http://www.marcoareliossc.com.br/Nicholson.pdf>

OBREGÓN, Anibal Quijano. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. In: Edgardo Lander (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Edgardo Lander (org.). Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: 2005. p. 107 – 130.

OLIVEIRA, Susane Rodrigues. As representações do passado incaico e a problemática em torno dos conceitos de patriarcado e matriarcado na historiografia. *Labrys, études féministes* (Edition Française. Online), v. 14, (juillet/ décembre 2008 -julho/dezembro 2008) 2009. Disponível em: <http://www.labrys.net.br/labrys14/textos/susane.htm>

PEDREIRA, Flávia de Sá. *Chiclete eu misturo com banana: Carnaval e cotidiano de guerra em Natal, 1920 – 1945*. Natal, RN: EDUFRN, 2005.

PIMENTEL, Eliade. *E o carnaval ficou na memória*. Disponível em: <http://almadobeco.blogspot.com.br/2005/02/e-o-carnaval-ficou-na-memria.html>

RAGO, Margareth. Epistemologia feminista, gênero e história. In: PEDRO, Joana Maria e GROSSI, Miriam Pilar (Orgs.). *Masculino, feminino, plural*. Florianópolis, SC: Editora Mulheres, 2000. p. 21-42. http://projcnpq.mpbnet.com.br/textos/epistemologia_feminista.pdf

SPINK, Mary Jane Paris; MEDRADO-DANTAS, Benedito. Produção de sentidos no cotidiano: uma abordagem teórico-metodológica para análise das práticas discursivas. In: SPINK, Mary Jane Paris (Org.). *Práticas discursivas e produção de sentidos no cotidiano: aproximações teóricas e metodológicas*. 2ª ed., São Paulo, SP: Cortez, 2000. p. 22 – 41.

SPINK, Mary Jane Paris. Representações sociais: questionando o estado da arte. *Psicologia & Sociedade*, 8(2), 1996, p. 166-186. <https://cristianorodriguesdotcom.files.wordpress.com/2013/06/maryjanepink.pdf>

SITOGRAFIA

“Morre Virgínia Lane”. Disponível em: <http://redeglobo.globo.com/globoteatro/noticia/2014/02/morre-aos-93-anos-atriz-e-cantora-virginia-lane-vedete-do-brasil.html>

Convite lançamento do livro “Madame Colette”. Disponível em: <http://1.bp.blogspot.com/--2FkcEuA--U/UXge7AmvWDI/AAAAAAAAAFew/oNLMbPi4dGE/s1600/CAIO+CONVITE.jpg>

Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Norte – IHGRN. Disponível em: http://ihgrn.blogspot.com.br/2013_04_01_archive.html

Jornal Tribuna do Norte. Disponível em: <http://www.tribunadonorte.com.br/noticia/madame-colette-passeia-pela-ribeira-dos-anos-1940/248652>

Jornal Tribuna do Norte. Disponível em: <http://www.tribunadonorte.com.br/noticia/caminhos-do-mons-expedito/248676>

União Brasileira de Escritores – Seção Rio Grande do Norte. Disponível em: <http://blogubern.blogspot.com.br/2013/04/madame-colette-o-novo-livro-da-autoria.html>

² É possível acompanhar notícias sobre o lançamento, o autor a obra nos dois endereços seguintes: <<http://www.tribunadonorte.com.br/noticia/madame-colette-passeia-pela-ribeira-dos-anos-1940/248652>>; <<http://www.tribunadonorte.com.br/noticia/caminhos-do-mons-expedito/248676>>

³ Informações biográficas recolhidas através da página do Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Norte – IHGRN: http://ihgrn.blogspot.com.br/2013_04_01_archive.html

⁴ (Madame Colette, 2013, p. 216). Nas referências ao livro de literatura que analisamos optaremos pela nota de rodapé, e não o formato autor/data/página presente no corpo do texto, que será empregado exclusivamente para os trabalhos acadêmicos que servem de suporte teórico e metodológico da análise que aqui desenvolvemos. O formato diferenciado também tem por objetivos destacar o livro analisado como fonte, o caráter fictício de sua narrativa e atribuir um papel relevante ao narrador da trama literária, além de não tornar a presença de muitos parênteses, já que o uso dos fragmentos da narrativa literária é muito recorrente, um obstáculo à leitura. Essa diferenciação, portanto, tem uma justificativa metodológica no sentido de reconhecer a particularidade da fonte utilizada para a investigação e tornar a leitura do texto mais agradável.

⁵ Página da Seção norte-rio-grandense da União Brasileira dos Escritores. Disponível em: <http://blogubern.blogspot.com.br/2013/04/madame-colette-o-novo-livro-da-autoria.html>

⁶ Página do Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Norte – IHGRN. Disponível em: <http://1.bp.blogspot.com/--2FkcEuA--U/UXge7AmvWDI/AAAAAAAAAFEw/oNLMbPi4dGE/s1600/CAIO+CONVITE.jpg>

⁷ Dados disponíveis em: [https://www.infopedia.pt/\\$colette](https://www.infopedia.pt/$colette)

⁸ Aqui nos referimos ao livro (e a obra em geral) mais conhecido, inclusive com uma edição em língua inglesa, do historiador brasileiro: ALBUQUERQUE JR, Durval Muniz de. *A invenção do Nordeste e outras artes*. 4ª ed. Recife: FJN; Ed. Massangana; São Paulo: Cortez, 2009.

⁹ Para saber sobre a história de Natal nesse período em que a maior base aérea dos Estados Unidos foi montada fora de seu território nacional, ver: PEDREIRA, Flávia de Sá. *Chiclete eu misturo com banana: Carnaval e cotidiano de guerra em Natal, 1920 – 1945*. Natal, RN: EDUFRN, 2005.

¹⁰ (Madame Colette, 2013, p. 64). Grifos nossos.

¹¹ (Madame Colette, 2013, p. 224).

¹² (Idem, p. 134)

¹³ A autora se refere, de modo específico a historiadoras/es que, a procura de sociedades matriarcais, acabam por incorrer na associação entre fertilidade, terra e feminino. De todo modo, enxergamos com perigosas essas associações do corpo feminino, de forma determinante, a sua capacidade reprodutiva.

¹⁴ (Madame Colette, 2013, p. 11).

¹⁵ (Idem, p. 167)

¹⁶ Sobre a discussão da colonialidade do pensamento ver: OBREGÓN, Anibal Quijano. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. In: Edgardo Lander (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Edgardo Lander (org). Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, 2005. p. 107 – 130.

¹⁷ (Madame Colette, 2013, p. 116).

¹⁸ (Madame Colette, 2013, p. 161).

¹⁹ (Madame Colette, 2013, p. 123).

²⁰ (Madame Colette, 2013, p. 155).

²¹ (Madame Colette, 2013, p. 135).

²² (Madame Colette, 2013, p. 197).

²³ (Madame Colette, 2013, p. 205).

²⁴ (Madame Colette, 2013, p. 155).

²⁵ (Madame Colette, 2013, p. 185).

²⁶ (Madame Colette, 2013, p. 148).

²⁷ (Madame Colette, 2013, p. 147 - 148).

²⁸ Há duas edições em português de *Gigi*, publicadas, em Lisboa/Portugal pela *Editora Estúdios Cor* em 1958 e, mais recentemente, pela *A Sangue Frio Editores*, ambas com tradução do Nobel de Literatura, José Saramago que, da mesma autora, também traduziu *Chéri* e *A Gata*. Disponível em: <http://www.josesaramago.org/gigi-de-colette-traduzido-por-jose-saramago/> e em: <http://www.eurochannel.com/pt/As-Heroínas-de-Colette.html>

²⁹ Disponível em: <http://redeglobo.globo.com/globoteatro/noticia/2014/02/morre-aos-93-anos-atriz-e-cantora-virginia-lane-vedete-do-brasil.html>

³⁰ BARROS, Yasmênia Evelyn Monteiro de; DALCIN, Jessica Freire e LIMA, Monique Maia de. Do esplendor do Cabaré de Maria Boa ao ostracismo do Beco da Quarentena. Disponível em: *Anais da ANPUH/RN*. Acesso em: [http://www.rn.anpuh.org/evento/veeh/ST03/Do%20esplendor%20do%20Cabare%20de%20Maria%20Boa%20a%20ostracismo%20do%20Beco%20da%20Quarentena%20\(1942-1950\).pdf](http://www.rn.anpuh.org/evento/veeh/ST03/Do%20esplendor%20do%20Cabare%20de%20Maria%20Boa%20a%20ostracismo%20do%20Beco%20da%20Quarentena%20(1942-1950).pdf).

³¹ PIMENTEL, Eliade. *E o carnaval ficou na memória*. Disponível em: <http://almadobeco.blogspot.com.br/2005/02/e-o-carnaval-ficou-na-memria.html>

³² MORAIS, Vinicius. *Dando um rosto a história: Maria Boa e os B-25*. Disponível em: <http://moraivinna.blogspot.com.br/2010/02/dando-um-rosto-historia-maria-boa-e-o-b.html>

³³ ALVARES, Alderico Leandro. *Maria de Oliveira – “Maria Boa”*. Disponível em: <http://leandroalvares.blogspot.com.br/2009/07/ribeira-336.html>

³⁴ PEDREIRA, Flávia de Sá. *Chiclete eu Misturo com Banana: carnaval e cotidiano de guerra em Natal, 1920 – 1945*. Natal, RN: EDUFRN, 2005.

³⁵ *FAR ALL* [For All: Springboard to victory (USA)]. Brasil. Gênero: Comédia – 1997.

CÂNONE LITERÁRIO E O LUGAR DAS MULHERES NA LITERATURA BRASILEIRA OITOCENTISTA.

LITERARY CANON AND THE PLACE OF WOMEN IN THE OITOCENTIST BRAZILIAN LITERATURE.

Cristiane de Paula RIBEIRO*

Resumo: O presente trabalho objetiva abordar o apagamento feminino na edificação do cânone literário e os condicionamentos históricos que propiciaram isso, no qual muitas mulheres permaneceram no anonimato histórico, utilizando-nos dos aportes dos estudos de gênero. Para tal, partimos de uma obra sob autoria feminina de Anna Rosa Termacsics dos Santos, intitulada *Tratado Sobre a Emancipação Política da Mulher e Direito de Votar*, que permaneceu totalmente desconhecida nos estudos históricos. Tal autora utilizou-se da literatura como forma de reivindicar direitos negados historicamente ao seu sexo, desde os educacionais até os políticos, peculiaridades de relevância social e política para os novos estudos que pensam a representação da mulher.

Palavras-chave: Cânone literário; Literatura feminina; Gênero; Direitos femininos.

Abstract: The present work aims to address the female erasure in the construction of the literary canon and the historical conditionings that propitiated this, in which many women remained in historical anonymity, using the contributions of gender studies. For this, we start with a work under the feminine authorship of Anna Rosa Termacsics dos Santos, entitled *Treatise on the Political Emancipation of Women and Right to Vote*, which remained totally unknown in historical studies. This author has used literature as a way of claiming rights denied historically to her sex, from the educational to the politicians, peculiarities of social and political relevance to the new studies that think the representation of the woman.

Keywords: Literary Canon; Women's literature; Genre; Women's rights.

Introdução

O intuito desse trabalho é abordar história e literatura enquanto fundamentais para repensarmos o lugar das mulheres nos processos históricos passados, e as intersecções que devem ser utilizadas, mais especificamente durante o contexto do século XIX. Para isso nos integramos aos trabalhos que se aventuram pela temática do gênero, em seus mais diversos campos, utilizando-se dessa categoria de análise, para pensar diversas outras questões.

* Mestranda pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Juiz de Fora. E-mail: crisdepaularibeiro@hotmail.com.

Nosso problema de pesquisa surgiu, diante de uma descoberta, a existência de uma obra publicada no Brasil oitocentista por uma mulher comum, sem grandes privilégios aristocráticos, Anna Rosa Termacsics dos Santos, que escreve aos seus 47 anos uma obra intitulada *Tratado Sobre a Emancipação Política da Mulher e Direito de Votar*, no qual o próprio título torna-se instigante ao pensarmos o ano de sua publicação.

A autora em questão elaborou no correr de sua vida, propostas de mudanças para a vida das mulheres, confrontando diretamente toda a estrutura dominante e patriarcal a que seu sexo estava sujeito, principalmente, através do sistema político vigente, questões de gênero que nos ajudam a pensar sobre a situação em que as mulheres se encontravam. Sua obra foi posta para venda nos principais periódicos da corte, *Jornal do Comércio*, *Diário do Rio de Janeiro*, *Correio Mercantil*, *Diário de Notícias*, entretanto, pouco sabemos de sua real recepção, muito menos sobre o reconhecimento da autora no mundo das letras, logo que, seu nome não apareceu nos principais dicionários de mulheres ilustres¹²daquele contexto.

Nesse meio, torna-se de suma importância, utilizar das intersecções para uma análise mais precisa. Nossa autora ao escrever e reivindicar direitos utiliza-se muito da concepção do liberalismo, no qual mulheres ilustradas buscam suas liberdades e igualdades frente ao sexo masculino. O contexto que a mesma encontrava-se imersa, o Brasil oitocentista, foi um período patriarcal e escravocrata, no qual mulheres pobres e negras compunham um grande número populacional. As pautas abarcadas por Anna, que trabalhou com a concepção de "mulheres" como um conjunto homogêneo não pensava em categorias subalternas e marginalizadas naquela sociedade. Ser mulher e ter direitos eram concepções pensadas para aquelas que possuíssem características ilustradas e letradas, ou seja, parte mínima da população.

Diante disso, a proposta de pensar os clássicos femininos do século XIX brasileiro, perpassou e ainda perpassa uma literatura feita por mulheres brancas, devido, sobretudo, ao anonimato em que permanecem muitas mulheres de classes subalternas. Maria Firmina dos Reis é uma das poucas escritoras negras, lembrada por seus escritos e que foi resgatada em estudos datados em meados do século XX, com a descoberta de seu romance *Úrsula*.

O que era preciso para se tornar um clássico ou um cânone literário? O que tornava alguns livros mais renomados do que outros? E como isso continuou nos séculos posteriores? De acordo com Ítalo Calvino: "Um clássico é um livro que nunca terminou de dizer aquilo

que tinha para dizer” (CALVINO, 1993, p.11). Pegando o escrito do autor, será que poderíamos dizer que as mulheres, ainda, não têm muito para dizer? Suas reivindicações, que foram sendo escritas desde o século XVIII, foram alçadas totalmente? Quantos cânones femininos são hoje lembrados? Quantas mulheres de classes mais abastadas e com recorte de raça são reconhecidas para além de Firmina?

Tais questões foram fundamentais para nortear todo o nosso trabalho, que se encontra voltado para a formulação de críticas ao cânone literário e ao esquecimento das mulheres, que ainda têm permanecido no anonimato histórico. Quem não se lembra de Cervantes, Heródoto, Tucídides, Balzac, Rousseau, Maquiavel, Karl Max, Guimarães Rosa, Machado de Assis, Proust, Jorge Amado, José de Alencar, Casimiro de Abreu, Lima Barreto, Gabriel Garcia Marquez? A partir de alguns nomes citados, pode-se perceber que, o cânone literário que prevalece é o masculino. A palavra cânone é advinda do grego KÁNON e do latim CÂNON, tendo o significado de regra, com o passar do tempo se re-significou, adquirindo um sentido específico, conjunto de textos autorizados modelares que eram escritos por autores (quase nunca por autoras).

Desde a construção da obra através da escrita, até a sua edição e impressão pelas tipografias ou livrarias, ela perpassa por diferentes processos, e ao ser colocado para circulação, nas palavras de Roger Chartier, são multiplicadas e assim, podem vir a modificar formas de pensamentos, redes de sociabilidades e transformações no poder, nos fazendo perceber o texto como construções de sentidos, dados através de apropriações distintas de leitura (CHARTIER, 1991). Nesse sentido, em meio às proposições feitas pelo autor, no que tange a história da escrita e da leitura, é fundamental pensarmos as obras literárias que obtiveram grande circulação em seus contextos passados enquanto textos na busca por uma legitimação no campo literário. Para isso, deve-se dar atenção para a relação dos sinais ou signos emitidos por eles, que contam com convenções literárias aceitas, e o "horizonte de expectativa" ³do público a que se dirigiam.

Em meio a tudo isso, a aceitação se deu durante muito tempo apenas no campo dos homens, ser escritor era uma profissão masculina, as mulheres que se arriscaram por tal terreno ficaram em grande medida, negligenciadas. Suas obras, na maioria das vezes, vinham assinaladas sob pseudônimos, muitas vezes até mesmo masculinos⁴. Tal prática se dava como

uma forma de aceitação e legitimação para os seus escritos, uma vez que o mundo das letras e as mulheres não pareciam ser compatíveis.

A representação feminina no mundo literário se dava através de escritos masculinos, ou seja, escritores renomados e com prestígio social trabalhavam personagens femininas, reforçando papéis de mulheres doces, ternas, domésticas, mães, etc., alguns exemplos podem ser vistos em obras como: *Helena*, *Iaiá Garcia*, ambas de Machado de Assis e *A Moreninha* de José de Alencar.

Dito isso, cabe levantarmos alguns questionamentos: percebemos que a literatura clássica, alguns exemplos elencados no início deste trabalho, foi (e ainda em certa medida é) masculina, os cânones literários permanecem sendo os homens, perpetuando suas escritas com o passar dos séculos. Obras de homens letrados, considerados desde sempre como portadores do conhecimento, únicos com o intelecto capaz para a escrita, ficando as mulheres excluídas.

Por que ainda hoje, em pleno século XXI, os grandes clássicos ainda permanecem majoritariamente masculinos? Onde estiveram as mulheres presentes? Não existem clássicos de autoria feminina? O que contribuiu para que as perpetuações dos clássicos excluíssem as mulheres? Questões que muito nos indagaram e nortearam nossas formulações desenvolvidas neste trabalho.

Gênero, Literatura e História

Sinto como historiadora e como mulher, que esta história perdida precisa ser recobrada. As mulheres devem ter sua história. As corajosas pioneiras feministas do Brasil do século XIX e suas sucessoras precisam ser conhecidas por esta geração. [...] resgatar parte da obra dessas esquecidas e, principalmente, mostrar que, apesar da ausência desses nomes nas histórias literárias do século XX, elas existiram e foram atuantes, a seu modo, em sua época. (MUZART, 2010, p.19)

Zaihdé Lupinacci Muzart foi uma pesquisadora importante no que se refere ao resgate de obras literárias de autorias femininas no Brasil do século XIX. Através de seu incessante trabalho, várias escritoras mulheres foram resgatadas e publicadas para serem lidas, obras que circularam em sua grande maioria, no contexto de Machado de Assis, José de Alencar, Lima Barreto, dentre vários. Cabe um adendo na citação de Zaihdé, uma vez que bem anterior ao século XIX, as mulheres vinham escrevendo obras que permaneceram esquecidas e postas à

margem na edificação do cânone literário, não só no Brasil, mas por todo o mundo, pelos mais diversos fatores.

Apesar de toda a marginalidade frente ao tema "mulher e literatura", tanto pela História como para os Estudos Literários, foram inúmeros os escritos femininos presentes nos séculos passados, tendo a imprensa, inicialmente, papel fundamental para ceder espaço para essas vozes subversivas que queriam ser ouvidas. Imerso a isso, desde a década de 1970, influenciado pelos estudos de gênero que emergem então, muitas intelectuais têm se empenhado nos estudos de obras sob autorias femininas, fazendo um incessante trabalho em bibliotecas e acervos, com o intuito de resgatá-las. Aqui, deve ser destacado o trabalho desenvolvido por Muzart, em três edições (MUZART, 1999), *Escritoras brasileiras do século XIX*, que contém dezenas de mulheres que estiveram presente no mundo das letras por todo o Brasil oitocentista. De acordo com Maria Conceição Pinheiro Araújo:

É evidente a contribuição de ZahidéMuzart para a rearticulação de uma sociedade na qual as diferenças possam ser respeitadas, enquanto identidades diversas e múltiplas, e onde elas possam emergir enquanto elemento contestador do discurso totalizante. A relevância dessa obra reside no fato de propiciar um espaço dentro da literatura para a produção literária feminina do século XIX. A visibilidade das novas vozes registra a vida cultural por um outro viés, diferente do estabelecido pelo olhar exclusivamente masculino. Os estudos arqueológicos de recuperação da história silenciada da produção feminina e a leitura aprofundada das obras das escritoras revelam a contribuição delas ao ambiente social, cultural e político no tempo em que viveram. (ARAÚJO, 2008, p.40)

A partir dos trabalhos que tiveram como intuito, resgatar os escritos de mulheres nos séculos passados, nota-se que muitas mulheres conseguiram romper com as imposições e insubordinações a que seu sexo era imposto, colocando suas ideias em circulação e formulando um "outro" discurso frente ao hegemônico. Nosso trabalho, objetiva nesse sentido, trazer à tona mais uma escritora, que até o presente momento, permaneceu no anonimato histórico, abordando sua trajetória enquanto fundamental para pensar o tema "mulher e literatura" imerso nas novas discussões historiográficas.

Quantas autorias femininas passaram e passam por desconhecidas? E porquê? A resposta talvez esteja relacionada a uma construção de gênero desigual sob o cânone literário, que tem sido historicamente e hierarquicamente legitimada por uma relação de poder,

existente entre homens e mulheres. O cânone literário foi produzido e institucionalizado sob a égide do poder, um discurso falocêntrico que perpassou os séculos.

A *Academia Brasileira de Letras*, fundada em 1897, foi uma instituição de grande prestígio social, que em seu surgimento contou apenas com membros masculinos. É interessante notar, que já nos anos finais do século XIX, a não aceitação de mulheres como membros de tal, constitui-se como um dos fatores determinantes para a perpetuação de uma exclusão feminina do cânone literário brasileiro. Ainda cabe levantar que, uma mulher esteve presente enquanto idealizadora para criação da ABL ainda nos oitocentos, Júlia Lopes de Almeida, entretanto foi barrada e seu marido ocupou a cadeira, pois os membros optaram por manter a academia exclusivamente masculina.

O papel assumido por Júlia Lopes de Almeida corrobora com atuações de mulheres que a precederam. Foram inúmeros os nomes femininos encontrados em publicações da imprensa periódica, além dos diversos pseudônimos e anonimatos que foram utilizados. Tal prática foi analisada por pesquisadores (as), como uma prática de legitimação de escritos, que eram negligenciados e inferiorizados por muitos leitores, até mesmo leitoras. Ainda em meados dos oitocentos, mulheres já vinham criticando o mundo das letras e os intelectuais presentes neste, como no exposto caso. Anna Rosa, em toda sua argumentação, buscou criticar esse meio que não levavam em conta os escritos femininos, que existiam desde os séculos passados, produzidos em grande excelência.

As concepções de escrita feminina sofriam embates no seu próprio meio, no qual muitas mulheres acreditavam que a submissão a que estavam impostas era um destino natural e divino. A construção da hierarquia social que estava posta na sociedade vinha sendo construída por séculos, e por isso, a legitimação por sujeitos, tanto masculinos como femininos, era algo muito presente na sociedade de corte oitocentista. Segundo Anna Rosa Termacsics dos Santos tal fato se dava pois:

Não há mulher alguma que não deseje a liberdade; se ella não manifesta esse desejo, é porque não se quer comprometter com aquelles de quem depende: sua posição é igual à dos trabalhadores e rendeiros que votam contra seus interesses, para agradarem a seus patrões, com a addição que ás mulheres se prega desde a infância a submissão, como um atractivo e graça do seu character. (SANTOS, 1868, p.82)

A dependência abarcada nos escritos de Anna, vinha desde os séculos passados e tem relação direta com a questão financeira. Como o mercado de trabalho, na maioria das vezes, não era aberto às mulheres, e quando era, perpassava por dificuldades e mau pagamento, muitas eram obrigadas a permanecer sob a égide masculina, pais e maridos respectivamente.

Os escritos de Anna Rosa Termacsics dos Santos servem-nos enquanto fontes de valor inigualáveis para uma compreensão histórica sobre a sujeição que as mulheres permaneceram durante o século XIX. Como um impresso, cabe vangloriarmos o papel assumido por tais no contexto em análise, que ao divulgarem escritos femininos, contribuíram para a formação de redes de mulheres, tanto escritoras como leitoras, compartilhando angústias, anseios, desejos, insatisfações, etc., questões estas, interligadas ao gênero e que por décadas não alçaram interesse histórico.

Afinal, quais foram às principais contribuições do gênero nos estudos históricos? Nas últimas décadas, principalmente a partir de 1970 e 1980, eles têm ganhado espaço significativo nas Ciências Humanas, no qual vários questionamentos vêm sendo postos, tendo como principal intuito, questionar o sujeito humano universal e a produção do conhecimento em cima deste. De acordo com a historiadora brasileira Margareth Rago:

É ao longo da década de 1980, porém, que emerge o que se poderia considerar uma segunda vertente das produções acadêmicas sobre as mulheres. Aí floresce um conjunto de estudos preocupados em revelar a presença das mulheres atuando na vida social, reinventando seu cotidiano, criando estratégias informais de sobrevivência, elaborando formas multifacetadas de resistência à dominação masculina e classista. Confere-se um destaque particular à sua atuação como sujeito histórico e, portanto, à sua capacidade de luta e de participação na transformação das condições sociais de vida. (RAGO, 1995, p.82)

A caracterização das mulheres enquanto sujeitos históricos, com atuações e particularidades próprias, servem-nos para repensar as histórias, utilizando muitas vezes da mesma fonte, os (as) historiadores são capazes de dar novas abordagens, na qual mulheres aparecem e suas histórias passam a ser valorizadas. Margareth Rago nos aponta que:

Não é demais reafirmar que os principais pontos da crítica feminista à ciência incidem na denúncia de seu caráter particularista, ideológico, racista e sexista: o saber ocidental opera no interior da lógica da identidade, valendo-se de categorias reflexivas, incapazes de pensar a diferença. Em outras palavras, atacam as feministas, os conceitos com que trabalham as Ciências Humanas são indenitários e, portanto, excludentes. Pensa-se a partir

de um conceito universal de homem, que remete ao branco-heterossexual-civilizado-do-Primeiro-Mundo, deixando-se de lado todos aqueles que escapam deste modelo de referência. Da mesma forma, as práticas masculinas são mais valorizadas e hierarquizadas em relação às femininas, o mundo privado sendo considerado de menor importância frente à esfera pública, no imaginário ocidental. (RAGO, 1998, p.04)

Diante dos novos sujeitos, no caso as mulheres, muitas abordagens têm sido feitas, no qual o sexo feminino aparece enquanto sujeito ativo. Na literatura, novas obras têm sido descobertas, com conteúdo que nos permitem compreender várias questões referente aos contextos de publicação, inclusive apontamentos sobre as vivências de suas autoras. Fontes inigualáveis para pensar os estudos de gênero.

Alguns exemplos já bastantes conhecidos são: *Delphine* (1802) e *Da Alemanha* (1810), ambos da francesa Madame de Stael; *A cabana do Pai Tomás* (1850) da americana Harriete B. Stowe; *Úrsula* (1859), primeiro romance escrito por uma mulher negra no Brasil, a maranhense Maria Firmina dos Reis; *Reivindicação das mulheres e injustiças dos homens* (1832), *Conselhos a minha filha* (1842), *Opúsculo Humanitário* (1853) e *A Mulher* (1859), ambos de autoria de Nísia Floresta.

As autoras elencadas acima são lembradas para além de seus escritos, foram mulheres que "ousaram" romper com a desigualdade de gênero historicamente construída, em que eram excluídas do acesso ao conhecimento e a literatura. Madame de Stael foi uma francesa perseguida por Napoleão por sua escrita, tendo que se exilar da França, suas obras são consideradas o marco do Romantismo. Harriete Beecher Stowe foi uma escritora e abolicionista americana, que escreveu diversas obras, na qual obteve recorde de vendas com *A Cabana do Pai Tomás* (STOWE, 1852); parte do dinheiro arrecadado, a autora doou para escolas de ensino feminino que começam a se expandir no período⁵. Maria Firmina dos Reis foi uma maranhense considerada pioneira na literatura de mulheres negras no Brasil, é conhecida principalmente pelo seu romance *Úrsula*, que contém subjetividades enquanto sua condição de mulher negra e nordestina. Nísia Floresta também foi um marco nessa literatura que vinha se preocupando com a situação da mulher durante o século XIX no Brasil, sua vida é marcada pela perda e por desafios, principalmente na criação de seus filhos e com os cuidados de sua mãe, ficando viúva de seu segundo casamento muito nova (DUARTE, 1995).

Anna Rosa Termacsics dos Santos: o resgate de uma escritora que permaneceu no anonimato nos séculos passados.

É necessário que derrubemos esta opinião, que a mulher é inferior ao homem. (SANTOS, 1868, p.76)

Os apontamentos até agora expostos, nos levam a uma necessidade de rever os clássicos literários, principalmente, nos projetos voltados para dar visibilidade às mulheres na literatura. No contexto oitocentista, muitas foram influenciadas por escritos precedentes, como os da inglesa Mary Wollstonecraft e das francesas Olympe de Gouges e Madame de Staël, todas escritoras iluministas que conseguiram inserir seus escritos no espaço público, chegando suas influências no Brasil.

A Academia tem hoje, se preocupado em buscar trazer à tona questões antes ignoradas, resgatando a memória e as obras de diversas autoras femininas, buscando assim, dar voz aos grupos subalternos, reflexos dos estudos de gênero. Não só na história, mas também na literatura, a preocupação tem sido formular uma crítica no resgate de diversas escritoras que poderiam ser lembradas por suas produções, mas que são desconhecidas no mundo literário.

Muitos trabalhos foram feitos com esse intuito, principalmente na Faculdade de Letras da Universidade Federal de Santa Catarina, juntamente com a professora Zaihdé Luppinaci Muzart, já elencada anteriormente, que fundou e esteve à frente da *Editora Mulheres*, uma editora que teve como principal tarefa, a reimpressão de obras de autoras femininas que foram escritas no passado, sobretudo no século XIX, publicando assim, obras de Nísia Floresta, Ignez Sabino, Maria Firmina dos Reis, Josephina Álvares Azevedo e diversas outras. O objetivo da mesma era o de dar visibilidade para os escritos de mulheres, que permaneceram séculos na margem histórica e literária.

Entretanto, muito esforço ainda tem sido empreendido, vários (as) intelectuais têm buscado trabalhar questões que contribuam para isso, tendo em vista que possivelmente, existiram mulheres diversas nesse meio, como no presente caso. Partimos de uma obra, *Tratado Sobre a Emancipação Política da Mulher e Direito de Votar*, publicada no Rio de Janeiro no ano de 1868 sob o anonimato A.R.T.S., iniciais de Anna Rosa Termacsics dos Santos, escritora feminina que teve vários escritos esquecidos pela literatura, sendo seu nome

totalmente desconhecido e com grande dificuldade de acesso a informações que nos levem a sua trajetória intelectual no Brasil do século XIX.

Um dos exemplares que se perpetuou de sua obra encontra-se hoje, no acervo da *Biblioteca Brasileira Mindlin e José Guita*, da Universidade de São Paulo, sendo desconhecida tanto pela História quanto pela Literatura. Outro também foi localizado por nós, e encontra-se na *British Library*, em Londres, adquirida em 1869 pela instituição⁶, ou seja, um ano após sua publicação no Brasil.

A descoberta da obra localizada num dos acervos da Universidade de São Paulo⁷, se deu através de uma publicação feita pelo blog da instituição⁸, que não conhecia a identidade da autora até a nossa descoberta. No que tange a *British Library*, tal obra encontra-se digitalizada e disponível para acesso em seu acervo on-line, porém, também, nada se sabe sobre sua autora.

Anna Rosa Termacsics dos Santos (1821-1886) foi uma estrangeira húngara, que se muda para o Brasil aos sete anos com sua família, aqui fixando e residindo até sua morte. Foi uma mulher com particularidades específicas, solteira, independente e imersa em uma classe social modesta, no qual pode ser destacada sua vida simples, residindo em locais pequenos e, sempre buscando empregar-se como forma de sobrevivência e reconhecimento social.

Como qualquer sujeito, sua vida foi marcada por ambiguidades e tal fato é de suma importância para pensarmos e refletirmos sobre questões ditadas pela lógica do presente, principalmente sobre o movimento feminista e suas bandeiras de defesa, que ainda carregam muitos resquícios de processos passados.

Os nossos personagens de pesquisa aparecem para nós, enquanto algo que buscamos constantemente decifrar, algumas vezes ficamos felizes outras profundamente irritadas. Ao mesmo tempo em que a descoberta de Anna, uma mulher solteira, de classe modesta, estrangeira, e com ideias tão instigantes, que são de grande relevância ainda hoje, nos coloca num debate por igualdade e direitos, sejam de classe, gênero ou raça, presente em um período, muitas vezes inimagináveis; ela também nos passa outras atuações suas, carregadas de contradições. Tal escritora, em alguns momentos de sua vida, foi condizente para a perpetuação de grandes mazelas sociais oitocentistas, como por exemplo, a escravidão. Encontramos a mesma anunciando na imprensa periódica, venda de escrava e filhas e constantemente buscando serviços de pretos e pretos.

VENDE-SE uma preta perfeita cozinheira, lavadeira e engomadeira, sabendo fazer doces, aprontar um chá, etc., com duas filhas, uma parda de 12 para 13 anos, a qual sabe coser e engomar sofrível, e uma negrinha de 7 para 8 anos; para ver e tratar, na rua dos Inválidos, n.57, casa particular. (JORNAL DO COMÉRCIO, 1857, edição 88)

O anúncio faz referência ao endereço de morada de Anna Rosa em 1857, Rua dos Inválidos, n.57; novamente, anos mais tarde, em 1864, ainda aparece: “Vende-se uma pardinha de 14 anos de idade, perfeita cozinheira do trivial de uma casa, não se vende a negociante; para tratar, na Rua das Flores, n.48”, que aparece em outro logradouro de sua morada, Rua das Flores, n.48.

No decorrer de sua escrita, ela buscou criticar a escravidão como uma "mancha" para um país que dizia ser civilizado. Porém, nota-se em toda sua argumentação, uma separação clara entre a mulher e a mulher escrava, o "eu" e a “outra”, ou seja, mulheres como Anna Rosa buscavam direitos para aquelas que fossem iguais a ela e não para escravas analfabetas, que viviam em condições precárias de sobrevivência. Nesse trecho, pode-se perceber tal fato: "Diz-se que as mulheres são companheiras e não são escravas; que união pode existir n'esta sociedade, que elle pode fazer o que quer e impedir o que queremos" (SANTOS, 1868, p.71-72)

Possuir escravas e escravos era uma prática comum para aquela sociedade, que esteve muitas vezes ligado a questões financeiras. Apesar de aparecer criticando a escravidão, ela não se caracteriza enquanto abolicionista e através de suas atuações percebe-se que, mesmo não estando imersa numa classe privilegiada, ela conseguiu algumas escravas para lhe servir. Como no decorrer de sua vida ela esteve residindo sozinha, talvez para além dos serviços, a escolha por escravas estaria relacionada à necessidade de companhia, uma vez que a mesma escrava aparece constantemente posta para aluguel nos jornais.

Além de ter sido uma escritora, Anna Rosa também foi professora de piano, canto e idiomas, profissão que ela usou como forma de buscar ser reconhecida socialmente, anunciando seus serviços a partir de 1850 até meses antes de sua morte em 1886⁹. Através de seus serviços como musicista e professora de línguas, ela possivelmente conseguia recursos para a aquisição de escravas, entretanto sua vida também foi marcada por altos e baixos, no qual em alguns anos, além de não possuir escrava nenhuma, ela também se oferece para serviços em casas de famílias.

Como uma mulher letrada, com grande conhecimento de questões sociais e políticas de seu tempo, como são perceptíveis em sua escrita, sua instrução deve ser-nos um ponto importante, no qual é interessante notar, que a mesma declara ter frequentado colégio apenas um ano de toda sua vida. Como então, uma mulher que não esteve inserida em famílias aristocráticas, conseguiu desenvolver ideias tão pertinentes para a condição que o seu sexo estava subordinado, utilizando de um conhecimento aprimorado e com apropriações diversas e internacionais? Um ponto peculiar e interessante, inserindo o debate por direitos femininos, em classes de mulheres comuns, não apenas em literatas da elite, como tem sido trabalhado.

A sua instrução merece ser destacada, apesar de não ter sido aluna de colégios, sejam públicos ou privados, Anna Rosa sempre se preocupou com sua formação intelectual, características advindas de sua própria família, descrita como portadora de conhecimentos literários e políticos¹⁰. Seu conhecimento é resultado de leituras diversas e de sua permanência em bibliotecas públicas, local em que se encontrava grande parte de seus dias.

Minhas irmãs, eu que fallo por experiência própria n'esta matéria, declaro que a mim mesmo me eduquei, a não ser um anno que estive em um collégio; a instrução que tenho adquirido é das livrarias públicas e do estudo da natureza humana, o desenvolvimento do espirito immortal, para cumprimento do destino humano. Vossa própria experiência, e o mundo em que vivemos, e pelo qual somos impressionadas, é a melhor escola, tanto para o homem, como para a mulher. A vida pratica fornece a melhor disciplina para nossas faculdades: ella nos qualifica para seguirmos a vida como a achamos, e deixamos a melhor que talvez encontrássemos. (SANTOS, 1868, p.121)

Tal fato deve ser analisado enquanto fundamental em nossa pesquisa. Muitas vezes, buscamos linearidades na vida de nossos personagens, uma mulher, escrever uma obra com ideias tão ilustradas, com certeza estaria imersa em alguma classe distinta ou de uma elite influente de seu contexto. Entretanto, nosso problema de pesquisa surge para contrapor isso, a vida de Anna Rosa foi marcada por incoerências, assim como a da maioria das pessoas, a sua não instrução, seus logradouros em imóveis pequenos e em constante mudança, assim como, sua oferta de serviço para trabalhar em casas de famílias, se submetendo a funções que extrapolavam sua profissão de musicista, são características tênues para inserir a literatura e a reivindicação por direitos, no discurso de mulheres comuns como Anna, mas que permanecem no anonimato histórico.

Nesse meio de inserção de nossa autora, o contexto oitocentista brasileiro, cabe elencarmos que o mesmo foi marcado por exclusões, sejam por questões de classe, gênero e raça, no qual apenas uma minoria se inseria no topo da pirâmide hierárquica de poder. Mulheres, negros e pobres ficavam nas camadas mais inferiores, excluídos de quaisquer direitos e participação em debates públicos. Ao inserirmos Anna enquanto uma minoria que buscava representação e participação necessitamos termos em mente as complexidades e recortes que devem ser feitos para uma melhor compreensão, sobretudo pelo fato abordado anteriormente dela ter sido proprietária de escrava.

Ao utilizarmos do termo "mulher" não podemos homogeneizá-lo, uma vez que o mesmo designa mulheres diversas, sejam da elite, com condições mais modestas, escravizadas, libertas, indígenas, comerciantes, etc., o que nos impossibilita uma análise geral e sim, pensando nas especificidades e intersecções que iremos utilizar. Apesar de suas incoerências enquanto mulher comum, a mesma não pode ser caracterizada enquanto igual a mulheres negras, pobres e escravas, sobretudo pelo fato de sua instrução e seu meio, como já bem demonstrado.

Sua carreira literária esteve intimamente ligada a embates com intelectuais iluministas renomados, que ao proporem mudanças para as sociedades modernas, esqueceram-se de incluir as mulheres enquanto seres humanos iguais aos homens. Inicialmente, contrapõe o filósofo francês Jean Jacques Rousseau, e sua obra *Do Contrato Social*. O autor escreve, “O homem nasce livre, e por toda parte se encontra sob ferros” (ROUSSEAU, 1762), nossa escritora inicia sua obra da seguinte maneira, “A mulher nasceu livre, a mulher geme em ferros” (TERMACISCS, 1868, p.03).

Pensando nisso, deve ser destacada a concepção das mudanças advindas com a transição do Antigo Regime para o Iluminismo, no qual a Revolução Francesa torna-se marco no surgimento de conceitos como cidadão, participação política e nação. Esse período foi um dos marcos mais importante na ideia da “participação popular”. É notório elencarmos que desde então, as mulheres já se encontravam presentes, buscando serem inseridas nas reivindicações dos revolucionários, e Olympe de Gouges nos comprova isso. Sua atuação ao escrever a *Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã*, contrapondo um dos documentos mais importantes do período, a *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão* (GOUGES,

1791), deve ser vista como fundamental para analisarmos todas as reivindicações femininas que vieram a surgir posteriormente.

Anna Rosa ao se apropriar dos autores iluministas e dos acontecimentos do contexto que antecedeu sua vida, utiliza-se de uma concepção histórica e uma preocupação constante em levantar os embates que estavam postos desde então. Nota-se que, o uso de “mulher” ao invés de “homem” por parte da autora, já nos demonstra um rompimento com sujeito humano e universal tão abordado na época, que não incluía e nem pensava nas mulheres, apenas os homens.

A liberdade expressa aos indivíduos e tão reivindicada por Rousseau, também estava exposto logo no início na escrita de nossa autora aqui no Brasil, como demonstrado, só que dessa vez, não apenas para o sexo masculino, mas também o feminino. O contato da autora com os escritos de filósofos como Rousseau pode estar relacionado ao seu interesse por leituras, sejam elas quais forem. Tal autor esteve presente em bibliotecas diversas, suas obras inclusive, obtiveram recordes de reimpressões e vendas por todo o mundo, o que explica sua circulação no Brasil do XIX.

Em sua argumentação, Anna buscou convencer seus leitores da necessidade de reivindicar a igualdade entre os sexos, uma vez que ao nascer todos os seres humanos eram iguais. Utiliza-se em sua escrita, não apenas de Rousseau, mas também de outros intelectuais iluministas, tais como, Marquês de Condorcet, Lord Byron, John Locke, Goethe, Talleyrand, Willian Godwin, Voltaire, Montesquieu, demonstrando-nos uma bagagem intelectual de leituras que deve ser valorizada e analisada enquanto central para a representação de sua escrita no Brasil de 1868 (TERMACSICS, 1868).

As propostas dos principais intelectuais iluministas visavam uma "nova era", baseada em propósitos de progresso e valoração intelectual e cultural. O intelecto deveria ser responsável por tais mudanças, e só assim, a sociedade seria melhor. Já em meados do século XIX, as críticas permaneceram, Anna critica fortemente os abusos e as exclusões que continuaram pelo mundo durante todo o correr do século, de acordo com suas palavras:

Vê-se o que prevalece no século XIX, força do corpo, força do espírito, chama-se o século da civilização: mas antes poder-se hia chamar século das injustiças e abusos de força, de pouca philanthropia, de pouca piedade, e de materialismo; em toda a parte prepondera o egoísmo individual doméstico, social e nacional. Elle é pregado como evangelho e executado como lei, é chamado boa política de uma nação forte devorar uma nação fraca, e pelos

christãos da Inglaterra e da América o saquear dos gentios e dividir suas terras, e por uma classe forte oprimir a classe mais fraca: os capitalistas arruinarem os trabalhadores, o enganador abusar da ignorância, e o rico fazer empobrecer os outros menos abastados para satisfazer sua ambição. (SANTOS, 1868, p.45)

As injustiças, não só em questões de classe, mas também raça e gênero, no qual ao levantar os abusos de poderes, podemos inserir homens aristocráticos, políticos, escravocratas, além das desigualdades construídas historicamente desde a ocupação das terras dos indígenas, fazendo uma verdadeira chacina com tal raça. O capitalismo, que vinha se tornando cada vez mais forte, ao ser uma das críticas de nossa autora, coloca-a com especificidades ainda mais interessantes, frente a um conceito de opressão capitalista que ainda era novo para a época.

Sobre a escravidão, é notória sua percepção de incômodo com o sistema escravista e não com a condição humana de escravos, muitas vezes nossa autora relativizava pontos referentes à sujeição a que aqueles sujeitos estavam impostos, que se relaciona ao fato de a mesma ter comercializado e mesmo assim reivindicar o fim da escravidão. Tal fato deve ser visto e analisado de acordo com a dinâmica sócio cultural ao contexto, tomando sempre o cuidado para nós enquanto pesquisadores e pesquisadoras históricos não cairmos no anacronismo.

Ainda deve ser destacado, que ela também, buscou em sua escrita, valorizar e vangloriar a literatura feminina, inserindo as mulheres como aptas para tal função. De acordo com suas palavras: "A litteratura das senhoras, neste século, é mais justa, mais philantropica e mais religiosa que a do homem. Não ouves o echo desta voz feminina, em várias línguas?" (SANTOS, 1868, p. 47), ou seja, por todo o mundo mulheres vinham escrevendo e sendo postas a margem literária, ficando sem reconhecimento nenhum.

Em 1868, Anna Rosa já vinha questionando o silenciamento das muitas vozes femininas que estavam presentes no mundo literário e que, devido a uma visão dominante de exclusão, que perpassava construções históricas e hierárquicas, eram postas a margem e pouco lidas. Além de lembrar-nos que muitas das mulheres literatas que conseguiram se ascender no mundo das letras deviam isso a aprovação dos homens, logo suas escritas nem sempre eram satisfatórias ao seu sexo, como se percebe: "As mulheres de grande fama litterária são as últimas a preferir a causa de um sexo, a sua própria condição social depende da opinião dos homens, por seus interesses literários e femininos [...]." (SANTOS, 1868, p.83)

A autora reforça ainda que mesmo em meio a tudo isso, muitas obras femininas estavam presentes espalhadas por bibliotecas do mundo todo:

Nós citamos somente alguns exemplos innumeráveis factos, como também indicamos as nossas leitoras a afamada obra de Pedro de Ribeiro, intitulada—*Os ImmortaesTriumphos e Emprezas* de 845 Mulheres —e a livraria do conde Feny em Pádua, em 1852 consistindo somente de trinta mil volumes escriptos por autores femininos. (SANTOS, 1868, p. 87)

Merece ser destacado que Anna Rosa faleceu aos seus 65 anos, solteira, condição civil curiosa para aquele contexto e que nos instiga a pensar sua vida, marcada por transgressões frente a um contexto monárquico, escravocrata e patriarcal. A sua escrita abarca, em grande medida, suas próprias vivências de mulher, subjugada moralmente por ter sido solteira, professora, de classe modesta, que levantou questões emblemáticas no campo social e político de sua época.

O casamento, durante todo o correr do século XIX, era visto como única finalidade dada as mulheres, que se preparavam desde novas. As famílias buscavam por meio de arranjos familiares e acordo entre os pais, manterem as linhagens sociais. Mulheres eram consideradas aptas para o casamento a partir de características como: doces, ternas, frágeis, recato, vaidosas, domésticas, sempre reclusas ao privado, etc., a imprensa corroborou por isso e vinha publicando notícias diversas que se legitimavam por práticas cotidianas diversas:

Mulheres insuportáveis para casamento e para a sociedade:
Mulher que presume formosa
Mulher que blasona em atirada
Mulher que conversa em política.
Mulher que morre por dançar.
Mulher que tem intimidade com beatas.
Mulher que gosta de línguas.
Mulher que passa letras e repete poesia.
Mulher que traça a perna para mostrar o pé bonito.
Mulher que assiste a enforcados e vai a leilões.
Mulher que fala muito em honra e em honestidade.
Mulher que chama sempre pelo diabo.
Mulher que conversa muito com a vizinhança.
Mulher quem abre a janela de noite para ver quem passa. [...].¹¹

Percebe-se a partir da publicação feita pelo periódico *A Marmota na Corte*, moldes e portes específicos ditados ao sexo feminino, legitimados pelos impressos que obtiveram grande circulação ao contexto. Em meio disso, nossa personagem pode ser vista indo no caminho contrário, no qual dentre as características elencadas, a mesma inseria-se na política,

não só falava como lecionava idiomas, inclusive em horários noturnos, foi escritora e professora, e por aí vai.

As questões aqui postas muito brevemente, nos fazem pensar Anna Rosa Termacsics dos Santos enquanto uma escritora que estava inserida no contexto do século XIX no Brasil, e em seus escritos, buscou questionar a situação que o seu sexo vivenciava, numa constante desigualdade de gênero. Atentamos neste trabalho para a sua obra *Tratado Sobre a Emancipação Política da Mulher e Direito de Votar* por ser a única obra localizada por nós. Entretanto, deve ser destacado que outros escritos sob sua autoria foram publicados na imprensa periódica, especificamente no *Diário de Notícias*, no qual todos trazem como objetivo a pauta pela emancipação e participação feminina em questões do âmbito público.

Em vias de conclusão.

A edificação do cânone literário e a invisibilidade da escrita feminina durante o passar dos séculos foi aqui nosso foco de análise. Percebe-se a partir do exposto, que as mulheres, apesar da marginalidade, conseguiram colocar seus escritos em circulação, mesmo diante de todas as dificuldades postas naquela sociedade.

Anna Rosa Termacsics dos Santos, escritora do século XIX, ao escrever sua obra, *Tratado Sobre a Emancipação Política da Mulher e Direito de Votar*, reivindicando direitos que para muitos pareciam imagináveis, inclusive para estudos contemporâneos, aparece enquanto um objeto de pesquisa de grande relevância histórica. Pensamos nossa crítica acerca da edificação do cânone literário, em virtude dos discursos dominantes no mundo intelectual, majoritariamente masculino, que corroborou por tal fato.

As incongruências de sua vida, também, são fatores relacionais com a sua imersão ao contexto oitocentista, no qual o sistema escravista incomodava mais do que a condição humana de escravos. Apesar de sua escrita abarcar uma literatura filantrópica que buscou tocar em questões sociais tão urgentes, como a escravidão, o despotismo dos monarcas, a crítica ao clero, etc., sua trajetória de vida demonstra-nos outras características de sua vida que devem ser analisadas frente às ideias e as relações sociais daquele contexto, no qual a escravidão era tida como legal e movimentava toda a economia do país.

Por fim, reforçamos que o nosso intuito não foi o de colocar a obra de Anna Rosa Termacsics dos Santos enquanto clássico, uma vez que isso se torna inviável devido ao seu grande desconhecimento hoje, mas sim questionar por que ela não poderia ter virado um clássico literário? Nosso trabalho buscou caminhar para formular uma crítica contundente ao cânone literário, como uma tentativa de inserção das mulheres no mesmo, uma vez que, independente de contextos, diversas vinham escrevendo e pondo suas obras para serem lidas.

Referências Bibliográficas:

ARAÚJO, Maria da Conceição P. *Tramas femininas na imprensa do século XIX: Tessituras de Ignêz Sabino e Délia*. Tese (Doutorado em Letras), Porto Alegre: Pontífica Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2008.

ASSIS, Joaquim Maria Machado de. *Helena*. Rio de Janeiro, São Paulo, Porto Alegre: W. M. Jackson Inc Editores, 1959.

_____. *Iaiá Garcia*. Rio de Janeiro, São Paulo, Porto Alegre: W. M. Jackson Inc. Editores, 1959.

A Marmota na Corte. Rio de Janeiro: 1849.

CALVINO, I. Por que ler os clássicos. In: Por que ler os clássicos. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

CHARTIER, Roger. O mundo como Representação. *Revista Estudos Avançados*, v.11, n.05, 1991, p.173-191. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40141991000100010&lng=pt&tlng=pt Acesso em: 28 setembro, 2017.

DAVIS, Ângela. *Mulheres, Raça e Classe*. São Paulo: Boitempo, 2016.

GOUGES, Olympe. *Declaração dos Direitos da Mulher e Cidadã*, 1791.

DUARTE, Constância Lima. *Nísia Floresta, vida e obra*. Natal: UFRN, 1995.

FLORESTA, Nísia. *Direito das Mulheres e injustiças dos homens*. São Paulo: Editora Cortez, 1989.

_____. *Opúsculo Humanitário*. São Paulo: Cortez Editora, 1989.

JORNAL DO COMMÉRCIO, Rio de Janeiro, 1857.

MUZART, ZahidéLupinacci. *Escritoras Brasileiras do século XIX: antologia*. Florianópolis: Mulheres; Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2000.

RAGO, Margareth. As mulheres na historiografia brasileira. In: Silva, Zélia Lopes (orgs.). *Cultura Histórica em debate*. São Paulo: UNESP, 1995. Disponível em: http://historiacultural.mpbnet.com.br/artigos.genero/margareth/RAGO_Margareth-as_mulheres_na_historiografia_brasileira.pdf Acesso em: 13 agosto, 2017.

_____. Epistemologia feminista, gênero e história. In: Pedro, Joana; Grossi, Mirian (orgs.). *Masculino, feminino, Plural*. Florianópolis: Editora Mulheres, 1998. Disponível em: http://projcnpq.mpbnet.com.br/textos/epistemologia_feminista.pdf Acesso em: 19 novembro, 2017.

REIS, Maria Firmina dos. *Úrsula*. Rio de Janeiro: Presença, 1988.

ROUSSEAU. Jean Jacques. *O contrato social*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

SANTOS, Anna Rosa Termacsics. *Tratado Sobre a Emancipação Política da Mulher e Direito de Votar*. Rio de Janeiro: Typografia Paula Brito, 1868.

STOWE, Harriet B. *A Cabana do Pai Tomás*. São Paulo: Clube do Livro, 1969.

WOLLSTONECRAFT, Mary. *Reivindicação dos Direitos da Mulher*. São Paulo: Boitempo, 2016.

Notas:

²Alguns dicionários, sobre homens e mulheres, que se destacaram no contexto oitocentista, foram publicados e são hoje fontes importantes para compreensão do mundo literário daquele período, destacando sujeitos que conseguiram se destacar e permanecerem na lembrança histórica.

³ Conceito utilizado por Reinhart Koselleck.

⁴ O exemplo mais clássico é da francesa George Sand.

⁵Ângela Davis, em sua obra "*Mulheres, Raça e Classe*", nos fala sobre as mulheres escritoras americanas do contexto oitocentista, demonstrando-nos que muitos de seus escritos contribuíram para fazer com que a educação feminina fosse levada à frente, uma vez que necessitava de dinheiro para se manterem, devido ao pouco ou inexistente apoio do Estado. Harriete B. Stowe é um exemplo que pode ser elencado. Mais informações, ver em: DAVIS, Ângela. *Mulheres, Raça e Classe*. São Paulo: Boitempo, 2016.

⁶ Obra adquirida por uma importadora de livros americanos. Segundo informações da instituição britânica, passadas a nós via trocas de e-mails, nada sabe-se sobre a autoria do impresso adquirido em 1869.

⁷ A obra veio a ser digitalizada pela USP posterior ao nosso pedido de envio da mesma digitalizada para desenvolvermos uma pesquisa histórica.

⁸ Disponível em: <https://blog.bbm.usp.br/2015/tratado-sobre-a-emancipacao-da-mulher-uma-feminista-no-brasil-de-1868-2/> Acesso em 15 agosto 2015.

⁹ Seus anúncios foram oferecidos anualmente nas páginas do Almanak Laemmert (Disponível em: <http://www-apps.crl.edu/brazil/almanak>), bem como nos anúncios dos jornais diários que circularam na corte carioca durante todo o século XIX.

¹⁰ A mudança de sua família para o Brasil em 1828 foi anunciada na imprensa paulista. Seu pai foi um comerciante de vinhos que se instala inicialmente em Tatuapé, o mesmo é descrito como um homem distinto,

com formação ilustrada e literária, além de grande conhecedor de idiomas, o que segundo a imprensa, o diferenciava dos estrangeiros “imorais” e “vadios” que no Brasil se instalavam.

¹¹A *Marmota na Corte*. Rio de Janeiro. N.29, 14 dezembro de 1849.

O FEMININO E A MÚSICA CATÓLICA: ENTRE PRÁTICAS E REPRESENTAÇÕES

THE FEMININE AND THE CATHOLIC MUSIC: BETWEEN PRACTICES AND REPRESENTATIONS

Fernando Lacerda Simões DUARTE*

Resumo: Efeminado e feminino foram expressões recorrentes em documentos e escritos teológicos que procuraram disciplinar as práticas musicais na Igreja Católica Romana, caracterizando a degeneração do caráter por meio da música. Busca-se compreender neste trabalho as raízes desta representação, bem como a presença ou ausência feminina nas práticas musicais no Brasil. Os dados obtidos em pesquisa bibliográfica e documental foram analisados a partir dos referenciais de memória e identidade em Joël Candau, bem como de práticas e representações, em Roger Chartier. Os resultados apontam para tentativas de silenciamento do feminino na música religiosa literal e simbolicamente. Por outro lado, a presença de mulheres nas práticas musicais no Brasil foi recorrente, conforme revelam documentos musicais recolhidos a diversos acervos.

Palavras-chave: Música religiosa – Igreja Católica Romana. Música e gênero. Patrística. Música teatral. Música efeminada.

Abstract: Effeminate and feminine were recurrent expressions in documents and theological writings that sought to discipline musical practices in the Roman Catholic Church, characterizing the degeneration of the character through music. This paper seeks to understand the fundamental of this representation, as well as the female presence or absence in Brazilian musical practices. Data obtained in bibliographical and documentary research were analyzed from the references of memory and identity in Joël Candau, as well as of practices and representations, by Roger Chartier. The results point to attempts to silence the feminine in religious music literally and symbolically. However, the presence of women in Brazilian musical practices was recurrent, according to musical documents collected from various collections.

Keywords: Religious Music; Roman Catholic Church; Music and gender; Patristic; Theatrical music; Effeminate music.

Introdução

Desde os primórdios do Cristianismo, a música ritual foi objeto de tentativas de controle por parte dos clérigos e especialistas, mas também de negociações, no plano das práticas musicais. No catolicismo romano, tais tentativas de controle são perceptíveis desde os

* Doutor em Música (Musicologia Histórica) – Programa de Pós-graduação em Música - Instituto de Artes - UNESP - Universidade Estadual Paulista, “Júlio de Mesquita Filho”, campus de São Paulo. São Paulo, SP - Brasil. Bolsista CAPES/PNPD. Estagiário de pós-doutorado – PPG-Artes/UFGA. E-mail: lacerda.lacerda@yahoo.com.br.

escritos teológicos de Clemente de Alexandria (c.150-215) até recentes documentos sobre a música e a liturgia, nos pontificados de João Paulo II e Bento XVI. No século XX, entretanto, a busca por um controle mais estrito do repertório praticado nas solenidades católicas se deu por meio do *motu proprio* “*Tra le Sollecitudini*”, promulgado por Pio X em 1903. Neste documento, que se propunha a ser um “código jurídico de música sacra”, a presença feminina nos coros eclesiásticos foi vedada. Assim, as partes agudas que lhes competiam na música polifônica deveriam ser executadas por meninos, os *pueri cantores*.

O documento de Pio X é fruto do reconhecimento das ações empreendidas pelas academias de Santa Cecília ou do movimento conhecido como Cecilianismo. Estas instituições foram integradas por acadêmicos e especialistas em música sacra que compartilhavam a representação de que a música religiosa tornara-se decadente na segunda metade do século XIX por influência da ópera (DUARTE, 2016). A primeira a receber aprovação eclesiástica foi a Academia de Santa Cecília da Alemanha. Posteriormente, institutos coetâneos – dedicados a Santa Cecília e a São Gregório Magno – se multiplicaram em diversos países. No documento de aprovação da academia alemã, Pio IX reiterou uma representação que foi recorrente nos instrumentos de controle da música religiosa, a de que as características “femininas” da música praticada nos teatros não seriam adequadas ao culto cristão:

Sobre a edificação dos fiéis pela música sacra, exprime-se Pio IX, no Breve com que concede aprovação eclesiástica à associação geral de Santa Cecília na Alemanha, do modo seguinte: “Poderosamente são comovidos os corações e excitados à devoção pelos cânticos sacros que acompanham o solene culto divino da Igreja, contanto que estes sejam compostos em tal espírito e executados com tal cuidado que correspondam à majestade do rito.” Estes cânticos “à medida que se conservam longe do modo mundano e efeminado de cantar nos teatros afastam os corações do prazer pelas coisas terrestres e os enchem de entusiasmo para prestarem atenção e meditarem sobre os bens celestes” (RÖWER, 1907, p.30)ⁱ.

Na tradução do Breve “*Multum ad commovendos animos*”, de 16 de dezembro de 1870, para a língua inglesa, Hayburn (1979, p. 128) substituiu os termos mundano e efeminado por profano e sensual. Apesar da curiosidade que suscita o uso do adjetivo efeminado, o teríamos ignorado, se não reaparecesse décadas mais tarde no artigo *Código litúrgico-artístico do organista*, publicado no periódico católico *Música sacra*:

Na expressão do órgão, nada haja de efeminado. Deve ser ela executada por planos e por linhas. Refletida e razoável, ela deve ser praticada em uma diagonal: do piano ao forte e do forte ao piano. A menor quebra violenta dos sons constitui uma falta contra sua natureza, atrevendo-se a comparar a uma orquestra (sensual e excitante) sua sonoridade serena e majestosa (CÓDIGO LITÚRGICO-ARTÍSTICO DO ORGANISTA, 1945, p.193).

Do mesmo modo que no texto de Basílio Röwer, o autor fez uso do termo efeminado sem apresentar maiores explicações, o que nos levou a supor que se trataria de um termo corrente, dispensando maiores aprofundamentos neste período. Dorotéa Kerr se referiu a um *regulamento*ⁱⁱ sobre música sacra em que o termo também teria sido utilizado:

O Regulamento sobre música sacra... de 1915 estabelece como deveria ser a música composta para órgão: em estilo “grave, ligado e religioso” enquanto o som do órgão deveria ser “tranquilo, sempre igual e majestoso”. Havia proibição quanto à execução de “musicas teatrais, sonatas profanas, com romanzas, noturnos, e nem antepor ao canto extensos prelúdios ou interrompê-lo com peças de interlúdios”. Estes nunca deveriam ser “demasiado extensos”. Detalhava-se um pouco mais o tipo de música desejado: “não se exige que seja exclusivamente diatônica, pode-se admitir o cromatismo, se ele não for excessivo, nem efeminado”. Boa parte dos compositores de música para órgão seguiam essas determinações (KERR, 1999, p.8).

Ao se referir à maneira de tocar o órgão nos templos, a expressão efeminado não haveria de estar limitada simplesmente à música praticada em teatros, aos intérpretes – os *castrati* – ou ao estilo de interpretação, evidenciado no uso de registros agudos e exploração das representações dos sentimentos pelos cantores de ópera, conforme supúnhamos inicialmente (DUARTE, 2012). Passamos então a considerar que:

Pio XI parece ter rememorado a noção grega de “feminização dos cidadãos”, que se operaria graças à sua exposição às artes dramáticas. A noção foi desenvolvida por Platão em *A República*, e se associava também à música (teoria dos *ethoi*): um “fanático musical” se tornaria um “guerreiro delicado” ou um “lanceiro efeminado” (*A República*, III, 41b apud DUGAN, STRONG, 2001, p.358). No século XVIII, Jean-Jacques Rousseau reafirmou o discurso platônico e, graças à necessidade do banimento da influência da ópera sobre a música litúrgica e afirmação de um gênero musical identitário

católico, também Pio IX se valeu dele, em finais do XIX (DUARTE, 2016, p.226-227).

Diante do recorrente uso do adjetivo efeminado para designar degeneração e a decadência da música religiosa, delineou-se como objetivo inicial deste trabalho buscar descobrir as origens desta caracterização. Assim, deu origem a esta investigação o seguinte problema: sobre quais bases filosóficas, religiosas ou tradições se assentam o uso da representação do feminino como degeneração moral e a representação do teatro e da música – sobretudo o repertório operístico – enquanto fatores capazes de desencadear tal corrupção? Questionou-se ainda o quanto haveria de literal ou de simbólico na aversão ao feminino na disciplina da música ritual católica anteriormente ao Concílio Vaticano II (1962-1965), e se ainda hoje é possível perceber ecos da representação do feminino enquanto desvalor na música litúrgica. Para responder a tais questões recorreu-se à pesquisa bibliográfica e documental, enfocando, sobretudo, os documentos produzidos por teólogos e pela hierarquia católica.

Os dados obtidos foram analisados tendo em vista as relações entre memória coletiva e a constituição de identidades coletivas ou autocompreensões institucionais da Igreja Católica. Acerca da memória coletiva, Candau (2011) afirmou que os processos que envolvem a memória têm, por um lado, um passado a ser resgatado e, por outro, uma necessidade identitária coletiva presente a ser satisfeita. Neste sentido, os resgates do passado não são totalmente objetivos, mas partem dos sujeitos envolvidos neste resgate, e se destinam às suas necessidades identitárias enquanto grupos. Conforme se verá no primeiro item, o discurso de condenação à música e ao teatro de Clemente de Alexandria foi retomado diversas vezes ao longo da história, contudo, os teatros e os costumes de sua época não eram mais os mesmos daqueles testemunhados pelos autores que o resgataram. Assim, o resgate do passado não busca restaurá-lo literalmente, mas o enquadramento do passado resgatado ocorre em razão das ideias que se quer legitimar no presente. O adjetivo efeminado é recorrente ao longo da história, no sentido de caracterizar a corrupção da virtude associada ao masculino, quando de sua aproximação do feminino ou sua transformação neste.

Há de se destacar que este trabalho não se refere ao teatro estritamente como o repertório de obras cênicas – dramas, comédias e demais “peças teatrais” –, mas como o

espaço de entretenimento no qual se praticou determinados repertórios musicais ao longo da história. No caso das questões levantadas pelos opositores da “música teatral” dos séculos XVIII a XX, a ópera tem particular destaque, sendo tomada muitas vezes até mesmo como um sinônimo de teatro ou do adjetivo teatral.

Recorre-se ainda à noção de representação em Roger Chartier (2002), que torna possível ver uma coisa ausente, “o que supõe uma distinção radical entre aquilo que representa e aquilo que é representado” ou estabelece uma relação simbólica entre um signo visível e o referente por ele significado, o que não quer dizer que esta relação “seja necessariamente estável e unívoca” (CHARTIER, 2002, p.20). Neste sentido, os usos e apropriações do feminino de maneira literal – o gênero dos sujeitos envolvidos no culto católico – ou simbólica – referindo-se a características musicais no plano da estruturação das composições – se transformou ao longo da história.

Na primeira parte deste trabalho, analisa-se a representação do feminino enquanto desvalor no plano simbólico, ou seja, o uso deste termo com o significado de degeneração dos costumes dos cristãos por meio do ambiente teatral e da música nele praticada. Num segundo momento, passa-se ao tratamento dispensado pela Igreja Católica à participação feminina nos ritos católicos por meio da música nos discursos oficiais. Finalmente, busca-se compreender se tal participação ocorreu no Brasil, independentemente do que pressupunham os discursos oficiais, sobretudo por meio de pesquisa bibliográfica e de documentos musicográficos recolhidos a diversos acervos brasileiros.

O feminino, o teatro e a moral cristã

A oposição entre os ambientes do Teatro e da Igreja remonta aos primeiros esforços de sistematização do cristianismo pelo apóstolo Paulo de Tarso (c.5-67). Em Éfeso, artesãos locais teriam provocado um motim que levou à captura de seus companheiros macedônios Caio e Aristarco, levando-os ao teatro. Nesta ocasião, descreve o livro de Atos dos Apóstolos que “Paulo queria apresentar-se ao povo, mas os discípulos não o deixaram. Até alguns dos asiarcas, que eram seus amigos, enviaram-lhe recado, pedindo que não se aventurasse a ir ao teatro” (ATOS, cap. 19, v. 30-32).

Os filósofos e teólogos dos primeiros séculos do cristianismo condenavam o teatro enquanto costume e forma de entretenimento, tal como se observa nas homilias de São João Crisóstomo (347-407), bispo de Constantinopla. Segundo Theodoros Zisis ([2004]), o tempo dedicado ao entretenimento constituiria, por um lado, um prejuízo moral, por não ter sido dedicado à obtenção da salvação e por outro, uma incompatibilidade com a tristeza, o sofrimento e a Cruz, “características essenciais da vida cristã”, que eram postos de lado nas ocasiões de divertimento. Ademais, prossegue o autor, que os costumes dos atores – muitos deles, considerados “efeminados” – e atrizes – consideradas prostitutas ou adúlteras – à época eram totalmente avessos à moral cristã, e buscavam “relaxar os soldados de Cristo e tornar mais fracas as forças de seu ânimo”. Neste sentido, no teatro “todas as coisas, falas obscenas, trajes, canções pornográficas, movimentos, melodias de instrumentos musicais, constituem um incitamento para a indecência e a lascívia”, afastando os cristãos das virtudes que deveriam praticar (ZISIS, [2004]).

Marco Minúcio Félix, um dos primeiros apologistas latinos do Cristianismo, também se referia, em aproximadamente 200 d.C., ao fato de que nos teatros eram narrados ou representados adultérios e em outras vezes “um comediante afeminado incita ao amor enquanto o representa” (HISTÓRIA DA IGREJA DICIONÁRIO, [20--]). Mesmo diante do quadro que Crisóstomo e Félix consideravam de degeneração dos costumes, a diversão profana parecia oferecer maior estímulo a alguns cristãos, sobretudo os mais jovens, do que suas igrejas, pois, além de frequentarem os teatros, continuavam a repetir as canções após a saída destes ambientes e até mesmo incorporavam influência dos teatros em seus modos de se vestir (ZISIS, [2004]).

Para os teólogos da Antiguidade cristã, os teatros eram os locais onde os cristãos poderiam sucumbir à tentação da lascívia e da embriaguez, tornando-se impuros ou *efeminados*. Não por acaso ficou decidido no Concílio de Elvira, em 302, que atores somente poderiam ser batizados se abandonassem suas atividades no teatro. No Sínodo de Arles, de 314, os *theatrici* e os *agitatores* (atores e cavaleiros em arenas) foram declarados excomungados, e o Concílio *in Trullo*, de 692, condenou totalmente as apresentações teatrais, tratando-as como objeto de degradação contra os clérigos, e excomungando os fiéis que participassem das performances nos palcos (THE THEATER, [20--]).

Quanto à associação simbólica entre música e gênero, a mais antiga referência que encontramos dentro do Cristianismo, se encontra na obra *Paidagogos*, de São Clemente de Alexandria (c.150-215):

É absolutamente necessário eliminar toda visão ou audição daquilo que não seja nobre, numa palavra, tudo o que produza a sensação vergonha de desordem, a qual seja, realmente, motivo de insensibilidade. Assim mesmo, devemos nos resguardar dos prazeres que provoquem desejos e efeminem a vista e o ouvido. Corrompem os costumes as drogas enganosas das melodias brandas e ritmos feiticeiros da música de Caria, incitando à paixão com um gênero de música licenciosa e impura [...] Mas afastemos de nós as canções eróticas e procuremos que os nossos cantos sejam hinos a Deus. Dizem as Escrituras: «Que louvem seus nomes nos coros, que o celebrem com címbalos e harpa!» Mas, qual será este coro que celebra a Deus, o próprio Espírito Santo revelará: «O louvor de Deus está na assembleia dos Santos; oxalá se regozijem eles em seu Rei!» E insiste: «porque o Senhor se compraz do seu povo». Devemos tão somente escolher as melodias simples, afastando para o mais longe possível de nossa mente as que são realmente suaves, as quais por meio de funestos artifícios em sua modulação fomentam um modo de vida incita à efeminação [em latim, *effoeminatam mollitiem*]ⁱⁱⁱ e à bufonice. Por outro lado, as melodias graves e moderadas se opõem à arrogância da embriaguez. Dejemos, pois, as harmonias cromáticas para os excessos lascivos dos embriagados pelo vinho, e para a música coroada de flores e de prostituição (CLEMENTE DE ALEJANDRIA, 1998, p.181-186, tradução nossa)^{iv}.

O discurso de São Clemente ecoou por séculos, sendo resgatado e ressignificado por diversos autores. Na segunda metade do século XVIII, os dizeres de Clemente foram citados no décimo primeiro volume da obra de Teologia moral *Veritas Demonstrata seu Veterum Patrum Theologia Universa* (VERITAS DEMONSTRATA, 1791, p.71-71) e em *Sanctorum Patrum Opera Polemica de Veritate Religionis Christianae contra Gentiles, et Judaeos* (SANCTORUM PATRUM, 1778, p.406-407). Já no século XIX, o foram em *De Re Paroeciali ad Etruscum Praesulem: Prolusiones*, no século XIX (DE RE PAROECIALI, 1843, p. 327-328), e no manual de canto dos padres da Congregação da Missão, *Istituzioni di Canto Fermo* (1844, p.16). Este último documento chega a sugerir um paradoxo, uma vez que esta congregação se valeu reiteradamente de melodias executadas em teatros, inclusive as operísticas, em suas atividades missionárias (SCHUBERT, 1980, p. 21).

Além de Clemente de Alexandria, outros Pais da Igreja teriam agido no sentido de coibir os excessos pagãos e de instaurar as “retas tradições”.^v Fiorenzo Romita (1947) mencionou a exortação de Santo Ambrósio (337-397), que se referiu à música teatral como *cantos de morte*,^{vi} bem como São Basílio de Cesareia (330-370), o qual, recorrendo a Pitágoras (570-495 a.C.) e aos efeitos que os modos musicais poderiam produzir sobre a personalidade, prescrevia que os cristãos deveriam procurar a santidade própria dos salmos de Davi.^{vii} São Jerônimo (c.347-420) condenou o modo de cantar nos teatros – “à maneira de tragédias”.^{viii} Os discursos destes teólogos têm em comum as menções aos ensinamentos de Paulo, o apóstolo, bem como o fato de considerarem que a presença feminina nos teatros era um fator particularmente influente na degeneração dos costumes dos cristãos.

É perceptível uma retomada dos referenciais helênicos dos efeitos que a música poderia exercer na personalidade dos cidadãos, a doutrina do *éthos*. Do mesmo modo que o discurso de São Clemente, esta doutrina se perpetuou por séculos no Cristianismo, chegando à apologia feita por Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) ao canto gregoriano:

É preciso, diz Rousseau, não digo, não ter nenhuma piedade, mas nenhum gosto, para preferir nas igrejas a música [moderna] ao cantochão. Há no cantochão muitas belezas, para ser preferível a estas músicas efeminadas, teatrais, insípidas [sensasaborosas] e chatas, que se faz substituir a ele em algumas igrejas sem gosto, sem respeito para com o lugar que se ousa assim profanar (CORTES, 1884, p.25).

Dugan e Strong (2001, p.339, tradução nossa) afirmaram que “Rousseau se esforçou para enfatizar a fraqueza e incontinência que resulta da exposição ao drama; e, de fato, parece estar muito mais preocupado com aquilo que Platão que percebeu como uma *feminização* dos cidadãos”. O *éthos* era o princípio moral que deveria inspirar o modo de vida de uma cidade. Para Platão:

cada tipo de *éthos* pode ser visto como o resultado de determinadas disposições psíquicas, as quais se encontram relacionadas à esfera das paixões e dos desejos. Tem-se, assim, a identificação de uma conexão interna entre *politeía*, *éthos* e *psykhé*, o que permite a Platão pensar o funcionamento da cidade a partir daquilo que se passa nos recessos profundos da alma e vice-versa, o funcionamento da alma a partir daquilo

que se passa na cidade, desembocando na articulação de uma verdadeira psicologia política (OLIVEIRA, 2014, p.38).

As características femininas de suavidade poderiam representar um afastamento do princípio moral que deveria situar-se na esfera da administração pública. Para os gregos, o autocontrole era uma das virtudes mais importantes do homem “cívico”. O homem adulto não deveria, portanto, se submeter aos desejos por comida, sexo ou embriaguez. Se sucumbisse a eles, seria considerado não apenas imaturo, mas, neste sentido, efeminado: “Em *Contra Timaco*, Ésquines descreve o dissipado Timarco como ‘um homem em corpo masculino, que se comprometia com as transgressões femininas’”. Assim, “a feminilidade grega emerge como a negação do masculino cívico e heróico, sendo as mulheres consideradas desprovidas da coragem heróica e da moderação cívica” (KOCHIN, 2002, p.20-21). Segundo Kochin, Platão questionou estas noções correntes de virtude masculina e, conseqüentemente, de degeneração feminina. A via adotada foi a da virtude humana, dividindo as virtudes em coragem masculina e a excelência feminina da moderação. Percebe-se, deste modo, que a associação entre a degeneração inerente aos teatros e os gêneros feminino e masculino nos discursos cristãos dos primeiros séculos se aproximavam mais da noção corrente de feminino enquanto imoderado e submisso às paixões (vícios) do que aquela que Kochin analisara em Platão.

A relação entre a música e a formação do caráter também perpassou a obra de Severino Boécio (c.480-525), um dos teólogos fundadores da Escolástica, que associou, igualmente, o feminino ao afastamento das virtudes:

A música não era uma arte, mas uma ciência; não deveria ser praticada, mas especulada. Uma vez que a música poderia levar as pessoas à virtude ou ao vício, Boécio exortou os estudantes a estudarem uma música que fosse “temperada, simples e masculina, ao invés daquela efeminada, violenta ou inconstante” (Boécio, i) (WHITFIELD, 2010, p. 15, tradução nossa).

O desvalor associado ao feminino chegou ao Renascimento, em obras como a do padre italiano Marsílio Ficino (1433-1499). Em sua leitura da obra de Platão, os adjetivos efeminado e infantilizado seriam um desvalor do homem, reinterpretando a condenação que

Platão associou às mulheres, crianças e animais (bestas): o homem que decaiu do convívio com Deus viveria uma vida efeminada ou bestial (ALLEN, 2002, p.898). Em outras palavras, esta humanidade decaída se encontraria em contrariedade àquilo que seria considerado o modo “natural” de se viver. Segundo Swearingen (1992, p.110), a tradição filosófica nomeada de platonismo ou idealismo – à qual Ficino claramente se filia – foi responsável por silenciar e denegrir a voz da mulher na tradição filosófica ocidental.

No plano dos atos oficiais da hierarquia católica, os concílios de Augsburgo (1567), na Alemanha, e Cambrai (1565), na França procuraram limitar os abusos cometidos pelos organistas, cuja música efeminava pela suavidade, ao invés de nutrir as almas piedosas (ROMITA, 1947, p.20). Também Giovanni Battista Doni (1593-1647) criticava a falta de disciplina para que se limitassem os cantos efeminados e suaves que se espalhavam em todas as igrejas no século XVII, em *De Praestantia Musicae veteris* (ENCICLICA ANNUS QUI HUNC, 1749). Neste mesmo período, o padre italiano Ludovico Antonio Muratori (1672-1750) desabafava, em sua velhice, sobre o que presenciara em sua vida de sacerdote: a profusão de músicas de “suavidade efeminada”, sobretudo no “augustíssimo sacrifício da Missa”, que, sendo de conhecimento dos filósofos pagãos e de parte do povo, deveriam ser eliminadas por corromperem as almas e os costumes.

No século XVIII, quando a união entre o canto eclesiástico e a sinfonia já havia se perpetuado nos templos, o Concílio Provincial de Tarragona, na Espanha (1738) denunciava os costumes profanos dos músicos e as melodias cheias de lascívia feminina que concorriam com os louvores divinos nos templos católicos (ROMITA, 1947, p. 20). Mesmo na Encíclica “*Annus qui*” de Bento XIV, que gerou considerável abertura ao estilo musical do período – o *estilo moderno*, mais próximo da música secular –, havia certa preocupação com o afastamento da música teatral. Como uma das justificativas para a redação desta Encíclica, o pontífice citara as objeções de Giovanni Battista Doni. Já as palavras do padre Ludovico Muratori foram resgatadas na obra *Ristabilimento del canto e della musica ecclesiastica* do também padre, maestro e compositor romano Pietro Alfieri (1843, p.21-22), que se alinhava aos ideais do Cecilianismo. Igualmente promotores da Restauração musical católica, no século XIX, Inama e Less se valeram da associação simbólica entre o feminino e a decadência da música religiosa:^{ix}

As harmonias moles e sem energia junto com o gesto e à voz afetada incitam a levar uma vida efeminada e ociosa; as modulações sérias e temperadas dissuadem, por sua vez, da embriaguez e da arrogância. Os gentios, eles mesmos condenavam aquela maneira de canto que sabiam de suavidade e de fraqueza voluptuosa pelo grave dano que suscitavam ao ânimo e ao costume. Por isto, Ferécates representava a música por meio de uma mulher marcada por muitas feridas, querendo significar que um cromatismo excessivo a havia corrompido; por isto Aristófanes tinha pena dela, quase reduzida a cinzas pelos excessivos artifícios. Platão afirmava não ser possível mudar as leis musicais sem alterar para pior as leis públicas, e Cícero, repetindo a mesma coisa, afirmava ser grande a força do canto para o bem e para o mal. É o que experimentamos diariamente com as modulações profanas, cheias de incentivos na forma intrínseca e na forma exterior, favorecem o aprisionamento da concupiscência e destroem todo o sentimento de piedade cristã. Onde a libido é mais excitada senão no canto das poesias torpes e no movimento da dança musicada? Onde atinge os espectadores das óperas, onde muitas vezes a morbidez da música corresponde à lubricidade do assunto e onde o divino é introduzido somente para o escárnio? Mas os bons cantos, ao contrário, estimulam com suavidade o espírito a desejarem as coisas boas expressas no texto, acalmando os afetos mundanos e sensuais, retirando os maus pensamentos e as sugestões do inimigo invisível, iluminando a mente para a recepção dos dons celestes, tornando generosas, fortes e constantes as pias almas na adversidade e curando salutarmente as tristezas e as preocupações que acontecem na vida (INAMA; LESS, 1892, p.21-22, tradução nossa).

O que se percebe, portanto, é uma reiterada apropriação da teoria do *éthos*, na qual a virtude somente seria alcançada com a reaproximação dos referenciais musicais identitários do catolicismo: o cantochão e a polifonia renascentista, associada ao Concílio de Trento (DUARTE, 2016). Em outras palavras, o movimento da Restauração musical católica pretendia uma nova “masculinização” da música, expurgando dos templos tudo o que havia de “feminino”, “lascivo e impuro”, que provinha do ambiente dos teatros. Alguns autores do século XX chegaram a apontar que a qualificação da música como lasciva, impura, ou capaz de efeminar não se daria em razão de aspectos objetivos, ou seja, não estaria na melodia ou na harmonia, mas teria variações em cada época:

[...] mas ninguém vai argumentar que elementos objetivos – constituídos de fatores melódicos, contrapontístico-harmônicos ou rítmicos específicos, que poderiam aparecer nos tempos do Concílio de Trento como contendo em si algo de lascivo e impuro a ser banido pelas Igrejas, poderia constituir, no estado atual de evolução do gosto e da técnica musical, matéria afetada pela proibição do cânone 1264 [Código de Direito Canônico de 1917]. Basta citar

o uso do cromatismo, considerado por tantos séculos como prejudicial à boa moral, bem como excitante e efeminado, e que hoje é livremente admitido em todas as composições (ROMITA, 1947, p.166, tradução nossa).

Em suma, mesmo diante de profundas transformações nas autocompreensões da Igreja e nas características dos teatros ao longo da história, o simbolismo associado ao feminino como causa da degeneração de costumes permaneceu. Tornam-se perceptíveis, portanto, nos discursos oficiais da Igreja, retomadas e adaptações intencionais de memórias paleocristãs e até mesmo pré-cristãs, sempre no sentido de afirmar identidades coletivas ou autocompreensões da Igreja – identidades compartilhadas num plano institucional. O resgate de memórias para a legitimação de identidades coletivas é recorrente em todas as sociedades, conforme se percebe na obra de Joël Candau (2011) e também ocorreu no catolicismo, inclusive para o controle das práticas musicais, seja por meio do resgate de modelos musicais muito antigos, como o cantochão e a polifonia do século XVI em inícios do século XX (DUARTE, 2016), seja por meio da releitura dos efeitos da música sobre a personalidade dos fiéis.

A participação musical feminina nos ritos católicos

A desconfiança dos teólogos dos primeiros séculos do Cristianismo em relação ao gênero feminino excedia os limites do simbólico. A aceitação do canto feminino de nos ritos religiosos dividia opiniões entre os Pais da Igreja. Santo Isidoro de Pelúcio (370-450) o aceitava, ao passo que no compilado doutrinário da Patrística *Didascalia CCCXVIII Patrum* há uma interpretação bastante literal dos ensinamentos de Paulo, concluindo que as mulheres deveriam se calar nas igrejas. Neste mesmo sentido se posicionaram São Cirilo, bispo de Jerusalém (c.313-386) e Santo Ambrósio (ROMITA, 1947, p.20). Já o Concílio de Auxerre (França, 578 d.C.) proibia os coros de leigos nos quais as mulheres participassem. Acerca deste Concílio, observou Teófilo Braga:

Leroux de Lincy diz que as poesias amorosas eram chamadas pelos gaulezes *Vallemachia*: “Elas eram muito livres, e talvez se possa contar entre o número destas composições que as cantavam as raparigas [mulheres jovens]

nas igrejas, e que foram expressamente proibidas pelo Concílio de Auxerre de 578” (BRAGA, 1871, p.8).

Já o Concílio de Roma, de 853 condenou a presença feminina em festas religiosas, nas quais cantavam e dançavam, semelhantemente aos costumes dos pagãos. Assim, o feminino foi sistematicamente silenciado na música católica.

Hildegard von Bingen parece ter representado uma das raras exceções em que a voz feminina realmente se fez ouvir literal – enquanto compositora, predicante e cantora – e simbolicamente no catolicismo antes do século XX:

Há pouco mais de três décadas somente alguns medievalistas conheciam o nome de Hildegard von Bingen (1098-1179), uma das mulheres mais fascinantes da Idade Média, abadessa e predicante, mística e profetisa, musicista e poetisa, atuante em um círculo de influências significante, e não menos, porta-voz de uma visão holística que abrange todas as áreas em que atuou, incluindo também a saúde e a medicina. Hildegard foi a primeira musicista (independentemente de gênero) a sistematizar sua obra: 77 composições para uso litúrgico com poemas de própria autoria contando com antífonas, hinos, seqüências, responsórios, todas compostas com sua técnica inconfundível: grande extensão de tessitura, melodias melismáticas que fazem uso de unidades melódicas recorrentes e diretas relações entre texto e música, raras ocorrências composicionais nesse período. [...] contrapostas à sua autodenominação como sendo uma *femina indocta* [mulher ignorante], contextualizando sua produção musical em um mundo medieval turbulento devastado pelas guerras e instabilidade marcado pela limitação social e proibições impostas a mulheres (BERG, 2016, p.34).

A proibição à ativa participação das mulheres nos ritos por meio do canto chegou até o século XIX, como se observa no Concílio Provincial de Rouen (ROMITA, 1947, p. 118), na França, em 1850, bem como no decreto *De Truxillo* (n.3.964, de 17 de setembro de 1897), da Sagrada Congregação dos Ritos. Em 1903, o *motu proprio* “*Tra le Sollecitudini*” de Pio X viria a cristalizar o posicionamento da Igreja Católica sobre a participação das mulheres, que se desenvolveu ao longo de séculos de proibições:

Os cantores têm na Igreja um verdadeiro ofício litúrgico e, por isso, as mulheres sendo incapazes de tal ofício, não podem ser admitidas a fazer parte do coro ou da capela musical. Querendo-se, pois, ter vozes agudas de

sopranos e contraltos, empreguem-se os meninos, segundo o uso antiquíssimo da Igreja (SOBRE MÚSICA SACRA, 1903, §13).

De acordo com o *motu proprio*, a única exceção à participação feminina por meio do canto em funções litúrgicas solenes competia às religiosas – freiras e monjas –, que possuiriam, segundo Romita (1947, p.224), “personalidade litúrgica” para tal, em razão de seus votos. Os decretos *Angelopolitana* (n. 4.210, de 7 jan. 1908) e *Neo Eboracen* (n.4.231, de 18 dez. 1908) da Sagrada Congregação dos Ritos reafirmaram tal proibição. *Angelopolitana* revelava, contudo, certa abertura, uma vez que a presença de mulheres e meninas no canto eclesiástico foi autorizada, desde que estas se conservassem totalmente separadas dos homens. A admissão aos coros mistos com separação total dos gêneros se manteve na Encíclica “*Musicae Sacrae Disciplina*” de Pio XII, de 1955. A questão somente se resolveria de maneira definitiva, na Instrução “*Musicam Sacram*”, da Sagrada Congregação dos Ritos, de 1967. Nem mesmo a Constituição Apostólica “*Sacrosanctum Concilium*” – considerada um marco das reformas do Concílio Vaticano II – abordou o assunto (DUARTE, 2012).

Romanização e a Restauração musical no Brasil

Houve, no Brasil, quem buscasse cumprir com rigidez as normas romanas pré-conciliares acerca do silenciamento das mulheres, buscando implantar o antigo costume de os meninos substituírem as partes vocais agudas que seriam destinadas às mulheres:

[...] esta parece ter sido uma marca da restauração musical imposta pelos religiosos ligados à Romanização, não raro como uma forma de corrigirem “abusos” na prática musical. Três casos podem ser destacados como esforços de restauração musical no Brasil ligados aos coros infantis, anteriormente ao *motu proprio* de Pio X ou posteriores a ele. O primeiro ocorreu em Belém-PA, o segundo, no Rio de Janeiro e o terceiro, no Amazonas [...] (DUARTE, 2016, p. 231).

O uso de vozes pueris se tornara, contudo, particularmente dificultoso no Brasil, sobretudo com o processo de laicização do ensino em fins do século XIX. Assim, a participação das mulheres nos coros foi bastante recorrente no país. Desta feita, grande parte

dos compositores e clérigos envolvidos com a produção musical restaurista – ligada às determinações do *motu proprio* de Pio X – no Brasil procurou alternativas no intuito de promover a participação feminina nos coros na primeira metade do século XX. A justificativa encontrada para os coros mistos foi de que sua participação se daria em missas privadas, e não nas funções litúrgicas *stricto sensu*. Assim, compuseram obras sacras para coros mistos Henrique Oswald, Francisco Braga, Barrozo Netto, Villa-Lobos, Furio Franceschini, o padre verbita João Batista Lehmann e os franciscanos Pedro Sinzig e Basílio Röwer, dentre outros (SCHUBERT, 1980).

A ativa participação feminina no culto católico por meio da música se fazia, portanto, uma regra, nas mais diversas dioceses brasileiras: na cidade de Goiás – então capital do estado homônimo –, D. Adelaide Socrates regia o coro da Igreja de Nossa Senhora da Boa Morte; em Vigia – interior do Pará –, senhorita Flavia Nicacio regia um coro na festa em honra da Virgem de Nazaré; em Florianópolis, cadernos de música pertencentes à organista Edesia Aducci nos permitiram constatar sua atuação na Catedral de Nossa Senhora do Desterro por décadas. Uma parte vocal avulsa de II Tenor que integra o acervo da Catedral de Nossa Senhora da Conceição, de Manaus revela o nome da copista Nair Alves Ferreira, em 1937. Igualmente, nome da copista Sebastiana de Godoy Lima aparece em um total de 63 fontes da Coleção de Dom Oscar de Oliveira, de Minas Gerais. Já os nomes de Imaculada, Lourdes, Zezé, Dorinha, Ziza, Terezinha, Zizinha, e Maria do Carmo em partituras revelam a presença feminina na cidade mineira de Viçosa, na década de 1940 (DUARTE, 2016, p.234-237). Um levantamento realizado a partir da obra de Vicente Salles (2016) das mulheres envolvidas nas práticas musicais católicas no Pará revela um resultado bastante vasto, sendo possível citar Flavia Nicacio, Maria Gabriela Pena Soares, Malvina Santos, Maria Joaquina Travassos, os coros femininos Santa Inês e da Pia União das Filhas de Maria, o coro misto Nossa Senhora das Vitórias, bem como a atuação das musicistas e irmãs Philonila (1872-1956) e Theonila Cândida Monteiro de Paiva (1870-1928) à frente de coros na Basílica de Nazaré e na Catedral de Belém, ou acompanhando-os ao órgão. Ainda segundo Salles (2016, p.211), Theonila (Zinha Paiva) teria sido “a primeira mulher a exercer (informalmente) o cargo” de mestre-de-capela da Catedral. Também o nome de Nazaré Sátiro de Melo merece destaque no levantamento de músicos e musicistas do Pará realizado por Salles, uma vez que a musicista “dirigiu conjuntos sacros e banda de música”, além do “Jazz-Orquestra Internacional, no

gênero considerado um dos melhores do baixo Tocantins”, tendo composto ainda “novenas, ladainhas, assim como montava música de pastorinhas” (SALLES, 2016, p. 368). Em nossas pesquisas recentes temos voltado nossa atenção ainda para as musicistas paraenses – ou radicadas no Pará – Madre Julia Cordeiro, Marcelle Guamá e Cândida Acatauassú Nunes (DUARTE, 2017).

Os periódicos *Revista Vozes e Música Sacra* – ambos com ampla circulação nacional – também revelaram a presença feminina, ainda que em quantidade bastante reduzida se comparada à dos compositores homens. Dentre as compositoras estão Amelia Rodrigues, Elvira Barcellos, Margit Sztaray, Celeste Jaguaribe, Oraidia Amaral Camargo, Virginia S. Fiuza, Amélia de Mesquita e Maria da Anunciação Lorena Barbosa – esta última foi certamente a que teve maior quantidade de obras publicadas ou aprovadas e recomendadas nos referidos periódicos.

Assim, diversos processos de negociação com vistas à ativa participação feminina por meio da música religiosa ocorreram localmente no Brasil. Tais negociações somente poderiam ocorrer porque existia no sistema religioso – como existe em todo sistema social – uma margem de tolerância aos comportamentos diversos das normas estabelecidas (DUARTE, 2016). Um retorno mais radical na história, ao século XVIII revela a presença de mulheres em coros sacros, nas narrativas das viagens pastorais de Frei Caetano Brandão, tanto em um coro doméstico, constituído de um colono, sua mulher, três filhas e um filho, em Vigia, quanto de escravas e escravos negros, em Arari, quanto de índias, na vila do Ega, na Capitania do Rio Negro (SALLES, 1980, p. 80-81). Também ao tempo da das primeiras missões religiosas na região, no século XVII, a presença feminina já se fazia notar, sobretudo quando ainda eram crianças:

Um missionário português carmelita, por segurar o trabalho do ensino, sem o receio de se ausentarem os músicos, mandava ensinar e industrializar em lugar dos meninos as meninas; e escolhendo para isto as mais sonoras, serviam, cantavam, e oficiavam os ofícios divinos, como o fazem as freiras nos seus conventos, e na verdade só deste modo se poderia conservar nas missões portuguesas a música, que nos índios é perdida, só isentando-os do serviço dos brancos, e tirando-lhes os remos das mãos, como bem respondeu um missionário português a um governador que sobre este ponto o consultava (DANIEL., 2004, p.96).

Francisco Xavier de Mendonça Furtado, desde Mariuá em 9/1/1755, informava ao Bispo: Os [religiosos] da administração do Carmo estão pelo

Página | 65

História e Cultura, Franca, v. 7, n. 1, p. 50-74, jan-jul. 2018.

que diz respeito à Igreja na forma em que Vossa Excelência os viu, e ainda alguma coisa adiantada. Assistem principalmente as mulheres aos Ofícios Divinos, ajudando às Missas solenes cantadas e entoando diversos Hinos e Antífonas de Nossa Senhora (SANTIN, 2012).

Ainda que não fosse oficialmente aceita e que a historiografia tenha guardado notório silêncio a respeito, é possível supor que a ativa participação das mulheres em ritos católicos por meio do canto tenha sido relativamente constante ao longo dos séculos no Brasil.

Se a participação feminina foi resultado de processos de negociação, o mesmo pode ser dito da manutenção do repertório teatral nas práticas musicais, por vezes de maneira hegemônica, por vezes ao lado de composições restauristas:

Existe, portanto, um processo de reconhecimento ou não da convergência entre as metas musicais institucionais e as práticas locais, que passa necessariamente pelo gosto dos sujeitos envolvidos na prática musical, bem como daqueles que frequentam os ritos religiosos, o papel da crítica musical, em alguns casos, os esforços maiores ou menores do clero para fazer cumprir as metas institucionais, tradições e identidades musicais locais, memórias afetivas ligadas a determinadas obras, dentre outros fatores. Este processo de reconhecimento ou não da convergência não se deu, entretanto, na maior parte dos casos observados, a partir das normas, mas a partir de obras: em muitos casos, sequer parecia haver conhecimento das normas ou dos modelos como tal, mas o contato direto com o repertório corrente no período paralelamente à música que já se encontrava em execução (tradições musicais locais). Por esta razão categorias aparentemente conflitantes nas metas convivem no repertório recolhido aos acervos. Em suma, uma história da música litúrgica que reflita a realidade não deve ser contada somente a partir de normas, grandes categorias estilísticas ou de representações oficiais do passado, mas das fontes, pois estas revelam a convivência pacífica de elementos que poderiam ser presumidos como opostos (DUARTE, 2016, p.401).

Feitas tais considerações acerca das práticas musicais – em oposição às representações oficiais –, resta-nos questionar, então, o papel literal e simbólico do feminino na música a partir do Concílio Vaticano II (1962-1965). Se a presença feminina era perceptível anteriormente ao Concílio, esta se tornou muito mais ampla após sua realização. Muitas são as mulheres que se dedicaram à produção musical pós-conciliar, das quais é possível destacar, pela grande quantidade de obras compostas, as religiosas Maria da Conceição Villac e Míria Terezinha Kolling.

Se os coros mistos sofreram considerável redução com a mudança dos paradigmas estéticos que decorreram das interpretações dos documentos conciliares (DUARTE, 2016), fato é que na maioria das paróquias católicas as mulheres têm intensa participação nos ritos por meio da música, seja na execução de instrumentos musicais, ou por meio do canto.

Ao contrário das convicções pessoais de alguns acadêmicos, acreditamos no valor da etnografia, da autoetnografia e da livre observação da realidade com vistas à constatação de continuidades e rupturas no tecido histórico. Deste modo, tendo tomado parte nos ritos católicos por meio da execução do órgão e da regência de coros por mais de uma década, pudemos perceber em nossa atividade musical que as mulheres sempre constituíram a maioria dentre os envolvidos com a música ritual. Temos observado fenômeno semelhante em diversas igrejas visitadas em nossas pesquisas de campo em busca de documentos musicográficos recolhidos a acervos, em cerca de noventa cidades brasileiras. Há de se notar, entretanto, que se esta participação por meio da música é inegável, a ordenação presbiteral ou diaconal feminina inexistente no catolicismo romano, de modo que o papel das mulheres é sempre o de prestar auxílio em diversos campos, mas nunca o do sacerdócio. Apesar de parte do clero dito progressista – dentre os quais, o monge beneditino brasileiro e bispo de Nova Friburgo-RJ, dom Clemente Isnard (1917-2011) – ter se posicionado a favor da ordenação feminina, esta permanece uma questão fechada até hoje (DELEGAÇÃO QUE DEFENDE ORDENAÇÃO, 2016). Assim, se a mulher passou a participar ativamente do culto católico por meio do canto e da música, ela continua ainda hoje inapta ao sacerdócio. Enquanto isto, diversas denominações protestantes – inclusive de vertente histórica – e parte do judaísmo já aceitam a ordenação de mulheres.

Finalmente, deve ser aqui questionado o atual posicionamento da Igreja acerca da representação da música teatral enquanto efeminada e passível de corrupção dos costumes, resultando, portando, em sua inadequação aos templos. Para responder a esta questão, é necessário relativizar o que representaria o teatro na contemporaneidade. Ao longo dos séculos, mais do que um espaço físico que abrigava espetáculos cênicos, o teatro representava o entretenimento cotidiano. Tal entretenimento foi visto, por vezes, como possibilidade para a distração ou o afastamento do fiel de seus objetivos como cristão. Em outros momentos, entretanto, existiram aberturas aos gêneros teatrais, como foi o caso dos oratórios sacros e a assimilação de elementos do estilo moderno na música religiosa no século XVIII. Hoje, o

teatro poderia ser pensado, portanto, como os meios de comunicação, as festas seculares ou ainda a espetacularização dos ritos religiosos. Neste sentido, é possível afirmar que o catolicismo romano tem revelado considerável diversidade interna, havendo, no Brasil, até mesmo certa hegemonia das práticas musicais associadas à Renovação Carismática Católica, estilisticamente próximas da música *pop* urbana e dos meios de comunicação de massa (DUARTE, 2016; SOUZA, 2005). Do mesmo modo que nos séculos anteriores, tal aproximação tem seus defensores, mas também seus críticos, que acusam este caráter secular ou espetacularizado – teatral – como sendo contrário à oração. Em suma, os críticos da atual abertura se referem à degeneração do que seria a música sacra “autêntica”, em um discurso semelhante ao da Restauração musical católica. Não localizamos, contudo, quaisquer resgates dos discursos que associaram simbolicamente o feminino à degeneração dos modos de vida e da moralidade cristã no presente.

Considerações finais

Conforme foi possível analisar ao longo deste trabalho, o uso das expressões efeminado enquanto via de degeneração por meio da assimilação de aspectos teatrais e o feminino enquanto símbolos de tal degeneração foram recorrentes ao longo da história do cristianismo, conferindo ao feminino ou à feminilidade um desvalor no plano simbólico. O marco inicial do uso desta expressão para se referir às práticas e à música dos teatros que localizamos parece se encontrar, no âmbito do cristianismo, na obra *O Pedagogo*, de Clemente de Alexandria, do século II. O discurso de Clemente parece continuar, entretanto, aquele que se firmara no Novo Testamento, com o apóstolo Paulo de Tarso, tanto no sentido de condenar as características efeminadas – literal ou simbolicamente –, quanto de legar às mulheres tão somente o silêncio durante as cerimônias cristãs. Ademais, o desvalor atribuído ao feminino parece ter sido herdado não somente da cultura helênica, mas também de bases judaicas sobre as quais também se assentava o cristianismo. O estudo destas bases demandaria, entretanto, outra investigação, que excede os limites deste trabalho. Do papel simbólico atribuído ao feminino na cultura grega clássica surgiu, portanto, um claro desvalor, pois remete às características que deveriam ser evitadas na conformação dos afetos dos

cidadãos. Igualmente, na tradição filosófica e teológica cristã que a ela se seguiu houve uma busca – ainda que não tenha sido absolutamente unânime – de silenciamento das mulheres.

Ao longo da história, o uso das noções de feminino e efeminado parece ter sido mais simbólico do que literal – que poderia sugerir eventual associação à homossexualidade dos atores dos primeiros teatros gregos citada em alguns textos. Em representações de degradação ou decadência da música religiosa, a antiga memória da música do entretenimento cotidiano enquanto lasciva, impura e efeminada voltava à tona, sempre a fim de legitimar clamores por reformas. Mais do que uma manutenção literal do discurso de afastamento das formas de entretenimento da Antiguidade, é possível observar a manutenção de antigas memórias ou representações adaptadas a novas realidades. Assim, a condenação à música teatral ou do entretenimento cotidiano como sendo impuros e capazes de incitar afetos femininos permaneceu em textos da Idade Média, do Renascimento, mas também no Iluminismo e até mesmo na Restauração Musical Católica, que ocorreu, sobretudo, na segunda metade do século XIX e primeira metade do XX.

No que diz respeito à participação feminina nas práticas musicais católicas, desde 1955, as mulheres foram autorizadas a integrar os coros sacros, desde que fora do presbitério (balaustrada). Esta situação aparentemente excepcional ao tempo do chamado *Aggiornamento* católico tornou-se regra após o Concílio Vaticano II, na década de 1960. Há de se notar, entretanto, que apesar das proibições oficiais da Igreja Católica à participação feminina ao longo da história – ou da rígida disciplina dispensada a este tema –, foi possível perceber na história da instituição religiosa em solo brasileiro uma reiterada presença das mulheres nas práticas musicais, inclusive enquanto compositoras. Se hoje o canto feminino parece ter se tornado regra no catolicismo, superando, talvez, em número de intérpretes, o masculino, fato é que a Igreja Romana ainda se mostra reticente quanto à ordenação feminina, ainda que para as funções diaconais.

Quanto às disputas no plano simbólico entre masculino – adequado ao culto – e feminino – símbolo de degeneração –, a atual abertura institucional à música do entretenimento cotidiano – antes julgado efeminado – hoje é inquestionável nas práticas musicais, mas nem por isto isenta de críticas daqueles que advogam a necessidade de uma nova restauração musical na Igreja Católica. Se hoje a Igreja Católica se aproxima do feminino no campo simbólico da música litúrgica, resta a esperança de que a voz feminina

possa se manter plenamente ouvida em todas as esferas do catolicismo – como o foi por meio dos cantos da abadessa predicante Hildegard von Bingen – e não mais silenciada, abafada ou ouvida somente mediante processos de negociação, como ocorreu ao longo de séculos.

Referências:

ALFIERI, Pietro. *Ristabilimento del canto e della musica ecclesiastica*: considerazioni scritte in occasione de' molteplici reclami contro gli abusi insorti in varie Chiese d'Italia e di Francia... Roma: Tipografia delle Belle Arti, 1843.

ALLEN, Sister Prudence. *The Concept of Woman: The Early Humanist Reformation 1250-1500*. v.2. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 2002.

ATOS dos Apóstolos. In: Bíblia Online. Disponível em <https://www.bibliaonline.com.br/vc/atos/19> . Acesso em: 20 jan. 2017.

BERG, Silvia. Hildegard von Bingen: a voz e o silêncio. SIMPÓSIO INTERNACIONAL DE MUSICOLOGIA, 6., 2016, Goiânia. *Caderno de Resumos*. Goiânia: EMAC-UFG, 2016. p.34.

BRAGA, Theophilo. *Trovadores galecio-portuguezes*. Porto: Imprensa Portuguesa, 1871.

CANDAU, Joël. *Memória e identidade*. São Paulo: Contexto, 2011.

CHARTIER, Roger. *A História Cultural: entre práticas e representações*. 2. ed. Lisboa: DIFEL, 2002.

CLEMENTE DE ALEJANDRIA. *El Pedagogo*. trad. Joan Sariol Díaz. 1.reimp. Madrid: Editorial Gredos, 1998.

CÓDIGO LITÚRGICO-ARTÍSTICO DO ORGANISTA. *Música sacra*, Petrópolis, a.5, n.10, p.193, 1945.

CORTES, Padre Antonio Gonsalves. *Princípios elementares de canto gregoriano*. Bahia: Bibliotheca dos Dous Mundos, 1884.

DANIEL, Padre João. *Tesouro descoberto no máximo rio Amazonas*. v.1. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004.

DELEGAÇÃO QUE DEFENDE ORDENAÇÃO DE MULHERES é recebida no Vaticano: Sacerdotes entregaram petição para que Papa inicie diálogo sobre o tema. Papa Francisco criou comissão de estudos para ordenar diaconisas. 2016. Disponível em

<http://g1.globo.com/mundo/noticia/2016/06/delegacaoquedefendeordenacao-demulhereserecebidanovaticano.html> . Acesso em: 3 jun. 2016.

DE RE PAROECIALI *ad Etruscum Praesulem*: Prolusiones. Romae: Lini Contendini, 1843.

DUARTE, Fernando Lacerda Simões. *Música e Ultramontanismo*: possíveis significados para as opções composicionais nas missas de Furio Franceschini. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2012.

_____. O repertório de temática religiosa de três compositoras em partituras recolhidas ao Acervo Vicente Salles: funcionalidade, estilo e os desafios da reintegração do patrimônio arquivístico-musical no presente. FÓRUM BIENAL DE PESQUISA EM ARTES, 8., 2017, Belém. *Anais...* [no prelo]. Belém: Programa de Pós-Graduação em Artes, 2017.

_____. *Resgates e abandonos do passado na prática musical litúrgica católica no Brasil entre os pontificados de Pio X e Bento XVI (1903-2013)*. Tese (Doutorado em Música) – Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, São Paulo, 2016.

DUGAN, C. N., STRONG, Tracy B. Music, Politics, Theater, and Representation in Rousseau. In: RILEY, Patrick. *The Cambridge Companion to Rousseau*. New York: Cambridge University Press, 2001. p.329-364.

ENCÍCLICA ANNUS QUI HUNC *Del Sommo Pontefice Benedetto XIV*. 1749. Disponível em <http://w2.vatican.va/content/benedictus-xiv/it/documents/enciclica--i-annus-qui-hunc--i---19-febbraio-1749--nell--8217-im.html>. Acesso em: 10 dez.2015.

HAYBURN, Robert F. *Papal legislation on Sacred Music*. Collegeville; Minnesota: The Liturgical Press, [1979].

HISTÓRIA DA IGREJA DICIONÁRIO: Dicionário da doutrina e prática da Igreja primitiva. Disponível em <http://www.igrejaprimitiva.com/dicionario/TEATRO.html> . Acesso em: 10 mar. 2016.

INAMA, G. B.; LESS, M. *La musica ecclesiastica secondo la volontà della Chiesa*: Istruzione per i capi coro e per i sacerdoti. Trento: Strad. Tip. G. B. Monauni, Ed., 1892.

ISTITUZIONI DI CANTO FERMO: composte per uso degli ecclesiastici secondo lo stile del moderno sistema e la pratica della Chiesa Romana... Roma: Preso Alessandro Monaldi, 1844.

KERR, Dorotéa. Música para órgão solo de compositores brasileiros. In: ENCONTRO ANUAL DA ANPPOM, 12., 1999, Salvador. *Anais*. Salvador: ANPPOM, 1999. 8p. Disponível em http://antigo.anppom.com.br/anais/anaiscongresso_anppom_1999. Acesso em: 10 fev. 2016.

KOCHIN, Michael S. *Gender and Rhetoric in Plato's Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

OLIVEIRA, Richard Romeiro. Platão e a questão da democracia na República. *Estudos Filosóficos*, São João del-Rei-MG, n. 12, p.28-47, 2014. Disponível em http://www.ufsj.edu.br/revistaestudosfilosoficos/revista_12.php. Acesso em: 12 fev. 2016.

RODRIGUES, Padre L. *Música Sacra: História – Legislação*. Porto: Edições Lopes da Silva, 1943.

ROMITA, Sac. Florentius. *Jus Musicae Liturgicae*. Roma: Edizioni Liturgiche, 1947.

RÖWER, Frei Basílio (ofm). *A Musica Sacra segundo o Motu-proprio De Sua Santidade Pio, PP. X*. Petrópolis: Typ. Do Collegio S. José, 1907.

SALLES, Vicente. *A música e o tempo no Grão-Pará*. Belém-PA: Conselho Estadual de Cultura, 1980.

_____. *Música e Músicos do Pará*. 3. ed. rev. Belém: FCP, 2016.

SANCTORUM PATRUM *Opera Polemica de Veritate Religionis Christianae contra Gentiles, et Judaeos*. v.4. Wircesburgi: Officina Libraria Staheliana, 1778.

SANTIN, Dom Frei Wilmar Santin (O. Carm.). Missões carmelitas nos rios Negro e Solimões. 2012. Disponível em <http://mensagensdofreipetroniodemiranda.blogspot.com.br/2012/10/dom-frei-wilmar-santin-o.html>. Acesso em: 02 abr. 2017.

SCHUBERT, Mons. Guilherme. Música sacra no Rio de Janeiro em redor de 1910. In: COSTA, Luiz Antônio Severo da et al. *Brasil 1900-1910*. v.2. Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional, 1980. p.11-46.

SOBRE MÚSICA SACRA. *Motu proprio Tra le sollecitudini*. 22 nov. 1903. Texto em português. Disponível em http://www.vatican.va/holy_father/pius_x/motu_proprio/documents/hf_p-x_motu-proprio_19031122_sollecitudini_po.html. Acesso em: 3 mai. 2009.

SOUZA, André Ricardo de. *Igreja In Concert: Padres Cantores, Mídia e Marketing*. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2005.

SWERINGEN, Jan. Plato's Feminine: Appropriation, Impersonation, and Metaphorical Polemic. *Rhetoric Society Quarterly*, Indiana, v.22, n.1, Feminist Rereadings in the History of Rhetoric, winter, p.109-123, 1992.

THE THEATER. In: *Catholic Encyclopedia*. [20--]. Disponível em <http://www.newadvent.org/cathen/14559a.htm>. Acesso em: 10 dez. 2015.

VATICANO. *Acta Apostolicae Sedis: commentarium officiale*, a.7, v.7, Romae: Typis Polyglotis Vaticanis, 1915.

VERITAS DEMONSTRATA *seu Veterum Patrum Theologia Universa*. v.11, 3.ed.
Florentiae: Joan Angeli Bouchard, 1791.

WHITFIELD, Sarah. Music: Its Expressive Power and Moral Significance. *Musical Offerings*, v.1., n.1, p.11-19, 2010.

ZISIS, Theodoros. *Diversão mundana e cristã segundo São João Crisóstomo*. trad. Pedro Ipiranga Júnior. [2004]. Disponível em http://www.ecclesia.com.br/biblioteca/pais_da_igreja/s_joao_crisostomo_diversao_crista_e_mundana.html . Acesso em: 15 abr. 2016.

Notas

ⁱ A ortografia de todas as citações foi atualizada.

ⁱⁱ A autora não apresentou, entretanto, as referências de tal regulamento em seu trabalho. Consultados os documentos de Bento XV e da Sagrada Congregação dos Ritos do ano de 1915, foi encontrada apenas a Constituição Apostólica “*De capelanibus cantoribus choralibus basilicae liberi anae*” (VATICANO, 1915, p.317), que não se referia ao modo de tocar órgão. Tampouco foram encontrados atos papais ou da Sagrada Congregação dos Ritos que se referissem ao uso do órgão em 1915 na literatura (RODRIGUES, 1943, p.141-143; HAYBURN, [1979], p.320-323).

ⁱⁱⁱ Versão latina em Romita (1947, p.17-18): “Sunt enim admittendae modestae et pudicae harmoniae: contra a forti et nervosa nostra mente vere molles harmoniae amandandae quam longissime, quae improbo flexuum vocis artificio ad effoeminatam mollitiem et scurrilitatem deducunt. Graves autem et pudicae modulationes ebrietatis proterviae, nontium remittunt. Chromaticae igitur harmoniae, impudenti in vino proterviae, floribusque redimitae et meretriciae musicae, sunt relinquendae”.

^{iv} Em razão da limitação às notas de rodapé que integra políticas editoriais do periódico, os textos originais das traduções foram suprimidos.

^v “Conflictus inter Musicam paganam et Musicam christianam: 11. – In illo conflictu, quem contra paganas doctrinas ac mores Patres decertarunt, quaestio de musica lithurgica magnum momentum habuit. Etenim musicae cultus apud paganos latissime diffusus erat, com in ipsis scholis, tamquam disciplina encyclica, traderetur; ac praesertim in eorum ritibus celebrandis musica praecipuas partes habuit. Eius múnus autem erat vere cultuale, non solum “euphemisticum” ut clamores victimarum obruret: musica enim Superis placet, eorum furorem placet, benevolenter eos disponit erga fides. Hic musicae influxus tamen fere magicus habetur, quatenus divinitates hominum voluntati hac musicae actione submittuntur; mortales enim Deorum benevolentiam trahunt eosque constringunt ut oblationibus delectentur. Musica insuper daemones fugat, qui sacrificium turbare possent. Paulo aliter pagani múnus intrumentorum in sacris intelligunt. Haec enim adhibentur ad intensam exaltationem mysticam in neophytos producendam, ad excessus sentimentalismi religiosi excitandos: unde praevalent instrumenta pulsalia quae efficacius hanc exaltationem provocant; unde choreae in templis, in vigiliis sacris, apud sepulcra. Si naturam intimam et essentialem musicae cultualis paganae attingere volumus, uno verbo dicemus hanc musicam sensus vehementer commovere velle eosque unice percellere. Patres igitur complexum usuum ritualium paganorum, omni ex parte evolutum; atque ex vi imitationis periculum continuum adfuit ut gentiles, qui ad fidem convertebantur, huiusmodi traditiones et usus in liturgiam catholicam inveherent. Unde duplex fuit actio Patrum: negativa, ad paganos excessus musicae a cultu catholico pellendos; positiva, ad rectam traditionem et usus intaurandos” (ROMITA, 1947, p.16-17).

^{vi} “S. Ambrosius fideles hortatur ut ‘omnes se invicem diligant, omnes se invicem foveant, et quase unum corpus diversa se membra sustentent: quos non mortiferi cantus, et acromata scenicorum quae mentem emolliant ad amores, sed concentus Ecclesiae, et consona circa Dei laudes populi Vox et pia vita delectet’. Explicans parabolam filii prodigi (Lc. 15, 12 s.), ad illud ‘audivit symphoniam et chorum’ (Lc. 15, 25), commentatur: ‘... ideo chorum et symphoniam audire non potest, hoc est, non illa theatralis incentiva luxuriae, nec aulicorum

concentus sonorum, sed plebis concordiam concinentis, quae de peccatore servato dulcem resultet laetitiae suavitatem' ” (ROMITA, 1947, p.16-17).

^{vii} “Et *S. Basilius*: ‘Est autem animae purgatio... non per aures harmoniam corruptam in animam infundere. Vitia enim quae illiberalis deiectique animi fetus sunt, ex hoc musicae genere solent oriri. Sed musica altera, quae et melior existit, et ad melius perducit, consecranda nobis est: qua unus David, sacrorum carminum auctor, furorem Regis atque insaniam, ut aiunt, sedavit. Ferunt etiam Pythagoram, cum in comessatores temulentos incidisset, iussisse tibicinem comessationi praesidente, mutata harmonia, Doricos modos eis canere: ipsos autem ita cantu respuisse, ut, abiectis corollis, pudore suffusi domum reverterentur. Alii vero more Corybantum ad tibiam insaniunt et debacchantur. Ita hoc differt, sanis aut pravis cantilenis aures impleri! Quare, quae nunc viget musicam minus quam quidvis turpissimum experiri debetis’ ” (ROMITA, 1947, p.18).

^{viii} “De modo autem cantandi *S. Hieronymus* super illud Pauli: ‘Cantantes et psallentes in cordibus vestris Domino’ subiungit: “Audiant haec adulescentuli: audiant hi quibus psallendi in ecclesia officium est, Deo non voce, sed corde cantandum: nec in tragoedorum modum guttur et fauces dulci medicamine colliniendas, ut in ecclesia theatrales moduli audiantur et cantica, sed in timore, in scientia Scripturarum. Quamvis sit aliquis, ut solent illi appellare, *χαχόφωυος* [cacófunos], si bona opera habuerit, dulcis apud Deum cantor est. Sic cantet servus Christi, ut non vox canentis, sed verba placeant quae leguntur...’ ” (ROMITA, 1947, p.16-17).

^{ix} A aproximação destes autores partidários da Restauração musical com a doutrina do *éthos* da Antiguidade clássica é reforçada por uma sugestão de leitura no rodapé: *L'arte dei suoni e degli affeti*, uma adaptação renascentista dessa doutrina.

REPRESENTAÇÕES DA MULHER NA OBRA DE MARINA NÚÑEZ DEL PRADO (1908-1995)

REPRESENTATIONS OF WOMAN IN THE WORK OF MARINA NÚÑEZ DEL PRADO (1908-1995)

Giovanna Pezzuol MAZZA*

Resumo: Marina Nuñez del Prado (1908-1995), escultora boliviana, iniciou seus estudos na *Academia Nacional de Bellas Artes* de La Paz, na qual se tornou a primeira professora, em 1930. Em diálogo com o movimento indigenista em sua vertente artística, grande parte de sua produção mobiliza aspectos das tradições indígenas bolivianas. Este artigo tem como objetivo apresentar três vertentes da obra da artista, relacionadas à representação da mulher em sua produção escultórica. A partir da análise de peças selecionadas, pretende-se demonstrar como Núñez del Prado transitou entre as temáticas da “maternidade”, da “natureza” e da “sexualidade”, que são relevantes para se pensar os papéis sociais da mulher boliviana e, no limite, latino-americana, da primeira metade do século XX.

Palavras-chave: Marina Núñez del Prado; História das Relações de Gênero; Arte latino-americana.

Abstract: Marina Nuñez del Prado (1908-1995), a Bolivian sculptress, began her studies at the National Academy of Fine Arts in La Paz, where she became the first woman teacher in 1930. In dialogue with the indigenous movement in its artistic aspect, a large part of her production mobilizes aspects of indigenous Bolivian traditions. This article aims to present three aspects of the artist's work related to the representation of women in her sculptural production. Based on the analysis of selected pieces, we intend to demonstrate how Núñez del Prado moved among the themes of "motherhood", "nature" and "sexuality", relevant to think about the social roles of Bolivian women and, in the limit, Latin American women, in the first half of the 20th century.

Key-words: Marina Núñez del Prado; History of Gender Relations; Latin-American Art.

Descendente de espanhóis, neta de engenheiro e filha de general, a artista boliviana Marina Núñez del Prado viveu sua infância e parte de sua juventude em meio à elite local da cidade de La Paz, no bairro nobre de *Sopocachi*. Desde muito jovem, esteve próxima a diversas linguagens artísticas como a música, a pintura e a escultura, recebendo aulas particulares em sua casa. Entre os anos de 1927 e 1929, estudou no *Conservatorio Nacional de Música* e na *Academia Nacional de Bellas Artes* de La Paz e, em 1930, foi a primeira mulher aprovada em concurso para lecionar nessa instituição, dando aulas de “Escultura” e “Anatomia Artística”.

* Mestranda Programa de Pós-graduação em História Social – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo – FFLCH/USP. Bolsista do(a): Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico, CNPq. Email: gipezzuol@gmail.com.

Depois de uma experiência de dois anos em Buenos Aires, na qual expôs suas esculturas em diversos museus e galerias pelo país, a artista recebeu, em 1940, uma bolsa para estudar na *Art Students League*, e mudou-se para Nova York. Com um ateliê instalado, permaneceu na cidade por nove anos, travando contato direto com artistas e intelectuais pertencentes às vanguardas da época. Dentre as exposições que realizou ao longo da década de 1950, vale destacar sua participação na *1ª Bienal do Museu de Arte Moderna de São Paulo*, em 1951. Em 1952, recebeu um convite para expor vinte e quatro esculturas na 26ª edição da *Biennale di Venezia*, representando a Bolívia pela primeira vez na mostra. Tendo acumulado uma série de prêmios ao longo da vida, sua carreira foi paulatinamente se consolidando na Bolívia e, posteriormente, em âmbito internacionalⁱ.

A artista regressou à Bolívia em 1949 e, cinco anos mais tarde, abriu sua casa em La Paz para uma exposição permanente de suas obras. Após casar-se, aos 64 anos, com o escritor peruano Jorge Falcón Gárfias, mudou-se em 1972 para a cidade de Lima, no Peru, onde permaneceu até o final de sua vida. Em 1973, publicou sua autobiografia, intitulada *Eternidad en los Andes*, na qual traça um panorama cronológico de sua trajetóriaⁱⁱ artística e passagens marcantes de sua vida. Atualmente, grande parte de sua produção encontra-se dividida entre duas fundações que levam o nome de sua família, Núñez del Prado, nas capitais La Paz e Limaⁱⁱⁱ. Em 1994, sua obra foi declarada *Tesouro Artístico e Cultural da Nação* pelo governo boliviano e, no ano de 2006, a data de seu aniversário tornou-se *Dia das Artes Plásticas*.

O presente artigo tem como objetivo apresentar três vertentes da obra de Marina Núñez del Prado relacionadas à representação da mulher em sua produção escultórica. A partir da análise de peças selecionadas, pretende-se demonstrar como a artista transitou entre as temáticas da “maternidade”, da “natureza” e da “sexualidade”, que são relevantes para se pensar os papéis sociais da mulher boliviana e, no limite, latino-americana, da primeira metade do século XX. Para alguns críticos, a representação da mulher seria o eixo fundamental de toda a produção de Núñez del Prado, elo em torno do qual todos os outros assuntos orbitariam. Sobre esse ponto, Gil Imaná, artista boliviano e diretor da *Fundación Núñez del Prado* em La Paz, afirmou que: “Marina foi uma artista que observava muito, e que por força foi paulatinamente chegando à mulher - eixo temático de sua criação - mulher mãe, mulher montanha, mulher *pachamama*” (IMANÁ, 2008, p. 7).

Mulher e Maternidade

O tema da maternidade é central na produção de Marina Núñez del Prado, percorrendo praticamente toda sua trajetória. Em sua autobiografia, esse assunto também recebe destaque, sendo que em algumas passagens a artista associa a maternidade - criação da vida - com a própria criação artística:

O dar-se, como todo prazer, é doloroso. Minhas obras, eu as sinto gestarem-se como criaturas e quando, com o último martelaço no cinzel, minha criatura se deixa banhar pela luz do dia, meu coração se rompe em um soluço de júbilo e de triunfo e as deixo irem-se de minhas mãos como a mãe que deixa seu filho partir pelos caminhos incertos da vida. Não se sabe se ele será um ser perseguido ou triunfante, mas eu tenho a glória de tê-lo feito nascer e a dor de deixá-lo partir. (DEL PRADO, 1973, p. 42)

Ao estabelecer essa associação, Marina Núñez del Prado acaba por enxergar ambas atividades através do prisma da criação. O artista e a mãe, nesse aspecto, possuiriam mais semelhanças do que diferenças, pois o eixo de suas vidas estaria centrado sobre o mesmo pilar. Nessa perspectiva, ao gerar um filho, a mulher não estaria apenas reproduzindo algo fisiologicamente estabelecido pelo seu corpo, mas criando algo novo, uma vida nova. De mera reprodutora, a mulher passaria a ser criadora, com as marcas desse processo – menstruação, gravidez, lactação e penetração – sendo consequentemente vistas através de um prisma positivo. Em *Voicing our visions: Writings by women artists*, Mara R. Witzling argumenta que, ao contrário do que propõe Núñez del Prado, ao longo dos séculos estabeleceu-se uma cultura de desqualificação do corpo da mulher e suas respectivas marcas:

As experiências corporais reais das mulheres - menstruação, gravidez, lactação, penetração, todos os traços biológicos - foram consideradas impuras e imbuídas de valor negativo. O próprio corpo feminino tem sido associado à natureza (considerada ruim) e a sociedade masculina afirmou que somente através da supressão do corpo poderia ser alcançada a chamada boa cultura. (...) Construções sociais e comportamentos que foram identificados como femininos, como cuidar, nutrir e acomodar, também foram desvalorizados na sociedade em geral. Um indivíduo de qualquer gênero que possui esses traços é visto como fraco, menos competente que o adulto normal, um termo sinônimo do masculino. (WITZLING, 1991, p. 7)

Essa desqualificação, pautada pela associação do corpo feminino à natureza, traria como consequência certos estigmas sociais às mulheres, como o da fraqueza e da falta de competência. Com relação à maternidade especificamente, Françoise Collin e Françoise

Laborie indicam a dificuldade de se estabelecer um único estatuto para este fenômeno, fonte de polêmicas entre intelectuais até os dias de hoje. No verbete dedicado a este tema no *Dicionário crítico do feminismo*, questionam-se:

Que estatuto atribuir à maternidade? Responder a essa questão envolve uma tensão que atravessa a história dos movimentos feministas, mas também a de numerosas mulheres, que se encontram diante de contradições frequentemente insuperáveis. A maternidade constitui, ao mesmo tempo, uma especificidade valorizada – o poder de dar a vida –, uma função social em nome da qual reivindicar direitos políticos ou direitos sociais, e uma das fontes de opressão (COLLIN & LABORIE, 2009, p. 133).

Analisando historicamente a emergência do que chamam de “mito do amor materno”, as autoras destacam a participação das obras *Emile* e *Le contrat social* do filósofo iluminista Jean-Jacques Rousseau, ambas de 1762, na promoção de um novo ideal de mulher, calcado na imagem da boa mãe. Dessa forma, a concepção da maternidade vinculada à ideia do amor materno não seria um elemento instintivo e fundante da existência feminina, e sim fruto da história das relações sociais e da cultura. Porém, longe de ter sido pauta comum dos movimentos feministas na segunda metade do século XX, as autoras indicam que, se por um lado, parte desses movimentos buscava a afirmação da identidade da mulher separada da maternidade, outros setores feministas defendiam a valorização de um feminino “essencializado”, pautado exatamente naquilo que fisiologicamente diferenciaria os homens das mulheres:

Seguindo as teses de Simone de Beauvoir, para quem a maternidade era o principal obstáculo à liberdade das mulheres, as feministas radicais viam nela o elemento central da dominação dos homens sobre as mulheres, uma forma de persuasão, sujeição, e até de escravidão (...), enquanto a corrente diferencialista, minoritária na França, valoriza o feminino, a maternidade, o amor materno, “verdadeiro suporte sem o qual o edifício social e cultural não poderia existir” (Kristeva, 1983; de Vilaine et al., 1986). (COLLIN & LABORIE, 2009, p. 136)

Partindo desta reflexão, pretende-se demonstrar até que ponto Marina Núñez del Prado dialogou com esses dois ideais aparentemente divergentes de mulher. Além disso, ainda que trabalhando extensivamente com representações do “mito do amor materno” e da maternidade de modo geral, a trajetória de vida da artista aponta por outro caminho, já que ela própria optou por não ter filhos. De modo a demonstrar duas possibilidades de abordagem do

fenômeno da maternidade dentro de sua produção, foram selecionadas duas obras para serem analisadas, sendo elas: “*Madre Índia*”, de 1934; e “*Abrazo*”, de 1950.



Figura 1. Marina Núñez del Prado. *Madre Índia*, 1934. Concreto pintado. 58X40X40 cm. Museo Nacional de Arte, La Paz. Foto: Reproduzida no catálogo *Exposición homenaje a Marina Núñez del Prado en el centenario de su nacimiento 1908-2008*.



Figura 2. Marina Núñez del Prado. *Abraço*, 1950. Granito Comanche. 32X23X34 cm. Fundación Núñez del Prado, La Paz, Bolívia. Foto: Reproduzida no catálogo *Exposición homenaje a Marina Núñez del Prado en el centenario de su nacimiento 1908-2008*.

Em “*Madre Índia*” [Figura 1], uma mulher está sentada no chão. Os dedos dos seus pés aparecem debaixo de uma grande saia, que cobre integralmente suas pernas. Seus cotovelos estão dobrados, de modo que suas mãos se encontram na mesma linha dos pés. Um poncho cobre seus ombros e parte de seus braços. Com os olhos aparentemente fechados e o rosto tensionado, possui uma expressão séria. Atrás de seu ombro direito, surge um pequeno rosto de criança que, num esforço, busca aproximar-se da mãe, que parece pouco notar sua presença. A criança, cujo sexo não é possível identificar, aparece quase como um detalhe, um pequeno adorno, perto da grandiosidade da figura da mãe, central.

Apesar de “*Madre Índia*” [Figura 1] ser uma representação da maternidade – uma mãe com um filho nas costas –, o elemento central é a figura da mãe, uma mulher indígena, e não sua relação com o filho. Ela não troca olhares com a criança e, ainda que o gesto de manter a criança próxima ao corpo possa indicar um sinal de cuidado e afetividade, este não é o tema central da peça. A criança está nas costas da mãe e busca alcançá-la, ainda que não consiga. A mãe, cuja expressão é carregada de gravidade, parece compenetrada em suas próprias sensações. Seus olhos fechados reforçam a ideia de uma contemplação meditativa. Imersa nesse universo interior, a criança parece ter pouca importância.

A maneira como o filho está colocado às costas da mãe remete aos modos tradicionais utilizados pelas populações indígenas nas regiões andinas no trato de seus filhos, até os dias de hoje^{iv}. Ainda que não seja possível visualizar a parte posterior da obra, é quase certo que a criança está erguida por um tecido que, entrelaçando seu corpo, suspende-se por um dos ombros da mãe e pelo outro lado de sua cintura, de modo a que se possa amarrar o tecido na parte da frente do corpo, próximo aos seios.

Em termos técnicos, Marina Núñez del Prado opta por representar as personagens em tom realista, sendo que mãe e filho possuem traços e fisionomias rapidamente identificáveis. Ainda assim, a artista não se prende a necessidade de perfeição na representação, optando por dar mais atenção à expressividade das figuras. A escolha pelas tonalidades terrosas do concreto pintado evidencia a conexão com o mundo natural, com as personagens assemelhando-se a troncos de uma árvore. Não sabemos a cor dos tecidos, da saia mãe, da touca da criança, mas sabemos que ambos pertencem à terra.

A escultura “*Madre Índia*” [Figura 1], de 1934, corresponde ao período de vida no qual Marina Núñez del Prado era professora da *Academia Nacional de Bellas Artes* de La Paz. Esse foi um momento histórico marcado por pautas do nacionalismo culturalista dentro da Academia, com a gestão do pintor Cecílio Guzmán de Rojas, cuja produção se aproximava dos eixos temáticos do indigenismo andino. De modo geral, esse movimento trouxe consigo a incorporação da imagem indígena, seus símbolos e repertório cultural para as produções artísticas. Essa conjuntura foi marcada, especialmente na primeira metade do século XX, por discussões e debates por parte da intelectualidade latino-americana acerca da realidade da população indígena, em grande medida excluída e marginalizada em seus respectivos estados-nacionais. Especificamente com relação ao cenário artístico, foram décadas em que artistas buscaram incluir nas representações nacionais certos imaginários indígenas que, até aquele momento, não eram valorizados em termos culturais e artísticos. Por outro lado, este movimento também trouxe diversas contradições, pois, ainda que buscasse a inserção de certos repertórios indígenas nas representações artísticas, as obras eram produzidas em larga escala por artistas de descendência europeia. Tal como descrito por Michela Pentimalli, o indigenismo como corrente artística que “se caracterizou pelo desejo de afirmar valores nacionais” não era um movimento homogêneo, apresentando diversas vertentes ideológicas. Ainda assim,

(...) baseou-se nos mesmos fundamentos, compartilhados por todas as tendências que os constituíam: a crença em uma pretendida "essência telúrica" do ser nacional, identificada com os indígenas; o protagonismo determinista da impotente e infinita paisagem americana - andina, no caso boliviano -, cuja onipresença e onipotência teriam "moldado" a personalidade de seus habitantes, "naturalizando-os", transformando-os em outros elementos do meio ambiente; o interesse por um passado ancestral glorioso, representado pelas antigas culturas - tiwanacota e incaica, para a Bolívia -; a integração estética dos indígenas e seu "mundo", como "motivos" nas obras dos artistas. (PENTIMALLI, 2008, p. 32)

A ideia de uma conexão entre os indígenas e a natureza foi um importante elo em torno do qual gravitaram diversas vertentes da produção modernista, tanto na América Latina quanto na Europa, e será constantemente retomado por Marina Núñez del Prado, sendo este um dos principais eixos condutores de toda sua obra.

Em “*Abrazo*” [Figura 2], duas figuras cruzam os olhares, uma mulher e uma criança. A mulher, elemento central, projeta seu corpo em direção à criança, de modo a garantir sua estabilidade, gerando uma sensação de proteção. Ainda que se possa identificar os contornos do braço direito da criança, os corpos das duas figuras estão unidos, sendo impossível distinguir com exatidão onde começa o corpo da mulher e termina o da criança. Apenas as faces estão claramente delimitadas, porém a troca de olhares indica novamente a união entre essas duas figuras. É uma união que se manifesta materialmente através do corpo e imaterialmente através do olhar, da alma. A proteção gerada pela mulher é enfatizada pela forma ovalada de seus contornos, próximos a um útero no qual mãe e filho repousam tranquilamente, num abraço.

Em comparação com a escultura “*Madre Índia*” [Figura 1], em “*Abrazo*” [Figura 2] Marina Núñez del Prado opta por representar o tema da maternidade através de outra perspectiva. Enquanto na primeira obra não existe uma ligação afetiva evidente entre mãe e filho, em “*Abrazo*” a afetividade é tema central. Para além de uma ligação que ocorre através da troca de olhares – e que não se efetiva em “*Madre Índia*”, na qual a criança busca o olhar da mãe, mas não é correspondida – em “*Abrazo*” os corpos da mãe e da criança estão conectados a ponto de não possuírem fronteiras nítidas. Além disso, a fisionomia da mãe, diferentemente de em “*Madre Índia*”, perde seus contornos indígenas, provavelmente demonstrando a tentativa de Núñez del Prado em criar uma representação mais universal do tema da maternidade - com intuito de atingir um público mais abrangente -, num contexto em que já atuava em âmbito internacional.

A partir da década de 1940, com sua mudança para a cidade de Nova York, Marina entra em contato com novas pautas e práticas artísticas, naquela cidade que já se configurava como um dos maiores centros de produção cultural em nível mundial. O contato com a chamada arte moderna, apresentada em museus de grande renome como o *Museum of Modern Art*, acaba por ampliar e transformar a produção da artista, que passa a dialogar intensamente com a produção em escultura moderna daquele período, representada por diversos artistas, dentre os quais Constantin Brancusi e Henry Moore.

Trabalhando com o granito comanche, em a artista constrói em “*Abrazo*” [Figura 2] uma imagem menos terrestre – como em “*Madre Índia*” [Figura 1], carregada de tons terrosos – e mais etérea, devido ao polimento cuidadoso, garantindo uma superfície lisa, quase macia, homogênea. De modo a destacar a ligação sublime entre mãe e filho através do acolhimento e da proteção, a artista opta por um polimento que distancia o material de sua forma original, natural, tornando-o liso. Os contornos harmoniosos da peça, equilibrada, centrada, ovalada, sugerem a maternidade como extensão do corpo e da essência da mulher num processo colocado como natural e tranquilo. Nesse caso, não se pode imaginar como seria esta mulher sem o filho, ou como esse filho sobreviveria sem a redoma de proteção da mãe. Essa representação da maternidade, elaborada através do prisma do “amor materno” como algo instintivo e essencial da existência da mulher, foi estudada com profundidade pela filósofa francesa Elisabeth Badinter, em seu livro *Um amor conquistado: O mito do amor materno*, no qual relata que:

O amor materno foi por tanto tempo concebido em termos de instinto que acreditamos facilmente que tal comportamento seja parte da natureza da mulher, seja qual for o tempo ou o meio que a cercam. Aos nossos olhos, toda mulher, ao se tornar mãe, encontra em si mesma todas as respostas à sua nova condição. Como se uma atividade pré-formada, automática e necessária esperasse apenas a ocasião de se exercer. Sendo a procriação natural, imaginamos que ao fenômeno biológico e fisiológico da gravidez deve corresponder determinada atitude maternal (BADINTER, 1985, p. 19).

Com base nas reflexões apresentadas, é possível afirmar que, numa comparação entre “*Madre Índia*” [Figura 1] e “*Abrazo*” [Figura 2], Marina Núñez del Prado transita entre duas concepções diferentes de mulher e de maternidade. Em “*Madre Índia*” [Figura 1], a mulher é o elo central - ainda que ela também seja mãe - e sua representação possui fortes traços indígenas. Em virtude da data de sua elaboração, no ano de 1934, é plausível relacioná-la ao

universo do indigenismo andino. Em “*Abrazo*” [Figura 2], a representação está calcada na união inseparável entre mãe e filho - no “mito do amor materno” nos termos de Elisabeth Badinter -, na qual a individualidade da mãe praticamente se anula, com os corpos da mãe e do filho possuindo fronteiras diluídas. Vale ressaltar que esta obra foi produzida em 1950, após a passagem de Marina Núñez del Prado pelos Estados Unidos e, portanto, quando ela já atuava em cenário internacional, provavelmente buscando produzir peças com teor mais “universalizante” no sentido de atingirem um público maior em comparação às suas representações indigenistas das décadas de 1930 e 1940.

Mulher e Natureza

A associação entre mulher e natureza é outro importante eixo de análise da produção escultórica de Marina Núñez del Prado. Ainda que vivendo no seio da elite boliviana, é notável a forma como o ambiente indígena e rural que a cercava encontrou espaço dentro de sua produção, trazendo outros paradigmas culturais. Como veremos mais adiante, foi a partir das primeiras décadas do século XX que intelectuais e artistas passaram a utilizar-se de símbolos mitológicos indígenas, tal como da “*Pachamama*” - representação da fertilidade e da “mãe terra” - com propósitos nacionalistas, sobretudo com a emergência do indigenismo andino. Em sua autobiografia, a artista também elaborou diversas passagens a partir dessa combinação mulher/natureza, tal como no seguinte trecho, no qual ela relata uma de suas experiências com *Mama Gregoria*, uma senhora indígena que trabalhou por muitos anos na casa de sua família:

(...) Estávamos acompanhados por Mama Gregoria, uma senhora nativa de estatura muito pequena que já tinha cem anos de idade, mas era tão ágil que escalava facilmente as árvores. Esta pequena velhinha estava dotada de uma antiga sabedoria. Em uma ocasião, ela nos mostrou, com o conseqüente assombro para nós, uma prova clara de seus conhecimentos, que certamente se assentavam na magia. Mama Gregoria curava todas as doenças: para dor de cabeça colocava folhas de coca na testa do paciente, para dores nos rins dava para beber uma infusão de cabelo de milho, para as feridas preparava uma pomada à base de ervas, para os torcicolos e fraturas de ossos utilizava emplastro de lagartixa, para trazer fertilidade às mulheres, aconselhava comer carne de víbora, para a fidelidade conjugal receitava massagens com gordura de veado. Em suma, Mama Gregoria estava dotada de poderes sobrenaturais e seus pequenos olhos penetrantes sabiam ver os mistérios e segredos da natureza. (DEL PRADO, 1973, p. 30)

Tal como elaborado pela artista, os conhecimentos de *Mama Gregoria* estariam assentados tanto na magia quanto em poderes sobrenaturais. Porém, chama a atenção que não existem elementos sobrenaturais em sua descrição, e sim um determinado olhar para os conhecimentos tradicionais - do uso dos elementos da natureza para a cura de enfermidades - marcado pela associação entre a mulher indígena e aqueles que seriam os “mistérios” da natureza.

Ao analisar a história das mitologias e das religiões, o intelectual Joseph Campbell também discorreu sobre os diálogos entre diversas representações da mulher e da natureza ao longo dos séculos. Ao focar as denominadas “sociedades agrárias primitivas”, Campbell descreveu a maneira como os agrupamentos humanos na Mesopotâmia definiram a terra como “grande mãe”, associando-a a própria fertilidade da mulher. Naquele momento, os mitos procuravam traduzir o poder da chamada “Deusa” em dar e tirar a vida, através de incessantes ciclos marcados pelas quatro estações. Dessa forma, o autor afirma que:

A mulher dá à luz, assim como da terra se originam as plantas. A mãe alimenta como o fazem as plantas. Assim, a magia da mãe e a magia da terra são a mesma coisa. Relacionam-se. A personificação da energia que dá origem às formas e as alimenta é essencialmente feminina. A Deusa é a figura mística dominante no mundo agrário da antiga Mesopotâmia, do Egito e dos primitivos sistemas de cultura do plantio. (CAMPBELL, 1990, p. 177)

Assim como Campbell, Thassia Souza Emidio também analisou os papéis representados pela mulher na mitologia, apontando a recorrência de sua associação com a natureza, personificada na “mãe terra/natureza”:

A mulher na mitologia é sempre relacionada à representação da Grande Mãe, Mãe Terra, da qual nascemos e para a qual voltamos com a morte. É ela quem permite a vida, mas é também ela quem decide sobre a volta, e assim se torna a poderosa Grande Mãe que controla e influencia toda a vida. (EMIDIO, 2011, p. 53)

Em contraposição, Raymond Williams analisa em seu artigo “*Ideias sobre a natureza*” a forma como a sociedade ocidental moderna buscou romper seus vínculos com a natureza, definindo-se como categoria autônoma e superior. A constatação dessa separação radical faz com que o autor se questione: “Um pouco de natureza pode tornar-nos a todos uma grande família, mas, normalmente, quando dizemos ‘natureza’, temos intenção de incluir a

nós mesmos”?(WILLIAMS, 2011, p. 99). Em seu artigo, Williams parece ironizar o fato da sociedade enxergar-se à parte da natureza, elucidando algumas transformações na utilização desse conceito com o passar dos séculos, partindo do pressuposto de que não se pode pensar a natureza sem consequentemente refletir sobre a história humana, sendo ambos os polos indissociáveis.

Teria sido com a emergência do pensamento cristão calcado na figura de um Deus único que a noção de natureza teria se transformado, passando a designar um conjunto homogêneo, cujo funcionamento se expressaria através de leis sólidas e racionais. Williams afirma que, sob o peso da interpretação cristã, passamos a denominar deuses, espíritos e entidades provenientes de culturas diversas como pagãos, em prol da unicidade de Deus e da Natureza:

Quando a própria Natureza, como as pessoas aprenderam a dizer, tornou-se uma deusa, uma Mãe divina, passamos a ter algo bastante diferente do espírito do vento, do mar, da floresta e da lua. É ainda mais surpreendente que esse princípio singular abstrato e muitas vezes personificado, baseado em respostas ao mundo físico, teve (se a expressão for permitida) um concorrente no ser religioso singular, abstrato e personificado: o Deus monoteísta. (WILLIAMS, 2011, p. 92)

Em sua produção, Marina Núñez del Prado transitou entre os dois pólos apresentados por Williams. Em “*Espíritu de la montaña*” [Figura 3], por exemplo, a artista elaborou uma escultura daquilo que seria a natureza múltipla e “pagã”, representando uma entidade particular da natureza, responsável pelas montanhas. Numa comparação com a escultura “*Madre Índia*” [Figura 1], os traços perdem o detalhamento, tendendo à abstração. Ainda assim, identifica-se uma fusão entre os contornos de uma montanha e a silhueta do corpo humano.



Figura 3. Marina Núñez del Prado. *Espíritu de la montaña*, 1952. Granito. 29X54X31cm. Fundación Núñez del Prado, La Paz, Bolívia. Foto: Reproduzida no catálogo *Exposición homenaje a Marina Núñez del Prado en el centenario de su nacimiento 1908-2008*.



Figura 4. Marina Núñez del Prado. *Pachamama*, 1960. Granito. 48X70X45cm. Fundación Núñez del Prado, La Paz, Bolívia. Foto: Reproduzida no catálogo *Exposición homenaje a Marina Núñez del Prado en el centenario de su nacimiento 1908-2008*.

Se em “*Espíritu de la montaña*” [Figura 3] identifica-se um rosto humano, em “*Pachamama*” [Figura 4] a artista aproxima-se ainda mais do abstrato. As feições da figura desaparecem e não se identificam olhos, boca e nariz. Ainda assim, permanece uma proximidade entre os contornos das cadeias montanhosas e do corpo humano. Nesse caso, a

obra “*Pachamama*” [Figura 4] representaria o que Williams denominou como princípio unívoco, singular e abstrato da natureza, já que não seria mais a entidade responsável por uma fração do todo (como em “*Espíritu de la montaña*”), mas a própria representação da totalidade.

A “*Pachamama*” é uma das entidades mais presentes na cultura indígena andina, comumente interpretada como símbolo da mãe-terra do mundo/universo. Apesar disso, certos pesquisadores indicam que esta seria uma interpretação mais simplista desse símbolo que carregaria enorme complexidade. Alfredo José Cavalcanti Jordão de Camargo argumenta que, com a emergência de formas mais simples de culto e celebração dessa entidade, sobretudo em âmbito urbano, seus aspectos mais violentos e cruéis teriam, aos poucos, desaparecido. Nesse sentido, faz o exercício de trazer à tona este que seria seu “outro lado”:

A *Pachamama* na qualidade de personificação mítica da natureza feminina é como o ventre sensual que expeliu o homem de suas entranhas, mas está prestes a devorá-lo de novo; é a Natureza brutal e indomada, predadora mantida à distância pela civilização e pela cultura, mas sempre à espreita, prestes a incutir-nos primitivos impulsos de violência e crueldade (...). (CAMARGO, 2006, p. 86)

Analisando suas transformações ao longo dos séculos, Camargo indica que, após a colonização, a “*Pachamama*” foi paulatinamente associada à Virgem Maria, uma vez que ambas encarnariam diversas entidades femininas de seus respectivos contextos religiosos e míticos. Nesse sentido, simbolizariam diversas facetas, indo do extremo da mãe protetora, à natureza impetuosa. Teria sido nas primeiras décadas do século XX a última grande transformação na representação da “*Pachamama*”, elevada então a “personificação do caráter nacional” (CAMARGO, 2006, p. 86), sobretudo pelos indigenistas, passando a representar a própria geografia andina e, por consequência, solapando a representação de outras entidades “pagãs”, tal como descrito por Williams. Nesse cenário, a classe intelectual e artística boliviana se apropriou dessa entidade, transformada em verdadeiro símbolo nacional:

(...) a *Pachamama* deixa de ser referência meramente indígena-andina e torna-se tema de incipiente movimento literário de elaboração da consciência nacional. Já não mais categoria mítica, a *Pachamama* transforma-se em construção cultural (...). Na Bolívia andina de hoje, a *Pachamama* erige-se quase como representação da nação, simbolizando não apenas a maioria autócone, “senão também o próprio espaço, dentro de cujas fronteiras se materializa o país”. (CAMARGO, 2006, p. 88)

Em conformidade com essa interpretação, em seu artigo “*Los años sesenta: ideología y consolidación de la tradición ancestralista*”, Valeria Paz analisa o cenário artístico boliviano entre as décadas de 1950 e 1960, indicando nesse período a existência daquilo que chamou de “ancestralismo”, pautado por uma conjuntura de promoção cultural levada a cabo pelo governo revolucionário de 1952 (PAZ, 2008, p. 227). Nesse contexto, teriam sobressaído diversos temas e formas do imaginário indígena, dentre eles a da “*Pachamama*”:

Em termos gerais, durante a segunda metade do século XX, predominou, sobre a experimentação formal, o que chamarei de "modelo moderno ancestral", com a intenção simbólica de capturar e representar a essência do "boliviano" e a semiótica de criar uma "vanguarda boliviana", baseada em uma tradição cultural andina com uma visão de mundo e estética próprias. Este modelo, na região andina do país, caracterizou-se pela recorrência de temas e formas do imaginário indígena, como a *Pachamama*, deusa-mãe-terra, em particular, com a simplificação das formas e a predileção pela escultura de pedra, técnica pré-hispânica. (PAZ, 2008, p. 227)

Voltando a atenção para aspectos técnicos da “*Pachamama*” [Figura 4] de Marina Núñez del Prado, a artista utiliza-se exatamente do talhado em pedra, evidenciando a textura da peça, com um polimento mais grosseiro em relação às obras apresentadas anteriormente, indicando uma aproximação com a rocha em seu estado original. As marcas irregulares da textura trazem a sensação de uma superfície sob efeito de erosão, na qual o vento e as condições climáticas atuam ativamente, transformando-a constantemente.



Figura 5. Marina Núñez del Prado. *Mujeres altiplánicas*. 1970. Basalto. 48X70X45 cm. Museo Nacional de Arte, La Paz, Bolívia. Foto: Reproduzida no catálogo *Exposición homenaje a Marina Núñez del Prado en el centenario de su nacimiento 1908-2008*.

Essa relação com a textura também é trabalhada em “*Mujeres Altiplánicas*” [Figura 5], obra na qual três mulheres se colocam uma ao lado da outra formando um círculo. O diálogo entre as três peças e o piso de areia gera um efeito peculiar, pois, devido ao polimento grosseiro da obra, ambos os elementos acabam por se assemelhar em termos visuais, com a textura das esculturas se aproximando a da areia. Existe, portanto, um vínculo entre as mulheres e o chão sobre o qual se movimentam, como se tivessem sido elaboradas a partir do mesmo material, compondo cada qual a parte de um mesmo todo. Além disso, a peça indica a sensação de movimento através das diferentes posições de cada figura, tal como numa dança circular. Segundo Rosalind Krauss, uma das características mais marcantes da escultura moderna seria exatamente a atenção de seus produtores com as sensações de paralisação e movimento, tempo suspenso e tempo corrente:

Um dos aspectos impressionantes da escultura moderna é a forma como ela manifesta a crescente conscientização de seus produtores de que a escultura é um meio peculiarmente localizado na junção entre a quietude e o

movimento, o tempo preso e o passar do tempo. A partir dessa tensão, que define a própria condição da escultura, vem o seu enorme poder expressivo. (KRAUSS, 1977, p. 5)

A ausência de uma fisionomia clara indica que estas mulheres seriam a representação totalizante daquilo que a artista identificava como “mulheres do altiplano”. O mesmo mecanismo se apresenta em “*Pachamama*” [Figura 4], obra na qual a artista apaga os traços do rosto de modo a indicar a construção visual da entidade “mãe natureza”, pairando acima das especificidades individuais. Dessa forma, ao desenvolver estas peças, Marina Núñez del Prado optou pela criação de figuras sem identidade fixa, de modo que pudessem representar ideias, sensações, elementos e, no limite, entidades e deusas, como no caso de “*Espíritu de la montaña*” [Figura 3] e “*Pachamama*” [Figura 4].

A orientação circular das peças, gerando a sensação de uma dança, sem início nem fim, está fortemente associada ao próprio título da autobiografia de Marina Núñez del Prado, “*Eternidad en los Andes*”, remetendo a noção de tempo circular ou mítico, elemento norteador e mitológico de muitas tradições indígenas latino-americanas. Tal como aponta José d’Assunção Barros:

O Tempo Mítico, de modo geral, apresenta uma estrutura circular. Além disto, trata-se de um tempo reversível - se não através do próprio mito, que realiza o retorno em sua própria narrativa ou repetição cíclica, ao menos através do “rito”, que corresponde a um retorno ritual “as origens”. (BARROS, 2010, p. 181)

Posteriormente a “*Mujeres Altiplánicas*”, a artista trabalhou uma série de aproximadamente 22 esculturas em granito e bronze intitulada “*Mujeres andinas al viento y al vuelo*”, sua última grande série finalizada em meados da década de 1990. Produzidas em sua casa-ateliê na cidade de Lima, parte das peças permanecia permanentemente exposta nas sacadas do andar superior da casa, enquanto ela ainda era viva, de modo a serem vistas pelos pedestres que caminhavam na rua. Num dos álbuns confeccionados pela artista já em seus últimos anos de vida, intitulado “*Mujeres andinas al viento y al vuelo*” [Figuras 5-9], consta pelo menos uma fotografia de cada obra da série.

Essas obras representam mulheres andinas voando, movimentando-se de modo equilibrado e harmonioso, quase como se estivessem pairando no ar. A forma diferenciada adquirida por cada peça traz a sensação de um movimento orientado pelo vento – o sopro da

natureza –, num diálogo entre a materialidade dos corpos e a imaterialidade das ventanias. Assim como em “*Mujeres Altiplánicas*” [Figura 5], a artista utiliza-se de formas sem fisionomia detalhada. Em comparação com as outras obras analisadas, essa série, sendo a mais tardia, produzida nas últimas décadas de vida da artista, é também a mais abstrata e simbólica.

Em termos técnicos, a artista utiliza o cobre polido, material com o qual começa a se familiarizar a partir dos anos de 1970. Enquanto as rochas grosseiramente polidas de “*Pachamama*” [Figura 4] e de “*Mujeres Altiplánicas*” [Figura 5] nos sugerem uma aproximação com a terra, o cobre polido nos remete ao extremo oposto, ao céu. São mulheres que voam e, em consequência disso, tem um contato apenas efêmero com a terra. Em termos visuais, o cobre polido dialoga com a luminosidade, gerando diferentes efeitos conforme a luz do ambiente e a perspectiva do observador. Para a sensação da dança entre estas mulheres e o vento ele é perspicaz, garantindo um efeito de mobilidade.



Figuras 5, 6, 7, 8. Marina Núñez del Prado. Foto: Reproduzidas no álbum *Mujeres andinas al viento y al vuelo. Esculturas de Marina Núñez del Prado*. Casa-Museo Marina Núñez del Prado, Lima, Peru.



Figura 9. Marina Núñez del Prado. Foto: Reproduzidas no álbum *Mujeres andinas al viento y al vuelo. Esculturas de Marina Núñez del Prado*. Casa-Museo Marina Núñez del Prado, Lima, Peru.

Como conclusão deste item, é válido reiterar que a associação mulher/natureza na obra de Marina Núñez del Prado está fortemente vinculada ao cenário mais amplo do indigenismo andino. Ao optar por trabalhar a partir dessa associação, desenvolvendo peças que se vinculam aos imaginários indígenas - como é o caso da “*Pachamama*” - a artista demonstrou sensibilidade a certas pautas do Estado boliviano, que na primeira metade do século XX buscava inserir a população indígena em suas representações nacionais. Assim, ressaltamos que através de seu trabalho em âmbito estético a artista também dialogou com pautas políticas contemporâneas, manifestando um posicionamento relativo a essas questões.

Mulher e Sexualidade

O último eixo de representação da mulher na obra de Marina Núñez del Prado se vincula às temáticas do corpo feminino, efetivadas por meio de torsos produzidos sobretudo na segunda metade do século XX. Este item recebe o nome de “Mulher e Sexualidade”, no qual analisaremos três obras produzidas pela artista, duas das quais intituladas “*Vênus*” e, portanto, referenciadas na deusa do panteão romano que levava o mesmo nome - entidade representativa do erotismo, do amor e da beleza -, sendo peças que trazem à tona a relação entre sexualidade e gravidez, em virtude do ventre protuberante dessas peças.

Como veremos a seguir, este elo entre sexualidade e gravidez destoa de muitas das representações canônicas da mulher na História da Arte, sobretudo a partir do século XIX,

que, em geral, tendem a dividir o corpo e a existência feminina em dois polos: um associado à figura da “mãe” - repleta de pureza e santidade - e outro à da “prostituta” - reduzida ao seu corpo sexualizado, cuja vida se justifica no prazer do homem^{vi}. Ao analisar a emergência da arte moderna na Europa, algumas autoras, como Griselda Pollock, irão ressaltar que, surpreendentemente, muitas das obras canônicas interpretadas como fundadoras da arte moderna lidam exatamente com a sexualidade vista como uma troca comercial. A representação do corpo feminino apareceria em função da sexualidade masculina e da competição entre artistas homens pela liderança dos movimentos vanguardistas (POLLOCK, 1988, p. 54). Whitney Chadwick, ao debruçar-se sobre esse ponto, cita grandes nomes do modernismo e a associação estabelecida por eles entre criação artística e sua sexualidade masculina, sobreposta ao corpo da mulher:

As prostitutas de Manet e Picasso, os ‘primitivos’ de Gauguin, os nus de Matisse, os objetos do surrealismo. Os artistas modernos, de Renoir (“Eu pinto com meu pinto”) a Picasso (“Pintura, o verdadeiro ato de fazer amor”) colaboraram na fusão do sexual com o artístico ao equiparar a criação artística com a energia sexual masculina, apresentando as mulheres como impotentes e sexualmente subjugadas. (CHADWICK, 1990, p. 279)

Ao se tratar da sexualidade no campo da História da Arte, uma referência importante é o trabalho de Edward Lucie-Smith intitulado *Sexuality in Western Art*, que percorre os principais pontos de contato entre a produção artística e o tema da sexualidade desde as pinturas rupestres até a arte contemporânea. Sobre a relação da arte moderna europeia com esta temática, o autor defende que:

Ao criar imagens que ultrajam as idéias convencionais de decência e reticência sexual, o artista marca a distância entre ele e os membros comuns da sociedade (...). Pintores e escultores contemporâneos também usam imagens eróticas como meio de envolver o espectador com o trabalho; é difícil enfrentar essas imagens com total neutralidade. Não é por acaso que a história do modernismo tenha sido marcada por uma longa série de batalhas legais sobre o tema da obscenidade. (LUCIE-SMITH, 1972, p. 37)

Dando continuidade a seu argumento, Smith destaca que a ênfase contínua no individualismo e na livre expressão dos artistas, uma herança do romantismo que atinge seu auge nas primeiras décadas do século XX, estaria em conjunção com as teorias psicanalíticas de Freud, pautadas pela análise das fantasias e impulsos eróticos do inconsciente. Os artistas

pela primeira vez estariam “livres” para abarcar o desejo na produção artística, em ato de franco rompimento com a moralidade burguesa e pautados, em muitos casos, pela busca da sexualidade e do prazer. Em confluência com este cenário de culto ao individualismo, se somaria a presença cada vez maior do materialismo e do consumismo ocupando um importante espaço nas dinâmicas sociais da vida nas metrópoles. Nesse contexto, a produção artística acabaria por afastar-se progressivamente de temas metafísicos e transcendentais, com uma geração de artistas distantes de temas tradicionais da arte, como a religião, tendência que, para Lucie-Smith, já era visível em finais do século XIX.



Figura 10. Auguste Rodin. *Hand of Rodin with a female figure*, 1917. Gesso. 22,9cm. National Gallery of Art, Washington, Estados Unidos.

A busca pela sexualidade como expressão artística estava praticamente restrita aos homens, que há muito tempo já haviam conquistado sua liberdade para representar o corpo nu da mulher^{vi}. Um ótimo exemplo desse argumento é a escultura “*Hand of Rodin with a female figure*” [Figura 10], de Auguste Rodin, na qual o artista esculpe uma representação de sua própria mão, que segura com os dedos um pequeno torso feminino. Tradicionalmente, os torsos não possuem cabeças, pernas e mãos, sendo reduzidos às suas funções sexuais e reprodutivas. Numa metáfora, a mulher é reduzida aos seus seios e seu ventre, frente o olhar atento do artista, que a espreita. Sobre esta obra, Ermelinda Maria Araújo Ferreira afirma que:

A pequena escultura de Rodin intitulada “Mão com torso feminino” (1917) parece resumir a natureza dessa atitude de apropriação das artes plásticas

sobre a temática do corpo feminino ao longo de uma tradição que se estende da antiguidade à modernidade, quando só então começa a ser questionada: uma mão masculina de proporções avantajadas segura um frágil, recurvado e miniaturizado torso feminino. Acéfalo e mutilado, ele foi reduzido à matéria que interessa à representação: seios e púbis, numa óbvia evocação das funções sexuais e reprodutivas postas num corpo atraente mas inerte, sem identidade, emoção ou pensamento. (FERREIRA, 2009, p. 81-106)

Com relação aos torsos elaborados por Marina Núñez del Prado, mesmo dialogando com séculos de representação do corpo feminino nu através do olhar masculino, a artista desenvolveu uma perspectiva pouco tradicional ao associar a sensualidade desses corpos à fertilidade e à maternidade. Essas obras foram amplamente interpretadas como o ápice da “pureza” estética dentro de sua produção, devido a sua simplicidade em termos formais. Para a seguinte reflexão, foram selecionadas três esculturas: “*Victoria*” [Figura 11], “*Vênus andina*” [Figura 12] e “*Vênus Negra*” [Figura 13].

Começando a análise pela obra “*Vênus andina*” [Figura 12], seu título indica um diálogo entre a figura mítica da Vênus, de raízes romanas, com as mulheres andinas. Ao optar pela utilização do bronze, a artista destaca a tonalidade da pele dessa Vênus, mais escura e “terrosa”, distante das representações clássicas dessa deusa, geralmente em tons claros, com peças realizadas em materiais tradicionais, como o mármore. Aqui, a tonalidade sugere uma aproximação estética ao universo andino indígena. Processo semelhante ocorre também em “*Victoria*” [Figura 11] e em “*Vênus Negra*” [Figura 13], peça sobre a qual Michela Pentimalli afirma que: “Uma Vênus de basalto preto, que na escolha da pedra e do título, indubitavelmente alude a uma deidade ‘primitiva’ e, em sua ‘negritude’, indiretamente, à Pachamama” (PENTIMALLI, 2009, p. 194). Portanto, ainda que nestes torsos a artista manifeste uma proximidade com os padrões estéticos ocidentais – representando corpos de mulheres jovens, magras e de cintura fina –, ao mesmo tempo ela propõe um deslocamento desse mesmo padrão, ao afirmar a proximidade da entidade máxima da beleza - Vênus - às mulheres andinas.



Figura 11. Marina Núñez del Prado. *Victoria*, segunda metade século XX. Bronze. 86X36X57 cm. Casa-Museo Marina Núñez del Prado, Lima, Peru. Foto: Reproduzida no catálogo *Marina Núñez del Prado - Andina y Universal*.



Figura 12. Marina Núñez del Prado. *Vênus andina*, 1986. Bronze. 86,5X36X35 cm. Casa-Museo Marina Núñez del Prado, Lima, Peru. Foto: Reproduzida no catálogo *Marina Núñez del Prado - Andina y Universal*. **Figura 13.** Marina Núñez del Prado. *Vênus negra*, 1958. Basalto. 59X40X21cm. Museo Nacional de Arte, La Paz, Bolívia. Foto: Reproduzida no catálogo *Exposición homenaje a Marina Núñez del Prado en el centenario de su nacimiento 1908-2008*.

Outro ponto importante diz respeito aos aspectos formais dessas peças. Em sua autobiografia, Marina Núñez del Prado discorre, em mais de um momento, sobre o processo que chamou de “evolução” em direção a simplicidade das formas. Segundo a artista, dos primeiros anos de sua atuação como escultora, marcados pelo diálogo com o indigenismo - em obras como “*Madre Índia*” [Figura 1] -, ela teria alcançado, com o tempo, um maior despojamento do figurativo. Nesse sentido, indo em direção ao “fundamento” da forma, teria logrado atingir a “essência” de cada peça, sem maior necessidade de detalhamento, demonstrando uma concordância com o cenário da escultura moderna com o qual teve contato nos Estados Unidos. Nos dois trechos a seguir, ela relata brevemente este movimento:

Através dos anos de trabalho minha obra amadureceu, se simplificou cada vez mais, mas na sua essência está presente aquele sentido fecundo e maternal que protege o ovo cósmico. Torsos com a curva proeminente em seus ventres grávidos, regaços cheios de ternura, regaços vazios com ânsia de maternidade. (DEL PRADO, 1973, p. 42)

Cada vez simplifico mais minhas criações. As linhas e os volumes estão se tornando cada vez mais puros. Eu sinto que, nessa síntese, seu conteúdo e expressão são mais fortes e convincentes. Mas minhas criações não são completamente abstratas. No meu pensamento, há sempre o esboço do figurativo e orgânico, algo que, ao criar, sinto que tem vida. (DEL PRADO, 1973, p. 105)

Esse mesmo argumento também é utilizado por Teresa Gisbert e José de Mesa, quando afirmam que: “Com a simplicidade que ela adquiriu, voltou a trabalhar em madeira, começando ao redor de 1958 os torsos femininos nus, alguns talhados em mármore. São figuras de pureza excepcional” (GISBERT & DE MESA, 2012, p. 153). Tal como indica Valeria Paz em seu artigo “*Dos caminos paralelos: la escultura y las prácticas experimentales en Bolivia entre 1960 y 2008*”, o tema da “forma sintetizada” foi um importante divisor de águas no cenário artístico boliviano dos anos de 1950 e 1960:

A “beleza” formal foi imposta no debate entre os figurativos/sociais e os abstratos, (...) como um dos principais parâmetros de apreciação das obras de arte. Esta situação se evidenciou no *III Salón Nacional de Artes Plásticas* de 1960, quando Marina Núñez del Prado ganhou o Primeiro Prêmio de Escultura com a *Venus Negra* (agora parte da coleção MNA), um torso estilizado que representa, de acordo com o título, um tema da mitologia clássica predileto na história da arte, a deusa romana do amor, da beleza e da

fertilidade. (PAZ, 2008, p. 248)

Ao ganhar o *III Salón Nacional de Artes Plásticas* com sua “*Vênus Negra*” [Figura 13], Paz indica que Marina Núñez del Prado havia sido classificada como uma artista “abstrata” e, portanto, distante de temas “ideológicos”. Em contraposição, o prêmio de melhor pintura foi para Miguel Alandia Pantoja, artista reconhecidamente “político” e “social”. A autora continua sua argumentação indicando que nos salões que se seguiram, outros escultores “abstratos” teriam sido premiados, o que seria uma comprovação de uma tradição que aproximou a escultura do deleite estético e a pintura da política (PAZ, 2008, p. 248).

O último ponto a ser desenvolvido acerca dos torsos de Marina Núñez del Prado diz respeito ao fato desses corpos estarem grávidos. A utilização do ventre saliente se repete em grande parte dessas obras, sendo que em “*Victoria*” [Figura 11] o ventre aparece ainda mais destacado devido à posição levemente inclinada da peça, representada com uma de suas pernas erguida. Sobre essas peças, a artista afirmou em sua autobiografia que:

Minhas criações de Torsos expressam a essência das formas humanas, geralmente formas femininas, por meio de curvas e redondezas, fazendo a abstração dos braços e da cabeça. De forma simples, ventres salientes, grávidos, quadris largos, bustos redondos, torsos fecundos, como a *Pachamama*. Torsos parados, sentados, reclinados; em vários materiais, onix, pedra, madeiras polidas. (DEL PRADO, 1973, p. 109)

Em confluência com essa perspectiva, Valeria Paz destaca a habilidade da artista em construir imagens carregadas de fecundidade e força criativa feminina:

Na série de torsos femininos, iniciada em torno de 1960, (...) é perceptível a redescoberta do corpo da mulher e da paisagem andina, entre as quais Núñez del Prado criou inúmeras analogias na tentativa de materializar um arquétipo da fertilidade e da força criativa feminina. (PAZ, 2008)

De modo a finalizar este item, destacamos um trecho de *Bolivia: Los caminos de la escultura*, no qual Michela Pentimalli constrói uma reflexão similar, argumentando que as mulheres elaboradas por Marina Núñez del Prado, verdadeiros emblemas do amor materno, possuiriam também uma “sensualidade serena”. Dessa forma, “seus torsos sintetizam ambos aspectos, ao ressaltar os atributos femininos ligados tanto ao erotismo como à maternidade” (PENTIMALLI, 2009, p. 194).

Considerações finais

Ainda que nunca tenha se definido como feminista ou atuado como militante de pautas relacionadas aos direitos das mulheres, algumas passagens da vida de Marina Núñez del Prado marcam uma ruptura com os padrões esperados para uma mulher burguesa na primeira metade do século XX. Além de ter trilhado um caminho rumo sua profissionalização como escultora, a artista optou por não ter filhos e casar-se apenas aos 64 anos. Morou na Argentina, nos Estados Unidos e no Peru, viajando pelos cinco continentes para expor suas obras, muitas vezes acompanhada unicamente de sua irmã Nilda. Em um de seus cadernos de anotações, em uma nota solta, ela afirma que: “A mulher se realiza plenamente na literatura e na arte quando se emancipa dos preconceitos ancestrais e convencionalismos locais e expressa livremente seus sentimentos” (DEL PRADO, s/d, s/p). Com essa citação, Núñez del Prado acaba por tocar em pontos fundamentais debatidos pelos movimentos feministas que vieram a tona a partir de 1960, num cenário marcado pela valorização das produções culturais femininas, até então relegadas ao segundo plano pelos cânones. Consciente dessas tensões, Marina Núñez del Prado logrou elaborar obras carregadas de complexidade, demonstrando uma postura ativa e reflexiva frente as questões de seu tempo.

Além disso, ela foi uma artista que representou mulheres. Problematizando leituras simplistas que pudessem indicar que por ser mulher ela teria um “instinto natural” para desenvolver suas obras, neste artigo buscou-se demonstrar de que forma ela construiu seu discurso e prática artística através do diálogo entre sua trajetória pessoal e os cenários e discussões com os quais teve contato. As obras apresentadas, vinculadas às temáticas da maternidade, da natureza e da sexualidade, para além de proporcionarem reflexões importantes acerca dos papéis e representações sociais dos lugares “reservados à mulher” na Bolívia do século XX, nos permitem também um acercamento dos posicionamentos levados a cabo por Marina Núñez del Prado no decorrer de sua trajetória artística.

Referências

BADINTER, Elizabeth. *Um amor conquistado: o mito do amor materno*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

BARROS, José D`Assunção. Os tempos da história: Do tempo mítico às representações historiográficas do Século XIX. *Crítica Histórica*, v.1, n.2, 2010. Disponível em:

<http://www.revista.ufal.br/criticahistorica/attachments/article/72/OS%20TEMPOS%20DA%20HISTORIA.pdf> Acesso em: 3 de Fevereiro de 2017.

CAMARGO, Alfredo José Cavalcanti Jordão. *Bolívia - A criação de um novo país a ascensão do poder político autóctone das civilizações pré-colombianas a Evo Morales*. Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2006, p.86. Disponível em: <http://funag.gov.br/loja/download/332-Bollvia - A Criacao de um Novo PaIs.pdf> Acesso em: 26 de maio de 2017.

CAMPBELL, Joseph. *O poder do mito*. São Paulo: Palas Athena, 1990, p.177.

[CATÁLOGO] *Exposición homenaje a Marina Núñez del Prado en el centenario de su nacimiento 1908-2008*. La Paz: Museo de Arte de La Paz, 2008.

[CATÁLOGO] *Marina Núñez del Prado - Andina y Universal*. Lima: Galería John Harriman, 2009.

CHADWICK, Whitney. *Women, Art and Society*. Londres: Thames & Hudson, 1990.

COLLIN, Françoise; LABORIE, Françoise. Maternidade. In: HIRATA, Helena (org.). *Dicionário crítico do feminismo*. São Paulo: Editora Unesp, 2009.

DEL PRADO, Marina Núñez. *Eternidad en los Andes*. Santiago: Lord Cochrane, 1973.

DEL PRADO, Marina Núñez. *Notas avulsas*. Casa-Museo Marina Núñez del Prado, Lima.

EMIDIO, Thassia Souza. *Diálogos entre feminilidade e maternidade - Um estudo sob o olhar da mitologia e da psicanálise*. São Paulo: Editora Unesp, 2011, p.53.

FERREIRA, Ermelinda Araújo Ferreira. Trajetória da Vênus: Leituras do corpo feminino na arte, do classicismo à Biopaisagem, de Ladjane Bandeira. *Revista de Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea*, n.33, 2009, p.81-106, Brasília.

GISBERT, Teresa; DE MESA, José. *Historia del Arte en Bolivia: Período Republicano*. La Paz: Editorial Gisbert y Cia S.A, 2012.

IMANÁ, Gil. *Recordando a Marina*. In: Catálogo da *Exposición homenaje a Marina Núñez del Prado en el centenario de su nacimiento 1908-2008*. La Paz, 2008.

KRAUSS, Rosalind. *Passages in Modern Sculpture*. Nova York: The Viking Press, 1977.

LUCIE-SMITH, Edward. *Sexuality in Western Art*. Londres: Thames & Hudson, 1972.

PAZ, Valeria. Dos caminos paralelos: La escultura y las prácticas experimentales en Bolivia entre 1960 y 2008. In: *Bolivia: Los caminos de la escultura*. La Paz: Fundación Simón I. Patiño, 2008.

_____. *La búsqueda trascendental*. In: Fondo Negro/La Prensa, La Paz, 26/10/2008.

PENTIMALLI, Michela. Escultura en Bolivia (1900-1960). In: PENTIMALLI, Michela (org.). *Bolívia: Los caminos de la escultura*. La Paz: Fundación Simón I. Patiño, 2008.

_____. Marina Núñez del Prado. In: PENTIMALLI, Michela (org.). *Bolívia: Los caminos de la escultura*. La Paz: Fundación Simón I. Patiño, 2008.

POLLOCK, Griselda. *Vision and difference: femininity, feminism and histories of art*. London: Routledge, 1988.

WILLIAMS, Raymond. Ideias sobre a natureza. In: *Cultura e Materialismo*. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

WITZLING, Mara R. *Voicing our visions: Writings by women artists*. Nova York: The Women's Press, 1991.

i No site da *Fundación Núñez del Prado* estão listados os principais prêmios que a artista adquiriu ao longo de sua carreira: <http://www.bolivian.com/cmnp/distincion.html> Acesso em 13 de Fevereiro de 2017.

ii Em sua tese de doutorado sobre as trajetórias de Patrícia Galvão e Antonieta Rivas Mercado, Romilda Costa Motta ressalta a necessidade de utilizar o termo “trajetória” a partir de uma perspectiva crítica, adotada em grande medida por Pierre Bourdieu. Em “A ilusão biográfica”, Bourdieu assume a impossibilidade de se

reconstruir qualquer história de vida a partir de uma lógica linear, com começo, meio e fim. Esta reconstrução seria em grande medida artificial, e consequência do apagamento daqueles aspectos da personalidade que se quer esconder, em prol dos traços que se quer exaltar. Nesse sentido, a “ilusão biográfica” seria a crença na existência de vidas lineares, coerentes, unificadas. BOURDIEU, Pierre. *A ilusão biográfica*. In: FERREIRA, Marieta de Moraes & AMADO, Janaína (orgs.). *Usos e abusos da História Oral*. São Paulo: Fundação Getúlio Vargas Editora, 1998.

iii A *Fundación Marina Núñez del Prado y Falcón*, localizada na cidade de Lima, foi criada no ano de 1993 por Marina Núñez del Prado e Jorge Falcón Gárfias com o intuito de preservar a obra escultórica da artista e intelectual de Gárfias. Atualmente, todo o acervo é gerido pela prefeitura da cidade de Lima, que inaugurou no mês de Abril de 2015 um museu intitulado *Casa-Museo Marina Núñez del Prado*, que exhibe permanentemente parte da coleção. Mais informações no site: <http://www.msi.gob.pe/portal/nuestro-distrito/turismo-distrital/casa-museo-marina-nunez-del-prado/#.VfaTwsy5fcs> Acesso em 13 de Fevereiro de 2017.

A *Fundación Núñez del Prado*, localizada na cidade de La Paz foi estabelecida em 1984, após o falecimento dos pais de Marina Núñez del Prado e da concessão de seus irmãos para a abertura de um museu com suas peças, na casa onde passou a infância e parte da juventude. Chamado de *Casa-Museo Núñez del Prado*, encontra-se fechado desde 1994. Mais informações no site: <http://www.bolivian.com/cmnp/index.html> Acesso em 13 de Fevereiro de 2017.

iv Sobre este aspecto, Patricia Ames afirma que as práticas de cuidado e trato com as crianças em algumas regiões andinas, vinculadas às tradições indígenas, poderiam ser chamadas de “modelo autóctone de desenvolvimento infantil, sendo que é necessário reconhecer essa abordagem sistemática na criação dos filhos para deixar de considerar esses modelos como um conjunto de costumes exóticos e, em vez disso, reconhecê-los como parte de um conhecimento local coerente sobre o desenvolvimento infantil. Assim, por exemplo, a pesquisa mostrou que o uso do cobertor para transportar bebês nas costas nos Andes protege as crianças pequenas dos fatores de fatores estressantes de um ambiente de alta altitude (...) e conserva sua energia, ao mesmo tempo em que a ajuda a adaptar-se progressivamente às características do ambiente”. In: AMES, Patricia. *Niños y niñas andinos en el Perú: crecer en un mundo de relaciones y responsabilidades*. Bulletin de l’Institut Français d’Études Andines, v.3, n.42, 2013. Disponível em: <https://bifea.revues.org/4166>

v O autor acrescenta: “A ordem da natureza, que expressava a criação de Deus, incluía, como um elemento central, a noção de hierarquia: o homem possuía um lugar preciso na ordem da criação, mesmo sendo constituído a partir dos elementos universais que compunham a natureza como um todo. (...) Ao conhecer o mundo inteiro, a começar pelos seus quatro elementos, o homem poderia conhecer o valor de seu próprio lugar nesse processo, e a definição desse valor estava na descoberta de sua relação com Deus” (WILLIAMS, 2011, p. 99)

vi Vale notar que esta polarização segue alguns preceitos das tradições católicas, de exaltação da imagem de Virgem Maria e a condenação como pecadora da figura de Eva, ou de Maria Madalena.

vii Pollock questiona-se: “Se é normal ver pinturas de corpos femininos como o território em que os homens artistas reivindicam sua modernidade (...), podemos esperar redescobrir pinturas de mulheres em que lutaram com sua sexualidade na representação de nus masculinos?”. O tom da pergunta é irônico e a resposta negativa. (POLLOCK, 1988, p.54). Com relação à representação do nu feminino na História da Arte, Chadwick afirma que: “O assunto do nu na arte reúne discursos de representação, moralidade e sexualidade feminina, mas a apresentação persistente do corpo feminino nu como um local de prazer de visão masculina, uma imagem de troca mercantil e uma defesa fetichista contra o medo de castração, deixou um lugar pequeno para explorações de subjetividade, conhecimento e experiência feminina”. (CHADWICK, 1990, p. 280)

MULHERES E MILITÂNCIA NA DITADURA MILITAR BRASILEIRA: UMA ANÁLISE HISTORIOGRÁFICA¹

WOMEN AND MILITANCY AGAINST THE BRAZILIAN MILITARY DICTATORSHIP: HISTORIOGRAPHICAL ANALYSES

Priscila Paula de SOUSA*

Resumo: Buscando as trajetórias das mulheres na militância contra a ditadura militar no Brasil (1964-1985), debrucei-me sobre obras importantes sobre o período. Interessa-me especificamente nesse trabalho verificar quem são tais personagens e como suas memórias e resistências foram tratadas por Jacob Gorender em *Combate nas trevas – a esquerda brasileira: das ilusões perdidas à luta armada*. Tendo encontrado poucas informações nesse livro sobre as mulheres que nele apareceram, conhecer melhor a história dessas mulheres tornou-se imperativo. Com isso, faço aqui uma breve apresentação de suas histórias particulares. Para engendrar uma pesquisa sobre esse tema, trago para a discussão as questões de gênero e como suas diferenças se apresentaram às essas mulheres militantes em sua vida familiar, social, política e no trato recebido pela repressão.

Palavras-chave: História das mulheres; Ditadura militar brasileira; Historiografia sobre ditadura no Brasil.

Abstract: Investigating the trajectory of women in the militancy against the Brazilian military dictatorship (1964-1985), I have focused on important bibliographic works related to this period. Specifically in this work, it interests me to verify who those characters are and how their memories and social political resistances are treated in the book *Fighting in the Darkness - The Brazilian Left: the illusions lost to armed struggle*, by Jacob Gorender. Since little information about the women was found in the mentioned work, a brief presentation of their personal history is described here. In order to engender a research regarding this theme, I bring to the discussion the topics of gender and how gender differences manifested in these militant women's family, social, and political life, as well as in the treatment they received from the regime's repression.

Keywords: Women's history; Brazilian Military dictatorship; Historiography of dictatorship in Brazil.

Introdução

Ao consultar algumas obras sobre a Ditadura Militar no Brasil pode-se dizer que, com todas as ressalvas possíveis a tal comparação, uma historiadora no Brasil contemporâneo sente-se como Virgínia Woolf no Museu Britânico (WOOLF, 2014). Explico: a autora, com a proposta de encontrar informações sobre as mulheres e a ficção, viu-se diante da necessidade de compreender a maneira como as mulheres viviam e por quais motivos seriam tão raras as escritoras. Na biblioteca do museu, viu-

* Mestre pela Universidade Estadual de Campinas. E-mail: priscila.paula.sousa@gmail.com

se diante de uma grande quantidade de livros escritos por homens sobre as mulheres. Ao abri-los, percebeu que não havia informações relevantes que sustentassem sua pesquisa afinal, as opiniões, sempre masculinas, eram as mais variadas sobre as mulheres e seus comportamentos, mas em nada compunham uma informação que a auxiliasse.

Como demonstra Woolf, não era difícil encontrar na poesia e literatura menções às mulheres que acompanharam homens importantes, ou fascinantes personagens de livros e, por isso, “é de se imaginar que ela seja da maior importância”. Na vida real, porém, “era trancada, espancada e jogada de um lado para o outro” (WOOLF, 2014, p. 66-67). Ao buscar dados que a auxiliassem na compreensão dessa mulher ‘real’, constata que “não se sabe nenhum detalhe, nada realmente verdadeiro e sólido. A história sequer a menciona” (WOOLF, 2014, p. 67-68).

Ao procurar em parte da historiografia as ações de mulheres combatentes da Ditadura Militar para minha dissertação de Mestrado (2015), a busca frustrante empreendida por Woolf saltou aos olhos. A afinidade dá-se justamente pela minha prerrogativa, como a dela, de que seria possível encontrá-las como personagens importantes na literatura sobre o assunto, já que existiram sempre mulheres e que as brasileiras combateram a Ditadura. Ocorre que me deparei com personagens tratadas de forma secundária. No caso brasileiro atual, diferente do que protesta Virgínia, a história as menciona sem fornecer muitas informações. Portanto, não é tarefa fácil construir a trajetória dessas personagens, conforme veremos nesse artigo.

Buscando compreender a maneira como alguns livros historiográficos trataram as memórias das mulheres que haviam participado da luta contra o regime ditatorial brasileiro, me propus a analisar três dos livros mais utilizados por conceituadas universidades brasileiras². Por ser, dentre esses, aquele no qual mais mulheres povoam as páginas, apresentarei nesse artigo algumas considerações sobre a maneira como o livro *Combate nas Trevas – A esquerda brasileira: das ilusões perdidas à luta armada*, de Jacob Gorender (1987) aborda esse assunto.

A proposta de revisitar parte da historiografia em busca da inserção das mulheres na mesma se deu porque, sabendo que tiveram importante papel no período, se poderia esperar que a história tivesse contemplado tais mulheres e sido produzida também a partir delas e não somente sobre os homens e para eles. Isso porque espera-se que a “pluralidade da história não seja obliterada pelas narrativas pretensamente

universais, sempre excludentes e estigmatizadoras, criando-se espaços para a expressão diferenciada da memória de todos os setores sociais” (RAGO, 2009).

Em tempo, analisar as mulheres na historiografia, engendrar a busca por uma história das mulheres é tarefa que não se pretende imparcial, mas consciente de que “a análise do poder das mulheres também é um jogo de poder” (PERROT, 1992, p. 172). É, portanto, assumir uma posição de valorização e construção de uma escrita da história que não apague as mulheres, mas abra espaço para que se demonstrem suas múltiplas formas de resistência, seja ao machismo cotidiano, seja ao regime ditatorial.

Vale ressaltar que este trabalho compreende no termo ‘mulheres’, não um grupo homogêneo e proveniente de uma distinção biológica binária que as opõe aos homens. Antes, entende que a constituição do gênero feminino é mais complexa no sentido da abrangência cultural e social do que implica esse termo (BUTLER, 1998).

Diante de tais esclarecimentos, passemos então às questões relativas ao mundo feminino no período anterior e durante o regime ditatorial, suas amarras e as formas como elas encontraram para se libertar das mesmas.

As lutas das mulheres contra a ditadura

Como aponta Margareth Rago, as mulheres com concepções de esquerda tiveram papel ativo não só na luta contra o Regime Militar, mas contra a estrutura masculina que dominava a vida político-partidária. Tal aderência à esquerda não necessariamente esteve ligada a partidos políticos, afinal, muitas delas romperam com os mesmos (RAGO, 2013):

Vivíamos numa ditadura, as mulheres participaram efetivamente na luta contra a ditadura e, evidentemente, que nós sentimos o peso da discriminação histórica contra nós. Seja na vida clandestina, seja nas prisões, nas sessões de tortura, enfim, na luta guerrilheira, na luta urbana, na luta rural, em todos os espaços nós fomos aprendendo a ter consciência de que a nossa luta era maior, é bem maior que a dos homens, é mais longa [...]. Essas mulheres foram muito revolucionárias. Elas fizeram uma dupla revolução, tanto na luta política do país, como na luta do cotidiano (TELES [2014]).

Essas brasileiras, ao adentrarem os meandros públicos, saindo do lar, considerado seu lugar, e buscando participar ativamente da política, invadiram espaços

dominados pelo masculino, onde não eram bem-vindas e frequentemente lembradas de que não deveriam estar (COLLING, 1997). Era imperativo, portanto, que subvertissem os papéis impostos pelo discurso masculino, *outsiders* tentando definir a categoria ‘mulheres’. Com isso, muitas delas decidiram ‘rir’ desses comandos, questionando-os e percebendo que não lhes cabiam. Esse ‘rir’ metafórico foi proposto por Judith Butler, ao escrever sobre os ‘problemas de mulher’ criados pelo discurso médico masculino: “Rir de categorias serias é indispensável para o feminismo. Sem dúvida, o feminismo continua a exigir formas próprias de seriedade” (BUTLER, 2003, p. 8).

Para melhor compreender as experiências dessas militantes da esquerda e questionadoras da Ditadura, faz-se necessário retomar as mudanças sociais ocorridas e que levaram ao questionamento do papel imposto a essas personagens até então.

A liberdade que o comportamento sexual ganhou com a introdução da pílula anticoncepcional, a modernização do país a partir dos anos 1960, a consequente expansão do mercado de trabalho, atrelados a uma maior facilidade de acesso à educação e à efervescência cultural de 1968, impulsionaram as mulheres brasileiras a questionarem o tradicional sistema patriarcal e ganharem o dito espaço público, culminando em correntes feministas (SARTI, 1998). Como demonstra Margareth Rago, esse período foi culturalmente movimentado, imbricado pela denominada ‘contracultura’. Afetadas por essa expansão e abertura cultural, que levava a maiores questionamentos sobre a sociedade, com o Golpe Militar de 1964, muitas mulheres passaram a se dedicar com mais afinco à vida política nos partidos de esquerda e contra o Regime Militar (RAGO, 2013).

Na década de 1970, o Ano Internacional da Mulher (1975) declarado pela ONU, impulsionou e abriu espaço para que muitos grupos feministas se organizassem. Dentre esses grupos, a maioria era constituída pelas ‘subversivas’, segundo o discurso ditatorial. Assim, aquelas que lutaram contra a ditadura foram também as primeiras a combater o machismo e a discutir as questões das mulheres no Brasil (SARTI, 1998). Nesse mesmo ano foi criado o Movimento Feminista pela Anistia com o intuito de retirar as acusações e libertar os presos políticos (COLLING, 1997).

No âmbito da Igreja Católica também despontaram figuras femininas que eram contrárias ao Regime e que discutiam as questões das mulheres. Aqui, podemos destacar a freira e teóloga adepta da Teologia da Libertação, Ivone Gebara, que até os dias atuais participa de movimentos sociais ligados à Igreja em Pernambuco, sempre

atenta às condições das mulheres, vendo o mundo sob sua ótica feminista (RAGO, 2013). Obviamente, apesar de despontarem algumas religiosas e religiosos com ideais subversivos quanto à política e à imposição patriarcal, a Igreja continuou sendo um espaço rígido que colocava limites no que se referia às questões morais. Ainda assim, por ter uma atuação efetiva nas comunidades, no geral as mais pobres, era uma instituição que permitia uma aproximação com essas mulheres pouco ouvidas e também oprimidas, que não eram filiadas a nenhum partido ou grupo feminista (SARTI, 1998).

A partir dos anos 1974, com a chamada ‘abertura’ política, os grupos de mulheres, que possuíam diferentes reivindicações, começaram a discutir mais abertamente as relações de gênero e muitos se declararam feministas. Com a volta das mulheres exiladas nos anos 1980, pós-Anistia, as veias feministas dos movimentos de mulheres ganham reforços. O Movimento Feminista fervilhava na Europa e aquelas que lá estiveram trouxeram na bagagem suas vivências e teorias para engrossar as fileiras dos movimentos brasileiros (SARTI, 1998). Nesse sentido, me aproprio da afirmação de Amelinha Teles, entendendo que a democratização do país interessava aos feminismos também por ser uma abertura necessária para que as mulheres conquistassem seu espaço e seus direitos. Isso porque, “herdamos o discurso da ditadura militar, radicalmente contrário aos direitos humanos.” (TELES apud. RAGO, 2013, p. 205).

As discussões sobre as relações de gênero e a aproximação com os feminismos, porém, não levou a uma ampla discussão sobre a sexualidade, questão que ficou em segundo plano durante muito tempo. Segundo a historiadora Ana Maria Colling (1997), esse tema continuou sendo considerado um tabu não só para a Igreja e para a maioria da sociedade conservadora, mas dentro dos próprios grupos de esquerda que encaravam o assunto como imoral e de segunda importância. De maneira que discutir a liberdade sexual era visto como algo promíscuo pelos militantes homens dos partidos de esquerda. Isso fica clara nesse depoimento de Amelinha Teles:

O Partido contrapunha aborto com constituinte, aborto com aumento do salário, para mostrar que a nossa luta não tem importância. Mas não tem nada a ver, eles contrapõem, ao invés de juntar. Você não acredita o tanto que eles perseguiram a gente e continuam até hoje, ela se mantém. É uma perseguição tão forte, igual à ditadura... marca, toda perseguição, todo autoritarismo marca muito a vida política das pessoas. [...] Sempre fomos, eu sou muito estigmatizada, a minha geração talvez, fomos muito estigmatizadas em tudo o que nós fizemos, nós rompemos com muitos preconceitos, muitas não

aguentaram, ficaram dentro de casa, [...]. Toda essa discussão que está sendo feita é necessária, sem discussão você não consegue elaborar propostas, é preciso mudar as mentalidades. (TELES apud. RAGO, 2008).

Todas essas opressões são encontradas, porém, pós 1985, tanto em boa parte da sociedade, quanto dos discursos acadêmicos produzidos sobre o período. Isso porque, como veremos adiante na análise do livro de Gorender, também o âmbito intelectual se encarregou de silenciar e negar a autonomia política dessas mulheres.

Por todas essas questões, Margareth Rago (2013) escreve sobre a importância de se falar em feminismos, no plural, porque o movimento feminista mudou muito no decorrer dos tempos e possui grupos contemporâneos com reivindicações muito variadas. Inclusive, a autora nos lembra que os feminismos não estão presentes somente nos movimentos auto-intitulados feministas, mas em todos os âmbitos da sociedade em que se buscam alternativas para a cultura misógina.

Tendo apontado as multifacetadas mudanças sociais que afetaram diretamente as mulheres e suas organizações antes, durante e após a ditadura, discuto a seguir dois dos segmentos específicos nos quais as mulheres foram reprimidas. Ao mesmo tempo em que encontraram formas de subverter as imposições que sofreram. São eles: seus próprios partidos de esquerda e as instituições militares.

Múltiplas resistências

As trajetórias das militantes brasileiras são um exemplo da afirmação de Foucault: “a partir do momento em que há uma relação de poder, há uma possibilidade de resistência” (FOUCAULT, 2011, p. 241). É possível resistir a qualquer tipo de relação de poder, mesmo que seja de uma violência brutal como a imposta pela ditadura. Essas mulheres, à medida que sofriam a opressão também colocavam em prática diferentes formas de resistir a isso:

Na prisão política feminina, negamos profundamente assumir o lugar de vítimas, porque considerávamos vítima quem se queixa: nosso lugar era de cidadãs, lutadoras que reivindicavam, que lutavam e não o de vítimas queixosas. Penso que a base, talvez, da resistência das mulheres se constituiu a partir desse eixo. Foi assim que se estruturou essa resistência (SCHILLING, 2010, p. 153).

No âmbito da prisão e no trato dado a elas pelos oficiais repressivos, pertencer ao grupo ‘mulher’ era um catalisador de atitudes relacionadas especificamente ao corpo e ao gênero. A exploração da sexualidade feminina como forma de coação e a maternidade usada como ameaça, foram amplamente utilizadas pelos oficiais militares. Além disso, a dupla subversão causava um misto de espanto e ódio nos militares, potencializando as relações de gênero nos interiores das prisões. Sobre a violência ligada à sexualidade feminina, Susel Rosa escreve que apesar de a nudez e a utilização dos órgãos genitais como receptáculos da tortura terem sido aplicados também a homens, o estupro foi praticado apenas contra as mulheres (ROSA, 2013).

Sobre tais abusos de conotação sexual realizados pelos militares para com essas mulheres, Tania Swain aponta que o estupro sempre foi utilizado como arma de guerra e funciona como forma de atacar a outros homens, uma vez que “ignorando as mulheres como seres humanos”, conquistam sua “propriedade”, violando suas mulheres. Segundo o relatório da Anistia Internacional de 2004, 20% das mulheres no mundo foram alvos de estupro (SWAIN, 2008).

Alguns relatos da violência sexual sofrida pelas mulheres nos cárceres da ditadura brasileira estão disponíveis no ‘Relatório da tortura no Brasil’, no livro *Brasil: nunca mais*, organizado pela Arquidiocese de São Paulo. Além disso, a própria imprensa feminista, como por exemplo, o jornal *Brasil Mulher*, ainda em 1979, recolheu relatos de violência sexual contra as mulheres nos cárceres ditatoriais (RAGO, 2013). Recentemente, muitas das memórias apresentadas pelas mulheres em seus depoimentos à Comissão Nacional da Verdade dão conta desse tipo de violência.

É interessante notar que essa importância dada pela repressão às questões ligadas ao sexo/gênero fica evidente logo que os presos chegavam ao DEOPS/SP, e eram preenchidas suas fichas de identificação. Dentre as muitas opções sobre as particularidades físicas dos presos às quais o policial que preenchesse a ficha deveria marcar, podemos ver nos itens 69 e 70 destinados às ‘Peculiaridades Físicas’, dentre outras opções: ‘Peito Saliente’; ‘Efeminado (homens) ’; ‘Masculinizada (mulheres) ’; e ‘Personifica o sexo oposto’³. Logo, dando entrada no presídio, as questões ligadas à sexualidade já eram definidoras dos encarcerados e, estando elas em fichas de identificação, pode-se notar que eram relevantes para o aparato repressivo.

Nessas fichas, chamam a atenção que os itens 69 e 70, que questionam se o preso apresenta características tidas como sendo do sexo oposto (efeminado ou

masculinizada), figuram no mesmo rol dos problemas físicos patológicos (surdez, lábios deformados, desordens nervosas, paralisia, necessidade de muletas ou próteses). Tal associação nos indica a ideia de ‘deficiência’ ao se “personificar o sexo oposto”. Não podemos deixar de notar, também, que a tais características físicas e comportamentais, se mesclam algumas culturais como o sotaque, bipartido entre estrangeiro e regional.

Sabemos, entretanto, que atos violentos não são somente aqueles em que há o contato físico. A tortura psicológica e as agressões verbais eram também muito constantes. A expressão mais utilizada pelos militares para designar as mulheres ‘subversivas’ que aparece nos relatos das militantes sulistas é ‘Putá Comunista’. Simone relata: “Eles usam uma expressão que é constante, eles não usam teu nome, eles usam sempre ‘puta comunista’.” (COLLING, 1997). Chamar de ‘puta’ expressava bem a visão que tinham os agentes repressores sobre as mulheres militantes: mulheres que saíram dos seus lares, que não pertenciam a nenhum homem e, conseqüentemente, eram de todos. Tinha-se também a recorrente ideia de que eram mulheres que mantinham relações sexuais com todos os companheiros e esse seria o papel da ‘puta’. Além disso, os militares faziam constantes insinuações de que, se a mulher não era ‘puta’ e não queria se relacionar com todos, só poderia ser lésbica. Essas eram as duas frentes da sexualidade feminina possíveis a elas aos olhos de seus algozes.

Outra perspectiva sob a qual as ‘subversivas’ eram encaradas pelo regime, e corrobora com a ideia de que o mundo da mulher é o privado e não o público era a visão de que elas seriam incapazes de ter decidido sozinhas o engajamento na militância, o que em alguns casos foi reforçado pela historiografia. Em suas próprias famílias, muitas enfrentavam o descrédito e o peso de sair de casa para a vida militante, deixando incrédulos seus pais. Os últimos inclusive, em determinados momentos de visita aos filhos na prisão, eram acusados pelos agentes repressores de não ter sabido educar bem as filhas (COLLING, 1997). Afinal, para os militares, uma mulher educada nos moldes da vida feminina tradicional jamais se envolveria em tal militância.

Os policiais fizeram muitas provocações em cima de nossa condição de mulheres. Como mulher, tínhamos de ser amantes de alguém, ou senão éramos lésbicas; se tinham família ou se não tinham, finalmente tudo girava em torno do ponto fundamental que era a família como célula da pátria. E se eu não era casada [como não era], estava ali a razão de ser terrorista (LOBO apud. RAGO, 2013, p. 78).

A mesma condição é relatada por Flávia Schilling, demonstrando que nas prisões uruguaias não era diferente. Os militares sempre as abordavam como sendo as vítimas, enganadas pelo marido ou namorado, tendo sido por eles levadas à vida militante. Assumir tal papel, diz a militante, poderia até beneficiá-las, amenizando a violência que sofreriam, mas isso não foi motivo para que negassem seu protagonismo político. A isso, respondia sempre: “Olha, eu sinto muito, eu estou aqui porque acredito nessa luta. Eu era absolutamente consciente do risco que corria e fiz isso porque quis” (SCHILLING, 2010, p. 153). Segundo a autora, ao fazer isso, estavam escapando do que era visto pela repressão como o único papel possível a elas, o de amante que não foi capaz de abandonar o homem e caiu na militância sem vontade, uma vítima do companheiro. Ao escapar conscientemente desse lugar tradicional do feminino, reconhece, foram feministas ainda que não usassem tal nome. Resistindo, totalmente conscientes das consequências que isso traria, afirmando sua autonomia política e comportamental, eram “corações informados” (BOTELHEIM, 1985) e não cegas e incapacitadas de raciocinar pelo amor incomensurável por um homem.

Os oficiais da repressão, porém, não foram os únicos a tratar de maneira diferente as mulheres que militavam na esquerda. Os próprios companheiros militantes que buscavam a revolução e um mundo mais igualitário, também tinham dificuldades em aceitar que as mulheres pudessem engrossar as fileiras de seus partidos e realizar as mesmas atividades que os homens faziam. A crença era a de que elas não deveriam se preocupar com questões que diziam respeito só as mulheres, mas com os desmandos da burguesia opressora. Por esse motivo, Susel Rosa afirma que “o marxismo não alterou a ordem misógina do mundo, muito pelo contrário, o feminismo continuou relegado pela esquerda.” (ROSA, 2009).

Apesar do esforço empreendido na tentativa de serem tratadas em pé de igualdade com os companheiros, Criméia Alice Schmidt de Almeida, que participou do movimento guerrilheiro no Araguaia, relata as muitas tentativas de coação pelas quais passavam as mulheres, vindas dos próprios companheiros de partido. Afinal, se as militantes femininas eram vistas com reservas e não ocupavam qualquer cargo nos partidos, a situação de guerrilha, em meio à mata, acentuava ainda mais essas questões. Sobre isso, logo de sua chegada à região do Araguaia, em 1969, Criméia relata:

Eu comecei a perceber que ser mulher era mais complicado bem antes de ser feminista. Porque quando eu fui para o Araguaia, o João

Amazonas virou pra mim e me disse o seguinte: ‘vai depender de você se virão outras mulheres, depende de como você... ’ porque eu fui a primeira. [...]. Então ‘vai depender de você’. Os companheiros acham que os guerrilheiros têm que ser homem, porque as mulheres não dão conta, porque não sei o que [...]. ‘Vai depender de você’. Aí eu falei assim: ‘olha, eu não aceito porque eu posso dar certo ou posso não dar e isso não quer dizer que a mulher pode dar certo ou não, está certo? Eu não represento as mulheres, eu sou uma mulher. (ALMEIDA apud. RAGO, 2011).

A análise de Ana Maria Colling (1997) nos ajuda a compreender a dificuldade enfrentada pelas militantes. Segundo a autora, o sujeito mulher militante foi construído como desviante e não-político. O que também ocorria no seio da própria família onde, especialmente pais e mães viam-se traídos ou sentiam-se culpados pela opção desviante da filha. As militantes eram então, na visão da maioria, um ser avesso a tudo o que se esperava de uma mulher.

Outra questão que estava presente em toda a sociedade e, inclusive nos meios da esquerda, era a associação da mulher militante com a homossexualidade e/ou falta de cuidado com a beleza. Nesse ponto, podemos invocar o depoimento de um militante sulista Vitor sobre o assunto, no qual deixa claro que para esse grupo, às mulheres que se interessavam pela política, faltava o atributo da beleza: “a mulher mais bonitinha, mais bonequinha, não entrava, ficava de fora, e a mulher sapatona, feia e tal, principalmente da ala trotskista, tinha muito.” (COLLING, 1997, pag. 107).

Podemos perceber então que, apesar de lutar e discursar contra a opressão do Estado e, tendo em vista a concepção marxista dos discursos da esquerda, do operariado em relação à burguesia, os militantes da esquerda não se abriam a enxergar e discutir a opressão sofrida pelas mulheres. Nesse sentido, reproduziam o discurso machista de toda a sociedade, como fica claro no trecho a seguir: “Ser revolucionário significava, na prática, submeter-se aos códigos normativos do partido político, aceitar suas referências existenciais e culturais, o que não era pouco em se considerando os próprios desejos e necessidades” (RAGO, 2013, p. 94). Por esse motivo, muitas feministas do período optaram por não se filiar a nenhum partido ou abandonar os que haviam se filiado, ainda que continuassem contestadoras do Regime Militar.

Embora o marxismo e seus seguidores, a esquerda, não tivessem conseguido mudar o machismo intrínseco em seus membros e na sociedade, libertando e tornando

iguais suas companheiras, Albertina de Oliveira Costa enxergava nessa mesma esquerda um palco possível para as que as mulheres se manifestassem:

Ser de esquerda ou pertencer a organizações de esquerda no Brasil [durante os anos 1960 e 1970] abriu um sem número de possibilidades às mulheres [...]. Sim, fazia cafezinho, é verdade, mas viajava, ia falar, aprendeu a discutir, aprendeu a falar em público. Era secretária, fazia ata, mas aprendeu a fazer conchavo. Ah, aprendemos a fazer política. E tanto aprendemos e essas pessoas aprenderam que não existiu nesse trajeto que eu relatei de um feminismo que não fosse de esquerda. Ou seja, o feminismo situa-se no campo da esquerda (OLIVEIRA apud. ROSA, 2009).

Por todos os motivos aqui apontados, Margareth Rago vê nas feministas brasileiras, muito mais que nos militantes masculinos da esquerda, uma militância filosófica semelhante à que Foucault (2011) identificou nos filósofos cínicos. Para ela:

Em nossos tempos, são as feministas que tomam esse trabalho nas próprias mãos, pois os feminismos, em suas dispersões, ultrapassam os limites instituídos entre público e privado, corpo e alma, razão e emoção, essência e aparência, centro e periferia, fronteiras que as esquerdas infelizmente respeitaram. Daí que os militantes jamais poderiam enxergar uma ação política o trabalho do cuidado de si (RAGO, 2013, p. 320).

Diante do exposto, se foram oprimidas por vários grupos sociais, essas mulheres foram, também, multiplamente subversivas. Afinal, apesar de toda a opressão, trilharam caminhos que subvertiam as ordens impostas sobre si. Tendo em vista essa ativa participação das mulheres na oposição à ditadura, era de se esperar que elas povoassem também os livros escritos sobre esse período e, conseqüentemente, que ao escolher as bibliografias básicas das Universidades, os historiadores tivessem buscado obras que contemplem as vivências dessas militantes no período ditatorial.

As mulheres no livro 'O Combate nas Trevas', de Jacob Gorender

Passo agora à análise da forma como as militantes foram abordadas na obra de Gorender. Uma vez mais, esclareço que através desse livro amplamente explorado nos cursos de História, pude compreender a importância dada às questões das mulheres e se a formação dos pesquisadores nesses cursos tem a atuação das mulheres como algo crucial para a compreensão do período ditatorial. Afinal, se os professores escolhem

uma obra que contempla ou não tal questão como básica para o conhecimento de seus alunos, podemos inferir que estão de acordo com as abordagens trazidas pela obra.

Iniciando a análise, de maneira geral, pode-se dizer que as mulheres são personagens em falta nesse livro. Exemplificando, somente após 120 páginas escritas é que aparece o nome da primeira. O autor aponta seus nomes, mas, na maioria das vezes, esses nomes são esvaziados de sentido, pois não apresentam uma história. Isso também ocorre com alguns dos militantes homens que aparecem na obra, mas no caso das mulheres é visível que suas militâncias não parecem importantes a ponto de serem descritas e aprofundadas. Sobre todas as mulheres mencionadas no livro, apresentei informações básicas sobre suas biografias.

O único caso em que as vivências de uma militante são descritas e uma das poucas que não é apontada no livro tendo sua figura vinculada a um homem é Vera Silvia Magalhães, da Dissidência Universitária da Guanabara. Vera foi responsável pelo levantamento de informações sobre o sequestro do embaixador norte-americano na Guatemala e, a partir desse levantamento e buscando corrigir os erros dos guatemaltecos, a Dissidência pode organizar o sequestro ao embaixador estadunidense no Brasil, Charles Burke Ellbrick, da qual a militante fez parte (GORENDER, 1987, p. 166-167). Foi presa no início de 1970 e, posteriormente, saiu da prisão banida do país, tendo sido trocada por outro embaixador sequestrado (GORENDER, 1987, p. 170). Dito isso, vale salientar que todas as ações de Vera são descritas junto às de outros militantes do partido, o que não faz com que o autor a descreva somente como uma companheira ou uma mulher que tem a vida militante vinculada ou dependente de um homem.

Com essa exceção, mostraremos agora os inúmeros casos em que as mulheres são apenas rapidamente mencionadas no livro e a busca por suas histórias. Dentre elas estão: Sylvia Montarroyos, cujo nome de militante era Tatiana, integrante do Partido Operário Revolucionário – Trotskista (POR-T) (GORENDER, 1987, p. 120). O autor faz referência a ela, somente para falar sobre as torturas que sofreu e que tiveram repercussão nacional. Foi possível encontrar os relatos dessa ex-presa política na Comissão Estadual da Verdade Dom Helder Câmara, onde ela conta sobre sua clausura numa pequena jaula onde permaneceu nua ao relento (MONTARROYOS, 2013). Em seu depoimento, a ex-militante exhibe um livro autobiográfico intitulado *Réquiem por Tatiana* e, segundo Sylvia, esse é o primeiro livro, lançado em 2013 pela Editora Samarone, de uma trilogia, ainda por ser lançada (BARROS, 2013).

Outra mulher que aparece, páginas depois, é Maria do Carmo de Brito, que deixou a organização Política Operária (POLOP) com outros militantes – sendo um deles seu companheiro, Juarez Guimarães de Brito, o que não fica claro a princípio. Juntos, formaram um agrupamento chamado primeiramente de O, depois Organização Político-Militar e, por fim, Comando de Libertação Nacional (COLINA). Mais uma vez, é só um nome citado junto a outros militantes homens, sobre os quais também não se oferecem mais informações. Em 1969, Maria do Carmo Brito, usando então o codinome Lia, é eleita para a direção – junto com outros companheiros, inclusive Juarez Guimarães Brito – da Vanguarda Armada Revolucionária - Palmares (VAR-Palmares) (GORENDER, 1987, p. 135). Após discussões e rachas, Maria do Carmo passou a fazer parte da direção nacional da Vanguarda Popular Revolucionária (VPR), dessa vez, o nome de Juarez não figura a seu lado (GORENDER, 1987, p. 136-137). Quando Maria do Carmo de Brito reaparece no livro, fica claro que é companheira de Juarez. O autor descreve que, quando presa, a militante entregou o ‘aparelho’ do casal (GORENDER, 1987, p. 188). Nesse momento, somente se refere a ela como companheira de Juarez, sem fazer nenhuma menção a sua militância e sem escrever seu nome completo. Apesar de toda a sua ativa vida política, Maria é mais uma das mulheres que só aparecem por serem esposas de homens militantes. Pesquisando sobre Maria do Carmo encontrou-se a informação de que ela foi uma das integrantes do assalto ao cofre do político Adhemar de Barros e teve sua biografia escrita por Martha Vianna, publicada em 2003 pela Editora Record, chamada *Uma tempestade como a sua memória: a história de Lia, Maria do Carmo Brito* (BELÉM, 2009).

Mais uma, dentre aquelas citadas por ações conjuntas com outros militantes quando Gorender escreve sobre membros da dissidência estudantil do PCB que passaram a integrar a VPR é Sonia Lafoz, (GORENDER, 1987, p. 132) sem maiores informações sobre a mesma. Nascida na Argélia, filha de pai espanhol, antifranquista e comunista, e mãe francesa, Sônia Lafoz passou a infância exilada com os pais em vários países. cursou psicologia na USP e durante a militância participou, como Maria do Carmo, citada há pouco, do roubo ao cofre de Adhemar de Barros e do sequestro do embaixador alemão Ehrenfred Anton Theodor Ludwig Von Holleben, em 1970 (FERNANDES, 2013).

A segunda mulher apontada no livro como dirigente, entre outros nomes da direção da VPR, é o de Inês Etienne Romeu, a Olga (GORENDER, 1987, p. 192).

Percorridas mais algumas páginas, podemos saber sobre a prisão de Inês que, já tendo solicitado afastamento do partido por discordância, estava de viagem marcada ao exterior. Foi-lhe solicitado, porém, que comparecesse a um ponto marcado em São Paulo por José Raimundo da Costa, o Moisés, onde foi presa.

Abordagem parecida é a que faz o autor do caso de Iara Iavelberg, que é descrita como professora da USP e ex-militante da POLOP, embora seu nome só apareça entre outros membros da organização quando o autor se refere à sua relação amorosa com Carlos Lamarca, que foi introduzido aos conhecimentos marxistas pela professora (GORENDER, 1987, p. 188). Anteriormente, a ‘esposa de Lamarca’ havia sido citada no texto, mas seu nome nem mesmo apareceu (GORENDER, 1987, p. 134). Iara suicidou-se, em Salvador, com um tiro no peito, em 20 de setembro, “preferiu a morte a cair viva em poder do Coronel Luís Arthur de Carvalho” (GORENDER, 1987, p. 200). Esse pequeno comentário, não nos deixa saber quais eram as circunstâncias de sua morte que, aliás, aparece no livro após a descrição do falecimento de Lamarca, morto depois dela. Assim, a impressão que se tem é de que o suicídio da militante fosse uma consequência da morte do companheiro. Sobre a história de Iara, Flávio Frederico dirigiu em 2003 o documentário *Em busca de Iara*.

Nascida em São Paulo, no dia 7 de maio de 1944, numa família judia, Iara ingressa em 1963 na faculdade de psicologia da USP. Militou na Polop, VAR-Palmares, VPR e MR-8. Nesse ano de 2013, após inúmeras tentativas dos familiares, o Poder Judiciário reconheceu que as versões apresentadas pelas Forças Armadas sobre a morte de Iara eram bastante contraditórias. Com isso, a família pode exumar o corpo em 2003 e retirá-lo da ala de suicidas do Cemitério Israelita de São Paulo. No entanto, ainda não há comprovação de que houve assassinato (MERLINO; OJEDA, 2010). Nesse ponto, retomamos as disputas pela memória na sociedade. Embora a família soubesse que não haveria condenação, não bastou que houvesse o reconhecimento da Justiça. Era-lhes imprescindível retirar o corpo do local considerado indevido, como demarcação física de que não concordavam com a versão oficial.

A morte de mais duas militantes é descrita pelo autor. No primeiro caso, em um carro incendiado em Jacarepaguá foram encontrados carbonizados três militantes do Partido Comunista Brasileiro Revolucionário (PCBR), dentre eles Ranúsia Alves Rodrigues. Nascida em Garanhuns/PE, militou no PCBR, tendo usado os nomes Florinda, Nice e Olívia (DESAPARECIDOS POLÍTICOS, [2000-2007a]). Começou

sua militância enquanto universitária, no Diretório Acadêmico do curso de Enfermagem da UFPE e já havia sido presa, em 1968, no XXX Congresso da UNE em Ibiúna. Sua filha, Vanússia, não pôde ser criada pela mãe, devido sua militância e, como os avós não concordavam com as atividades da filha Ranússia, a neta foi criada por uma empregada doméstica da família, tendo tomado conhecimento da história da mãe apenas em 1991, aos 22 anos de idade, com a abertura dos arquivos do DOPS (CAVALCANTE, 2011).

Morte parecida a de Ranússia, teve Lurdes Maria Vanderlei Pontes, conhecida como Luciana Ribeiro da Silva, encontrada baleada e com sinais de carbonização juntamente com outros companheiros do PCBR no bairro do Grajaú, Rio de Janeiro, em 17 de janeiro de 1973. Nessa passagem não há mais informações sobre nenhum dos mortos, exceto sobre Lourdes. Apesar disso, o único esclarecimento sobre essa ex-militante é que a mesma era casada com José Luiz Pontes (GORENDER, 1987, p. 210), ou seja, informação acrescentada somente para vinculá-la a algum homem. Filha de Tereza Wanderley Neves e Antônio Araújo Neves, nascida em 31 de março de 1943, na cidade de Olinda/PE, Lourdes Maria Wanderley Pontes⁴ iniciou sua militância política em 1968, aos 25 anos (MERLINO; OJEDA, 2010).

Ainda sobre militantes assassinadas, o autor nos informa que duas mulheres, ambas membras da Aliança Libertadora Nacional (ALN): Ana Maria Nacinovic Corrêa e Sônia Maria Lopes Moraes, foram vitimadas por agentes do DOI/CODI. A primeira foi metralhada juntamente com outros dirigentes na saída de um restaurante na Mooca em 14 de junho de 1972 e a segunda foi torturada até a morte no mesmo órgão, em 30 de novembro de 1973 (GORENDER, 1987, p. 204). Vejamos um pouco mais sobre essas duas mulheres a seguir.

Carioca, Ana Maria Nacinovic Corrêa nasceu em 25 de março de 1947, tendo como pais Mário Henrique Nacinovic e Anadyr de Carvalho Nacinovic. Sabe-se que a militante frequentava a faculdade de Belas Artes, mas não foi encontrado como e quando tiveram início suas atividades de oposição ao governo. Dentre os muitos codinomes que usou, citamos Betty, Márcia, Leda Maria da Graça Souza Rago, Renata, Sônia Maria Sampaio Além, Maria Tereza Teixeira, Josefina Damas Mendonça, Loira e Esmeralda (DESAPARECIDOS POLÍTICOS, 2000-2007c).

Já Sônia Maria Lopes Moraes, como outras duas militantes acima citadas, é apontada como vítima dos agentes da repressão, mas no caso dela, o autor nos informa que era ex-companheira de Stuart Angel Jones (GORENDER, 1987, p. 204). Fica claro

que em ocasião de sua morte não havia mais relação entre os dois, mas ainda assim Gorender vê a necessidade de atrelar o nome da militante ao homem. A professora Sônia nasceu em 9 de novembro de 1946, na cidade gaúcha de Santiago do Boqueirão, tendo usado os codinomes Maria e Esmeralda Siqueira Aguiar (DESAPARECIDOS POLÍTICOS, 2000-2007c).

Nessa mesma linha, podemos analisar os escritos do autor sobre Clara Charf, cujo nome de militante era Jandira, mencionada no relato de um evento específico, tendo ido acompanhar Suzana Sampaio para buscarem duas mulheres que estavam chegando a São Paulo rumo ao Uruguai, mãe e filha, cujos nomes não aparecem. Segundo o autor, Clara vai se encontrar com Marighela, que lhe pede para que mande cem dólares para a viagem das mulheres. Apesar de ser filiada ao Partido Comunista desde 1946, antes mesmo de conhecer Marighela (TV CÂMARA, 2003), na obra de Gorender Clara é denominada não como militante, mas como a companheira de Marighela, somente. Se, como escrito pelo autor, Clara tinha conhecimento das finanças do partido, se agia juntamente com outra militante, fica muito claro que não é apenas “Clara Charf (Jandira), companheira de Marighela” (GORENDER, 1987, p.173), mas atuante num partido de esquerda. Aqui, novamente percebemos que a figura do homem e líder Marighela é tão importante para o autor que as atividades da militância de Clara ficam em segundo plano.

Suzana Sampaio, citada na ação conjunta com Clara Charf, foi quem recebeu um telefonema de Marighela no dia de sua morte, aos 4 de novembro. A ligação era a respeito dos cem dólares requisitados para a viagem das duas mulheres. Não fica nem um pouco claro, porém, de onde vinha esse dinheiro e porque essas mulheres estavam sendo ajudadas pelo partido, sequer seus nomes aparecem. Sobre Suzana não foi encontrada nenhuma informação nos documentos digitalizados na internet.

Ainda na esteira das companheiras afetivas dos homens militantes, Gorender nos apresenta “Dilma, companheira de Mário Alves” (GORENDER, 1987, p. 180). O autor escreve que entrevistou Dilma a fim de se informar sobre a morte de Mário Alves de Souza Vieira, membro do PCBR. E é só isso que é dito sobre essa mulher, cujo nome completo é Dilma Borges. Nos textos lidos até então, nenhum se refere à militância de Dilma. Essa mulher, porém, lutou muito após a morte do marido, buscando informações sobre seu corpo, que permanece ainda hoje como um dos muitos desaparecidos da ditadura (JOSÉ, 2008).

Assim como Dilma Borges, Maurina Borges da Silveira, que ficou conhecida como Madre Maurina, não era militante. Apesar disso, sofreu ação direta da repressão, tendo sua prisão vinculada pelo autor ao fato de ter a polícia confundido os assinantes do jornal ‘O Berro’ – legal em 1969 – aos seus editores, membros do ajuntamento clandestino Forças Armadas de Libertação Nacional (FALN). Não fica muito claro na obra, porém, como pode ter Maurina da Silveira sido confundida e presa, mas o autor salienta que o caso ganhou notoriedade por ter sido, além de presa, violentada na prisão sem ter culpa (GORENDER, 1987, p. 220). Duas reportagens, porém, de Elaine Cruz (2013) e de José Maria Mayrink (2011), apontam outro motivo para a prisão da madre que nega ter participado de qualquer grupo de esquerda: a freira teria cedido o porão do orfanato Lar Santana para um grupo que era militante, fato que ignorava.

Outra esposa de um militante, assim como a anteriormente citada, Dilma Borges, é Damaris, esposa de Antônio Raymundo de Lucena (GORENDER, 1987, p. 186), que estava com o marido e os filhos em sua casa quando Lucena foi assassinado. Dessas duas mulheres, sequer ficamos sabendo nesse trecho do livro seu nome completo. Mais uma vez, o que importa na vida da mulher é ser companheira de alguém. Ouvindo seu testemunho, porém, podemos perceber que Damaris Lucena tinha uma vida política ativa, embora suprimida pelo autor. Relata que em São Paulo, vinda do Maranhão, começou a se envolver com os sindicatos e lá descobriu o que era o Comunismo, passando a se intitular comunista e abrigando em sua casa muitos militantes clandestinos. Após a morte do marido, foi espancada pelos agentes repressivos e seus filhos levados ao Juizado de Menor, sendo também agredidos por serem “filhos de terrorista”. Sobre o que sofreu, Damaris conta:

Fui muito torturada. Apanhei muito, muito mesmo. Tive até que fazer operação porque arreventou minha vagina, etc. E nada disso me deixa triste, pelo contrário, isso me deixa mais encorajada porque eu tive coragem de enfrentar, como se diz, a repressão e a violência do próprio ser humano, da ditadura, dos governos, de gente sem pudor, gente sem dignidade, gente sem respeito ao ser humano (LUCENA, 2014).

Lucia Murat de Vasconcelos aparece também vinculada à figura de um militante, mas não como companheira afetiva. Ela foi responsável por se reunir com Zequinha, representante da VAR, a fim de convencê-lo a integrar as fileiras do Movimento Revolucionário Oito de Outubro (MR-8). A reunião obteve sucesso e o

militante migrou de organização. Pouco tempo depois, aos 9 de março de 1971, Lúcia Murat foi presa no Rio de Janeiro (GORENDER, 1987, p.185). Sua mãe era prima do general Cordeiro de Farias, mas somente passado o governo Médici, no governo Geisel, é que o general Cordeiro escreve uma carta intercedendo pela prima distante (GORENDER, 1987, p. 227). Sem outras informações, a impressão é de que a mulher é aqui citada por ter sido quem convenceu o militante Zequinha a trocar de partido.

Lúcia Murat, em 1989, dirigiu o filme/documentário chamado *Que bom te ver viva*, no qual a personagem de Irene Ravache, única ficcional do filme, comenta sobre sua realidade fora da prisão, embora envolta nas memórias das violências sofridas por ela no cárcere. Além disso, há testemunhos de oito outras mulheres, ex-militantes, e a demonstração de como estão suas vidas anos depois, bem como suas falas que externalizam suas memórias. São elas: Maria do Carmo Brito, Estrela Bohadana, Maria Luiza Rosa, Rosalinda Santa Cruz, Criméia Almeida, Regina Toscana, Jessie Jane e uma militante que não quis se identificar, mas relatou suas memórias sobre sua participação na Guerrilha do Araguaia (QUE BOM TE VER VIVA, 1989). A última delas, anônima, aparece no livro de Gorender, conforme veremos a seguir.

Apontada em meio a outros militantes está Maria de Lurdes Rego Melo, a Maria Baixinha, membro do esquema pessoal de Câmara Ferreira. Maria foi presa com outro companheiro pela equipe de Fleury em 24 de outubro graças a José da Silva Tavares, ex-membro da ALN que passou a cooperar com a polícia (GORENDER, 1987, p.194). Por algum motivo seus dados pessoais não são encontrados na ficha de acusação pelo Ministério Público. Encarcerada aos 28 anos de idade, ganhou dos agentes repressivos o apelido de “baixinha”. Tendo tido três filhos, vive atualmente em uma chácara no interior da Bahia, acompanhada pelos ensinamentos de uma crença oriental segundo a qual não se deve ter contato físico ou oral com outras pessoas (COIMBRA, 2009). Com isso, suas palavras ao filme de Lúcia Murat foram colhidas de uma carta (QUE BOM TE VER VIVA, 1989). A ex-militante não aceitou ser identificada, não permitiu que sua imagem fosse veiculada e não quis relatar suas experiências de prisão e tortura. Tais negações e a forma como escolheu viver transparecem as dificuldades, discutidas no capítulo um, em relatar memórias de trauma e de conviver com as mesmas. Um corpo vilipendiado pela violência repressiva que, anos depois, opta por seguir um ideal espiritual que prega que as pessoas não devem se tocar, ou conversar.

Sobre as mulheres que participaram de ações armadas, especificamente sobre a Guerrilha do Araguaia, Gorender aborda superficialmente o caso de duas. Uma delas é chamada somente de Regina e, assim, não fica claro no livro se esse é seu nome de guerrilha ou verdadeiro. Se verdadeiro, falta-lhe sobrenome. Segundo o autor, Regina teria saído da região em busca de tratamento médico e entregue a existência do grupo às Forças Armadas (GORENDER, 1987, p.208). Acredita-se que a Regina, seja Lúcia Regina Martins de Souza, que foi presa em 1974. Regina, em entrevista de 2002 a alunos da Faculdade de Comunicação Social Cásper Líbero, nega qualquer colaboração com os militares (MORAIS; SILVA, 2012). Anteriormente à guerrilha, havia sido presa no XXX Congresso da UNE em Ibiúna quando era estudante de obstetrícia na Faculdade de Medicina da USP e tinha 22 anos de idade (CENTRO DE DOCUMENTAÇÃO E MEMÓRIA [2010]). Tendo essas informações, sabemos que não se trata de Telma Regina Cordeiro Corrêa, também participante do conflito no Araguaia e que tem ‘Regina’ em seu nome. Esta, figura como desaparecida no livro *Luta, substantivo feminino* e é a única das mulheres que possui esse nome, dentre as desaparecidas (MERLINO; OJEDA, 2010).

A outra é Dinalva Teixeira, a Dina, sobre a qual só nos é informado que em outubro de 1973 já havia “tombado” (GORENDER, 1987, p.210). Baiana, formou-se em Geologia pela Universidade Federal da Bahia. No Araguaia, ajudou a população fazendo os trabalhos de parteira, camponesa e professora e chegou a ser subcomandante do Destacamento C (MORAIS; SILVA, 2012).

Também mencionada brevemente, juntamente com outros companheiros aparece a ex-presidenta do Brasil, Dilma Rousseff, sobre quem o autor discorreu ao escrever sobre a fundação VAR-Palmares. Segundo ele, Dilma foi uma das fundadoras da organização, tendo sido presa numa sequência de detenções dos militantes desse partido (GORENDER, 1987, p.185). Dilma Vana Rousseff é mineira nascida em Belo Horizonte no dia 14 de dezembro de 1947. Sua mãe é Dilma Jane da Silva, brasileira, professora e seu pai um imigrante búlgaro, Pedro Rousseff. Em 1964 Dilma começou a militar na POLOP e durante o período em que cursou Ciências Econômicas na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) passou a atuar na COLINA. Sua prisão, citada por Gorender, se deu no início de 1970, quando foi levada para o Presídio Tiradentes de onde só foi libertada em 1972 (REDAÇÃO RBA, 2014). Em 2011, a ex-

militante tornou-se a primeira mulher eleita presidente do país e, reeleita, seu segundo mandato teve início em 2015 e sofreu impeachment em 2016.

Sem mais informações, aparecem também Nancy Mangabeira Unger e Vera Maria Pereira, presas num aparelho da PCBR, após um breve tiroteio (GORENDER, 1987, p.192). Nancy Mangabeira Unger e Vera Maria Rocha Pereira fazem parte do mesmo processo de acusação pelo Ministério Público Militar. Nancy, com 22 anos quando acusada, é filha de John Unger e Edyla Mangabeira Unger (SUPERIOR TRIBUNAL MILITAR, 1980). A ex-militante possui vida acadêmica ativa, tendo se graduado em 1969 no Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UFRJ e em 1978 e 1979 concluiu dois mestrados na França, o primeiro em *Maitrise D'ethnologie* e o segundo em História Comparada das Sociedades Contemporâneas. Seu doutorado em Educação foi terminado em 1998, na Unicamp. Atualmente é professora Associada II da Universidade Federal da Bahia e membro do Núcleo de Pesquisa sobre Pensamento e Contemporaneidade da Universidade do Estado da Bahia (UNEB) (UNGER, 2015).

Vera Maria Rocha Pereira é natural de Fortaleza e foi acusada aos 20 anos de idade, quando dividia o ‘aparelho’ com Nancy. Seus pais são Walmy de Freitas Pereira e Elita Rocha Pereira. Vera e Nancy foram acusadas, juntamente com outros companheiros, pela “instalação de uma revolução armada no país, para a derrubada e tomada do poder, com a modificação do regime político-social vigente” (SUPERIOR TRIBUNAL MILITAR, 1980). No ano seguinte à acusação, 1970, o resultado da sentença das mulheres foi seu banimento do país, em 30 e agosto de 1971 (BRASIL: NUNCA MAIS, 1979).

Um grupo específico de mulheres aparece no livro, numa análise que Gorender faz de outro autor: as mulheres prostitutas do Recife. São tratadas na obra mencionada por Jacob Gorender, de Jamil, nome militante de Ladislau Dawbor, *Os caminhos da vanguarda*. Jamil, ao tratar do poder revolucionário das massas marginalizadas escreve sobre o que chama de ‘novo lumpem-proletariado’, formado pelos migrantes do campo e também pelas prostitutas de Recife, citadas por ele como exemplo de integridade moral, por trabalharem para sustentar sua família. Gorender não tece muitos comentários sobre o assunto, mas expressa sua opinião sobre os grupos marginalizados alegando que sua “influência prática foi insignificante” (GORENDER, 1987, p.138-139).

Exceção às militantes da esquerda relatadas até aqui é Stela Borges Morato, investigadora da polícia que primeiro é citada como tendo sido vista no DEOPS e posteriormente reconhecida pelo sacerdote José Eduardo Augusti (GORENDER, 1987, p.174). Além disso, Stela Morato aparece uma segunda vez, quando do relato da morte de Marighela, da qual foi vítima fatal do fogo cruzado travado entre dois grupos da própria polícia (GORENDER, 1987, p.175).

Natural de Campo Limpo/SP, Estela Borges Morato nasceu em 22 de janeiro de 1947. Ingressou na carreira de investigadora de Polícia em 1969 (WIKI [s.d]). Em sua homenagem, uma Escola Estadual da capital paulista, no Jardim Helena, foi nomeada Escola Estadual Estela Borges Morato (SECRETARIA DA EDUCAÇÃO DO ESTADO DE SÃO PAULO [s.d.]). Vale enfatizar que essa foi a primeira homenagem desse tipo feita a uma das mulheres que apresentamos até agora e, não por acaso, a única que não era militante, mas membro do aparelho repressivo do estado.

Revelando suas próprias memórias e sua interação com algumas ex-presas políticas, o autor relata sua estadia no Presídio Tiradentes, durante a qual juntamente com outros jornalistas redige uma carta onde expunham as condições a que eram submetidos os presos políticos nas prisões brasileiras. O objetivo, que logrou sucesso, era que a carta chegasse a um grupo de jornalistas e que esses lhe dessem visibilidade internacional. Pois bem, durante a feitura da carta o autor conta que se reuniu com algumas pessoas e que iam à ala feminina do presídio por ali haverem algumas jornalistas. Na assinatura da carta constam os nomes de duas mulheres jornalistas: Elza Lobo Ferreira e Vera Lúcia Xavier de Andrade (GORENDER, 1987, p.222), sobre as quais veremos a seguir.

Elza Ferreira Lobo esteve presa na OBAN a partir de 10 de novembro de 1969 e foi encaminhada ao DOPS aos 24 de novembro de 1969, de onde foi removida em 06 de janeiro de 1970 para o presídio Tiradentes, ganhando liberdade condicional em 20 de setembro de 1971. Jornalista e professora, Elza trabalhava na Secretaria da Fazenda, sendo detida em sua residência por infração à Lei de Segurança Nacional (SECRETARIA DE SEGURANÇA PÚBLICA, 1972). Seu prontuário é vinculado ao inquérito de Diógenes de Arruda Câmara, líder do PCdoB, pois se acreditava que tivessem alguma ligação militante, o que Elza nega, afirmando que somente trabalhavam na mesma área (LOBO, 2013).

Sobre a jornalista Vera Lúcia Xavier de Andrade, no prontuário de apelação de Moacir Urbano Vilela encontramos informações sobre a denúncia que a levou à prisão. As acusações são de que seu apartamento era habitado por pessoas já procuradas pela polícia, integrantes do que chamam de organização Marighela da qual havia fortes indícios de que Vera era também integrante. Foi presa com um panfleto intitulado “Edson Morreu”, que, também segundo a polícia, pretendia afixar na Universidade (SUPERIOR TRIBUNAL MILITAR, 1980, pag. 9).

Como último exemplo, podemos explorar um pouco mais uma das mulheres, Linda Tayah, cujo depoimento foi apontado por Gorender e encontrado no processo BNM-68,⁵ citado pelo autor como uma fonte. Nele, podemos obter algumas informações sobre essa mulher que foi acusada aos 05 de janeiro de 1973 pelo Ministério Público Militar, juntamente com outros militantes por atividades subversivas e condenada a dois anos de reclusão. Em seu depoimento à Polícia, Linda afirma saber que José Milton, seu companheiro, era membro da ALN, mas que ela mesma nunca se envolveu na militância. Conforme a acusação, a primeira afirmação a seu respeito é que “foi aliciada para a organização por José Milton Barbosa” (SUPERIOR TRIBUNAL MILITAR, 1973, p. 4033). Em sua sentença, novamente a ênfase é em seu papel de auxiliar, sem participação efetiva na ALN, embora tenha sido indiciada por assalto a mão armada, sua condenação a define como “coadjuvante da ação criminosa” (SUPERIOR TRIBUNAL MILITAR, 1973, p. 4033). Assim, fica fácil nesse processo perceber, como já discutido anteriormente, que as mulheres militantes eram tidas pela repressão como apêndices masculinos, sendo acusadas justamente por ser ‘auxiliares’ dos homens.

No livro, o autor faz referência às ‘mulheres’ como um dos grupos que integrava a Frente de Mobilização Popular (FMP), anti-imperialista e democrática. É interessante notar aqui que ao escrever sobre a participação das mulheres o autor parece ignorar que a categoria é muito diversificada e que as mulheres estão inseridas em muitos outros grupos e partidos, inclusive alguns citados por ele em seu livro.

Aqui, percebemos que as mulheres são vistas como um movimento apartado de outros movimentos. Isso indica ao mesmo tempo, duas concepções: a) estão sendo vistas como um grupo unido reivindicando uma causa comum; b) se estão nesse grupo e outros são citados, a impressão é de que não havia mulheres nos outros grupos (sindicatos, profissionais liberais).

Finalmente, para sintetizar a forma como o autor lida com a participação das mulheres na luta contra a ditadura, pudemos perceber que na maioria das vezes em que uma delas aparece como sujeito de alguma ação há a necessidade de vinculá-la a um homem ao qual se relacionava. Isso poderia ser visto como um simples gesto facilitador da identificação da militante, não fosse o fato de que ao contrário, isso não ocorre. Ou seja, nenhum dos muitos homens citados na obra teve seu nome vinculado ao das esposas como uma forma de descrevê-los, ao passo que isso ocorre com todas as mulheres que aparecem e tiveram relação amorosa com militantes. Essa questão vem reafirmar os testemunhos de muitas mulheres, como vimos anteriormente, de que existia uma visão não só por parte da repressão, mas dos militantes – Gorender foi um deles – de que as mulheres dificilmente fariam parte da vida política e da luta anti-ditatorial sem terem sido levadas a ela e/ou estarem sendo guiadas por um homem.

Considerações finais

Historiadores do futuro poderiam afirmar, a partir dos compêndios acadêmicos e dos programas dos cursos universitários, que as mulheres não participavam da produção do saber, como vem fazendo a história em suas narrativas tradicionais. E como costume afirmar, “o que a história não diz, não existiu” (SWAIN, 2004).

Essa fala de Swain em 2004 faz muito sentido atualmente, haja vista a análise da obra de Gorender. Afinal, se minha pesquisa tivesse tido seu fim nas leituras das obras mais utilizadas pelos nossos conceituados cursos de história, sem buscar outras fontes de informação, teria a nítida impressão de que, se as mulheres tiveram participação na luta contra a ditadura militar, essa ação foi mínima, em número e profundidade. Quadro, porém, facilmente desconstruído a cada autora que tomei contato ao longo das pesquisas e que estão citadas nesse trabalho. Tais demonstraram não só que as mulheres tiveram fundamental papel na oposição ao regime, como vêm conquistando seu espaço na sociedade e na política gradativamente ao longo dos anos.

Nesse sentido, Joan Scott, aponta que historiadores (as) feministas perceberam que os estudos de caso de mulheres não davam conta da complexidade das desigualdades persistentes, das diferenças nas experiências sociais, das continuidades e descontinuidades. Com isso, aponte para uma crescente busca por formulações teóricas,

uma vez que há uma “defasagem entre a alta qualidade dos trabalhos recentes da história das mulheres e seu estatuto que permanece marginal em relação ao conjunto da disciplina” (SCOTT, 1989, p. 4-5). Tal afirmação faz-se extremamente atual após as análises das obras, visto que os programas dos cursos de História que analisamos traziam bibliografias que pouco contemplavam a história das mulheres na ditadura, embora possamos supor que não a desconheçam. Isso porque, como aponta Scott, a maioria dos historiadores não feministas reconhece a existência da história das mulheres, mas ao contrário de avançar nesse sentido, incorporando-a em suas pesquisas, descarta-a como sendo uma categoria de estudo à parte da história.

É possível identificar como um dos motivos dessa exclusão o grande esforço da sociedade patriarcal em apagar as mulheres, não só da história, mas da vida social, política e do mundo artístico e, em contrapartida, a não aceitação dessas mesmas mulheres a essa exclusão, embora a historiografia não tenha contemplado a elas ou a essas suas lutas diárias. Sabemos que outro fator que leva à parca presença feminina nos estudos sobre a ditadura é que a produção acadêmica sobre esse período é basicamente elaborada enquanto história política que, por sua vez, aborda a política oficial do poder partidário e governamental, dos quais as mulheres estiveram excluídas. Isso faz com que esse quadro de apagamento das mesmas se agrave uma vez mais, visto que a história política foi “o bastião de resistência à inclusão de materiais ou de questões sobre as mulheres e o gênero” (SCOTT, 1989, p. 24).

O quadro historiográfico de apagamento das mulheres começa a ser abalado por estudos publicados no Brasil, baseados nas memórias das mulheres e escritos por historiadoras especialmente após o final da primeira década de 2000. Uma exceção é o livro de Ana Maria Colling, que data de dos anos 1990. Também os trabalhos biográficos e autobiográficos – entre livros, peças de teatro e filmes – sobre as trajetórias femininas nesse período, como bem elencou Danielle Tega (2015), são em sua esmagadora maioria posteriores ao final da ditadura, especialmente após os anos 1980. Apesar disso, devemos lembrar que falar no “aparecimento” desses trabalhos não implica em dizer que foram amplamente aceitos pela sociedade, que tiveram grande circulação e, portanto, que grande parte da sociedade brasileira tomou contato com eles.

Muitas dessas pesquisas, presentes nesse meu trabalho ou não, mostram a inquietação de mulheres que, como Woolf, não se conformaram em encontrar um vazio

nos livros no que diz respeito às mulheres e buscaram preenchê-lo, cada uma com questões específicas sobre as trajetórias das mulheres na ditadura.

Enquanto historiadoras e historiadores, portanto, é uma tarefa política e ética lutar contra o esquecimento imposto e, através da escrita – fruto de sua pesquisa –, sepultar os mortos do passado (GAGNEBIN, 2006). No caso da história sobre a ditadura militar, que nos legou tantos cadáveres insepultos, esse torna-se o único túmulo possível àqueles desaparecidos. Esse ‘enterrar’ metafórico implica, ao contrário do esquecimento, a lembrança, o colocar em pauta, integrar na história. Especialmente no Brasil, onde a Anistia tentou tomar características de borracha que apaga e apazigua os ânimos do passado, devemos, os historiadores, fazer valer mais um de seus papéis, a saber: colocar em evidência não só as atrocidades cometidas pela ditadura militar, mas também as tentativas de impor o esquecimento sobre elas. Como bem demonstra Gagnebin, a Anistia “configura uma trégua, uma calmaria provisória, motivada pelo desejo de continuar a vida, mas não é nenhuma solução, nenhuma reconciliação, menos ainda um perdão” (GAGNEBIN, 2010).

Tarefa essa, de levantamento das memórias das vítimas antes da Comissão Nacional da Verdade, que nunca cessou por parte de sobreviventes e suas famílias, cujas feridas deixadas pela ditadura se fazem especialmente latentes, por vezes em forma de ausência. A própria CNV responde a uma punição sofrida pelo país na Corte Interamericana, processo esse que foi iniciado também pelos familiares. Juntos eles formaram a Comissão de Mortos e Desaparecidos Políticos e o grupo Tortura Nunca Mais e compilaram informações em obras como *Dossiê ditadura: mortos e desaparecidos políticos no Brasil (1964-1985)* (SELLIGMAN-SILVA, 2010, p. 14).

Tal busca ter sido durante todo esse tempo, ação de um único grupo – embora esse tenha tido o apoio de pessoas contrárias ao regime ditatorial –, demonstra que a batalha da memória não se trava somente contra os ditadores e agentes da repressão ainda vivos, mas contra boa parcela da sociedade que fica alheia a essa memória de opressão por não ter vivenciado a mesma, ou se informado sobre. Há ainda que se somar a esse último grupo, as pessoas cientes dos feitos ditatoriais e que rogam pela volta dos militares ao comando do país, como alguns casos vistos nas ruas em 2014 e 2015 pedindo a intervenção militar (PRADO, 2014), ou os que fizeram uso das redes sociais para clamar um *S.O.S* às Forças Armadas,⁶ para que “salvem” [sic] o país do governo petista da presidenta Dilma Rousseff, eleita democraticamente.

Vale novamente ressaltar que, embora tenhamos enfatizado as vítimas diretas da ditadura, não podemos nos esquecer que os tentáculos opressores do Regime Militar atingiram toda a sociedade e não somente aqueles que estiveram em suas prisões e foram exilados, e as pessoas próximas a esses. Ainda que não houvesse envolvimento efetivo com a militância, havia motivos para medo e houve cerceamento da liberdade de toda a população. Nesse sentido, a historiadora Heloísa Buarque de Hollanda afirma que a vivência da prisão e do exílio, a ausência dos exilados ou desaparecidos foi socializada. Essa parte da população que não apoiava os militares se sentia tolhida e violentada numa “vivência política interna” e, justamente por isso, ávida pela leitura dos relatos daqueles que narravam suas trajetórias na luta contra o regime (HOLLANDA, 1981, p. 193). Não nos esqueçamos, porém, que se a repressão atingiu a todos, os mecanismos de resistência também foram múltiplos entre essa parcela da população que não militou efetivamente: “Luta, batalha e resistência não foram privilégios de quem esteve preso. A luta foi geral, cotidiana, minúscula, naquele face a face com o poder.” (SCHILLING, 2010, p. 153).

Retomando a questão específica das mulheres e seus mecanismos ainda ativos de resistência e luta, menciono o movimento de mulheres no Brasil, que também buscam incessantemente ser ouvidas. Sobre elas, Margareth Rago demonstra que o Brasil é um país conhecido por ser palco de um dos mais importantes movimentos feministas da atualidade (RAGO, 2013) e, ao mesmo tempo, Tania Navarro Swain nos relembra que, apesar de as mulheres terem se apropriado um pouco mais da vida pública, ainda são barradas nos cargos de chefia e direção devido às possíveis recorrências de seu corpo feminino: ser mãe, amamentar e cuidar dos filhos (SWAIN, 2008).

A partir disso, passemos às considerações sobre o reconhecimento dessas vivências femininas na historiografia. Uma vez que a mulher pública era aquela que não pertencia a um homem, logo, era uma mulher de todos, desprestigiada (COLLING, 2014), percebemos que as mulheres precisaram começar pela subversão desses papéis. Afinal, essas militantes não pertenciam a nenhum homem – pai, irmão ou companheiro – que pudesse ter tutela sobre elas e, menos ainda, pertenciam a todos. No limite, pertenciam a elas mesmas, embora àquela época fosse difícil convencer sua família, o poder repressivo e seus companheiros militantes disso. E, diante da análise de alguns livros, especificamente nesse artigo, da obra de Gorender, percebemos claramente que alguns historiadores também não foram convencidos de que essas mulheres não

pertenciam ao companheiro. Tendo uma vida política e social própria e, portanto, a esmagadora maioria das referências às mulheres militantes feitas nas obras as abordava como “a companheira de...”, sem nos apresentar suas experiências, sem reconhecer suas autonomias. Com isso, mostra-se que ainda há um longo caminho até que essas mulheres possam ter reconhecida a emancipação que fizeram há muito tempo atrás.

Não há, nas três obras por mim analisadas durante o Mestrado, o correspondente masculino à majoritária referência das mulheres como sendo de “a companheira de...”, uma vez que o mesmo não acontece quando se trata de homens militantes que em nenhuma das vezes são descritos como “o companheiro de”. Tal atitude, ou falta dela, demarca bem uma diferença de gênero ao tratar os indivíduos na narrativa histórica.

Se a narrativa histórica fez questão de corroborar com tal exclusão, o ciclo vicioso da produção historiográfica explorada nas universidades reafirma tal situação, uma vez que a formação de novos historiadores vem sendo feita baseada nela, conforme as bibliografias que consultamos e nas quais se embasam nas universidades, de maneira a agravar esse quadro. Sobre a importância desse discurso produzido e reproduzido através da educação, Foucault afirma que:

A educação, embora seja, de direito, o instrumento graças ao qual todo indivíduo, em uma sociedade como a nossa, pode ter acesso a qualquer tipo de discurso, segue, em sua distribuição, no que permite e no que impede, as linhas que estão marcadas pela distância, pelas posições e lutas sociais. Todo sistema de educação é uma maneira política de manter ou de modificar a apropriação dos discursos, com os saberes e os poderes que eles trazem consigo. (FOUCAULT, 1996, p. 43-44).

Sendo assim, o meio acadêmico é mais uma maneira que o poder encontra de silenciar essas pessoas, dessa vez por parte do sistema educacional universitário. No mesmo trecho de Foucault, porém, podemos perceber que a educação pode modificar os discursos vigentes e subverter a ordem de temas e fontes impostas pela história e é por crer que isso é possível, numa história outra que evidencie no lugar de silenciar, que engendro essa pesquisa.

Referências:

BARROS, F. “Emocionada, Sylvia Montarroyos relembra torturas militares”. *Diário de Pernambuco*, 09 dez. 2013. Disponível em: http://www.diariodepernambuco.com.br/app/noticia/politica/2013/12/09/interna_politic

a,478538/emocionada-syllia-montarroyos-relembra-torturas-militares.shtml. Acesso em: 13/04/ 2015.

BELÉM, E. F. Um relato pessoal sobre a guerrilha. *Revista Bula*. 18 jul. 2009. Disponível em: <http://acervo.revistabula.com/posts/livros/um-relato-pessoal-sobre-a-guerrilha>. Acesso em: 13/04/2015.

BRASIL: NUNCA MAIS. Sumário do BNM 179. São Paulo, 23 set. 1979. *Brasil Nunca Mais Digital*. Disponível em: <http://bnmdigital.mpf.mp.br/sumarios/200/179.html>. Acesso em: 15/06/2015.

BUTLER, J. “Fundamentos contingentes: o feminismo e a questão do ‘pós-modernismo’”. *Cadernos Pagu*, n. 11, 1998. p. 11-42. Disponível em: file:///C:/Users/Proprietario/Downloads/cadpagu_1998_11_2_BUTLER.pdf. Acesso em: 10/04/2016.

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

CAVALCANTE, E. Marcas da Ditadura: a história da guerrilheira Ranússia. *Blog Utopia*, 09 jan. 2011. Disponível em: <http://betinhoutopia.blogspot.com.br/2011/01/ranusia-alves-rodrigues.html>. Acesso em 14/01/ 2015.

CENTRO DE DOCUMENTAÇÃO E MEMÓRIA. Meninas de Ibiúna. *Fundação Maurício Grabois*, [2010]. Disponível em: http://fmauriciograbois.org.br/portal/cdm/noticia.php?id_sessao=28&id_noticia=620. Acesso em: 13/06/ 2015.

COIMBRA, O. “Quase todas as mulheres torturadas tiveram filhos depois da prisão”. *Guarulhos em tempo real*, set./2009. Disponível em: <http://www.guarulhosweb.com.br/noticia.php?nr=43109>. Acesso em: 03/02/2016.

COLLING, A. M. *A Resistência da mulher à Ditadura Militar no Brasil*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1997.

COLLING, A. M. “As mulheres e a Ditadura Militar no Brasil”. In: CONGRESSO LUSO-AFRO-BRASILEIRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS, n. 8, 2004. Universidade de Coimbra. Disponível em: http://www.ces.uc.pt/lab2004/pdfs/Ana_Maria_Colling.pdf. Acesso em: 20/02/ 2015.

CRUZ, E. P. “História sobre madre Maurina é a mais emblemática da ditadura militar, diz pesquisadora”. *Agência Brasil*, 21 out. 2013. Disponível em: <http://memoria.ebc.com.br/agenciabrasil/noticia/2013-10-21/historia-sobre-madre-maurina-e-mais-emblematica-da-ditadura-militar-diz-pesquisadora>. Acesso em: 13/04/ 2015.

DESAPARECIDOS POLÍTICOS. *Ficha Pessoal*: Ana Maria Nacinovic. [2000-2007b]. Disponível em: <http://www.desaparecidospoliticos.org.br/pessoa.php?id=53&m=3>. Acesso em: 14/01/ 2015.

DESAPARECIDOS POLÍTICOS. *Ficha Pessoal*: Ranússia Alves Rodrigues. [2000-2007a]. Disponível em: <http://www.desaparecidospoliticos.org.br/pessoa.php?id=207&m=3>. Acesso em: 14/01/ 2015.

DESAPARECIDOS POLÍTICOS. *Ficha Pessoal*: Sônia Maria Lopes de Moraes Angel Jones. [2000-2007c]. Disponível em: <http://www.desaparecidospoliticos.org.br/pessoa.php?id=210>. Acesso em: 12/01/ 2015.

FERNANDES, J. C. I love guerrilheira Sonia. *Gazeta do Povo*, 27 jun. 2013. Disponível em: <http://www.gazetadopovo.com.br/vida-e-cidadania/colunistas/jose-carlos-fernandes/i-love-guerrilheira-sonia-bnaurjlbucfyenp08jqccab7y>. Acesso em: 14/06/ 2015.

FOUCAULT, M. *A coragem da Verdade II: O governo de si e dos outros*. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

GAGNEBIN, J. M. *Lembrar, escrever, esquecer*. São Paulo: Editora 34, 2006.
GAGNEBIN, J. M. “O preço de uma reconciliação extorquida”. In: TELES, Edson; SAFATLE, Vladimir. *O que resta da ditadura*. São Paulo: Boitempo, 2010.

GORENDER, J. *Combate nas Trevas - A esquerda brasileira: das ilusões perdidas à luta armada*. São Paulo: Ática, 1987.

HOLLANDA, H. B. “Um eu encoberto”. *Jornal do Brasil*, 17 jan. 1981. In.: GASPARI, H.; HOLLANDA, H. B. VENTURA, Z. *70/80: Cultura em Trânsito: da repressão à abertura*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2000. p. 191-195.

LOBO, E. F. Depoimento [2013]. São Paulo: *Comissão Nacional da Verdade*. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=5duiX4Uxc9c> . Acesso em: 8/04/ 2014.

LUCENA, D. Nossas histórias - Damaris Lucena. Depoimento [31 mar. 2014]. *Projeto Marcas da Memória*. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=_vnrRBib7xg. Acesso em 14/06/2015.

MAYRINK, J. M. “Morre freira que foi torturada e banida do país na Ditadura Militar”. *O Estado de São Paulo*, 10 mar. 2011. Disponível em: <http://politica.estadao.com.br/noticias/geral,morre-freira-que-foi-torturada-e-banida-do-pais-na-ditadura-militar,690235>. Acesso em: 13/04/ 2015.

MERLINO, T.; OJEDA, I. (orgs.). *Luta, substantivo feminino: mulheres torturadas, desaparecidas e mortas na resistência à ditadura*. São Paulo: Caros Amigos, 2010.
MONTARROYOS, S. *Réquiem por Tatiana: memórias de um tempo de guerra e de uma descida aos infernos*. Recife: Cepe Editora, 2013.

MORAIS, T.; SILVA, E. *Operação Araguaia: Os arquivos secretos da Guerrilha*. São Paulo: Geração Editorial, 2012.

QUE BOM TE VER VIVA. Direção de Lúcia Murat. Rio de Janeiro: Taigá Filmes e Vídeos, 1989. P&B. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Dw-z7a0Qis4>. Acesso em: 20/06/2015.t.

PERROT, M. *Os excluídos da História*. 2 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

PRADO, C. “Grupo a favor de intervenção militar é expulso do protesto por impeachment de Dilma”. *Folha de São Paulo*. 29 nov. 2014. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/poder/2014/11/1555419-grupo-a-favor-de-intervencao-militar-e-expulso-de-protesto-por-impeachment-de-dilma.shtml>. Acesso em: 03 mar. 2015.

RAGO, M. *A aventura de contar-se: Feminismos, escritas de si e invenções da subjetividade*. Campinas: Editora Unicamp, 2013.

RAGO, M. “Desejo de memória”. *Labrys, estudos feministas*, São Paulo, n. 15, 13 set. 2009, [s.f]. Disponível em: <http://www.labrys.net.br/labrys15/ditadura/marga.htm>. Acesso em: 12/03/ 2016.

ALMEIDA apud. RAGO, M. “Escritas de si, Parrésia e Feminismos”. In: VEIGANETO, A.; CASTELO BRANCO, G. (org.). *Foucault, Filosofia e Política*. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

RAGO, M. “Reinvenções de si nos feminismos da diferença”. *Labrys, estudos feministas*, n.14, jul./dez. 2008. Disponível em: <http://www.labrys.net.br/labrys14/textos/margaok.htm>. Acesso em: 19/02/2015.

REDAÇÃO RBA. De militante contra a ditadura a 'mãe do PAC', a história da primeira presidenta reeleita. *Rede Brasil Atual*, 26 out. 2014. Disponível em: <http://www.redebrasilatual.com.br/eleicoes-2014/dilma-rousseff-da-resistencia-aos-poroos-da-ditadura-a-reeleicao-democratica-9448.html>. Acesso em: 15/06/ 2015.

ROSA, S. O. *Mulheres, ditaduras e memórias*. São Paulo: Intermeios, 2013.

ROSA, S. O. “Subterrâneos da liberdade: mulheres, militância e clandestinidade”. *Labrys, estudos feministas*, n.15, jan./dez. 2009, [s.f.]. Disponível em: <http://www.labrys.net.br/labrys15/ditadura/susel.htm>. Acesso em: 24/02/ 2015.

SARTI, C. A. “O início do feminismo sob a ditadura no Brasil: o que ficou escondido”. In: CONGRESSO INTERNACIONAL DA LASA (Latin American Studies Association), n. 21, 24/26 set. 1998. Chicago. Disponível em: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/lasa98/Sarti.pdf>. Acesso em: 20/03/ 2015.

SCHILLING, F. “Memória da resistência ou a resistência como construção da memória”. In: PADRÓS, H. S.; BARBOSA, V. M.; LOPEZ, V. A.; FERNANDES, A. S. (orgs.). *A Ditadura de Segurança Nacional no Rio Grande do Sul (1964-1985)*:

História e Memória, vol. 3: Conexão Repressiva e Operação Condor. Porto Alegre: Corag, 2010. p. 141-178.

SCOTT, J. W. *Gênero: uma categoria útil para análise histórica*. Nova York: Columbia University Press, 1989. Tradução de Christine R. Dabat e Maria B. Ávila. Disponível em: http://disciplinas.stoa.usp.br/pluginfile.php/185058/mod_resource/content/2/G%C3%AAnero-Joan%20Scott.pdf. Acesso em: 20/02/ 2015.

SECRETARIA DA EDUCAÇÃO DO ESTADO DE SÃO PAULO. Localize uma Escola. Disponível em: http://www.educacao.sp.gov.br/central-de-atendimento/Relat_Escola.asp?ID_DIR=005&ID_MUN=100&ID_DIST=44&NM_MUN=SAO%20PAULO&NM_DIST=JARDIM%20HELENA&CD_ADM=1&Nova=1. Acesso em: 15/06/2015.

SECRETARIA DE SEGURANÇA PÚBLICA. Prontuário 146212. Departamento de Ordem Política e Social. 11/05/1972.

SELLIGMAN-SILVA, M. “O local do Testemunho”. *Tempo e argumento*, Florianópolis, v. 2, n. 1, p.3-20, jan./jun. 2010. Disponível em: <http://www.revistas.udesc.br/index.php/tempo/article/viewFile/1894/1532>. Acesso em: 12/03/2014.

SUPERIOR TRIBUNAL MILITAR. *Prontuário n. 39.581*. São Paulo, 25 mar. 1980. Disponível em: http://bnmdigital.mpf.mp.br/DocReader/docreader.aspx?bib=BIB_02&PagFis=3498. Acesso em: 01/06/ 2015.

SUPERIOR TRIBUNAL MILITAR. *Apelação 40577*. São Paulo, 09 jan. 1973, p. 4033. Disponível em: http://bnmdigital.mpf.mp.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=BIB_01&PagFis=112850. Acesso em: 10/06/ 2015.

SWAIN, T. N. “Intertextualidade: perspectivas feministas e foucaultianas”. *Labrys, estudos feministas*, n. 5, jan./jul. 2004. Disponível em: <http://www.labrys.net.br/labrys5/textos/eubr.htm>. Acesso em: 24/04/2015.

SWAIN, T. N. “Os limites do corpo sexuado: diversidade e representação social”. *Labrys, estudos feministas*, n.13, 2008. [s.f.] Disponível em: <http://www.unb.br/ih/his/gefem/labrys13/leituras/anahita.htm>. Acesso em: 27/02/ 2015.

TEGA, D. *Tramas da memória: um estudo de testemunhos femininos sobre as ditaduras militares no Brasil e na Argentina*. 2015. 237f. Tese (Doutorado em Sociologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, mar. 2015.

TELES, M. A. A. Amelinha Teles: depoimento [16 jan. 2014]. *Canal Maria Angélica Lemos*. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=_pTbBRQvzrQ. Acesso em: 04/09/ 2014.

TV CAMARA. *Clara Charf: a companheira de Mariguela*. 17 nov. 2003. Disponível em: <http://www2.camara.leg.br/camaranoticias/tv/materias/MEMORIA-POLITICA/163133-CLARA-CHARF---A-COMPANHEIRA-DE-MARIGHELLA.html>. Acesso em: 13/04/ 2015.

UNGER, N. M. *Currículo Lattes*. Plataforma Lattes, 2015. Disponível em: <http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=K4727096E0>. Acesso em: 15/06/ 2015.

WIKI. “Heróis do Brasil: Investigadora Estela Borges Morato”. [s.d.]. Disponível em: http://pt-br.heroisbrasil.wikia.com/wiki/Investigadora_Estela_Borges_Morato. Acesso em: 15/06 2015.

WOOLF, V. *Um teto todo seu*. São Paulo: Tordesilhas, 2014.

Notas:

¹ Esse artigo traz alguns aspectos por mim discutidos em minha pesquisa de Mestrado: *Mulheres e memórias: uma análise da historiografia sobre a ditadura militar brasileira*. 2016. Disponível em: <http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?code=000966026>. Tal pesquisa teve fomento da Capes (2014 – 2016) e orientação da Professora Doutora Aline Vieira de Carvalho.

² Utilizei em minha dissertação o conceito Capes para chegar aos cursos e depois à lista de livros.

³ Ver Prontuário 146140, Secretaria de Segurança Pública, 1969. Ou imagem do mesmo em: SOUSA, Priscila P. *Mulheres e memórias: uma análise da historiografia sobre a ditadura militar brasileira*. 2016. Disponível em: <http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?code=000966026>. p. 71 e 72.

⁴ Optou-se por manter as grafias diferentes no nome, primeiro da forma como Gorender nos apresenta a militante, segundo, a forma como está descrita no livro *Luta, substantivo feminino*, 2010.

⁵ Para visualização de todo o processo acessar: <http://bnmdigital.mpf.mp.br/sumarios/100/068.html>. Acesso em: 10/06/2015.

⁶ Um exemplo pode ser encontrado na página da rede social, Facebook: Disponível em: <https://www.facebook.com/IntervencaoMilitarJa/posts/667327976632569>. Acesso em: 23/06/ 2014.

GÊNERO E MEMÓRIA: AS REPRESENTAÇÕES DO FEMININO E A ENCICLOPÉDIA DA MULHER (1950-1970)

GENDER AND MEMORY: THE REPRESENTATIONS OF FEMALE GENDER AND THE WOMEN ENCYCLOPEDIA (1950- 1970)

Bruna Batista FERREIRA^{1*}

Resumo: O artigo trata do processo de rupturas e permanências que envolveu as representações do feminino entre as décadas de 1950 e 1970. Considerando as discussões de gênero enquanto categoria, os discursos e as estruturas de poder da sociedade e a influência da mídia impressa, discutimos a existência dos “manuais femininos” como produtos e produtores de memória que abarcam noções de identidade associados às práticas e representações culturais. Ao final, analisamos duas versões de um periódico destinado às mulheres: a *Enciclopédia da Mulher* de 1958 e a *Nova Enciclopédia da Mulher* de 1968.

Palavras-chave: *Enciclopédia da Mulher*; *Nova Enciclopédia da Mulher*; Representações do Feminino; Gênero; Memória.

Abstract: The article deals with the process of ruptures and permanencies that involved the representations of the feminine between 1950 and 1970. Considering the discussions of gender in terms of category, the discourses and structures of power of society and the influence of print media, we have discussed the existence of "women's manuals" as products and producers of memory that involve basic concepts of identity associated to practices and cultural representations. In the end, we shall analyze two versions of a periodical for women: the *Women Encyclopedia* of 1958 and the *New Encyclopedia of Women* from 1968.

Key-words: Women Encyclopedia; New Women Encyclopedia; Representations of female gender; Gender; Memory.

Entre práticas e representações: a história das mulheres e os estudos de gênero

Os movimentos feministas associados às transformações historiográficas, a partir dos anos 1960, foram fundamentais para a emergência da História das Mulheres e, posteriormente, para as discussões sobre gênero enquanto categoria de análise. O diálogo estabelecido entre a história e as demais ciências sociais, como a antropologia e a sociologia, além dos trabalhos realizados pela História Social e pela História Cultural, ascenderam a mulher ao papel de objeto

1 * Graduada em História – Mestranda – Programa Patrimônio Cultural Paisagens e Cidadania – Departamento de História - UFV - Universidade Federal de Viçosa. Viçosa, MG - Brasil. E-mail: bruna.batista@ufv.br.

e sujeito da história. Começava, assim, a ser rompido o silêncio e a invisibilidade das mulheres na história e na sociedade.

No entanto, esse movimento histórico e historiográfico não ocorreu de maneira súbita. Carla Bassanezi Pinsky recorda-nos que ainda no século XVIII era discutido se as mulheres de fato seriam seres humanos ou animais irracionais. Apenas em fins do século XIX começaram a ter direito à educação. Somente no século XX reconheceu-se que as mulheres tinham uma história e que ela podia ser escrita. História esta que tomaram em mãos a partir de seus movimentos e reivindicações. Que possui hoje consolidação acadêmica, almejando que o público mais amplo tenha acesso às discussões que a fazem (PINSKY, 2017). Discussões que evocam uma trajetória. Michelle Perrot afirma que:

A história das mulheres mudou. Em seus objetos, em seus pontos de vista. Partiu de uma história do corpo e dos papéis desempenhados na vida privada para chegar a uma história das mulheres no espaço público da cidade, do trabalho, da política, da guerra, da criação. Partiu de uma história das mulheres vítimas para chegar a uma história das mulheres ativas, nas múltiplas interações que provocam a mudança. Partiu de uma história das mulheres para tornar-se mais especificamente uma história do gênero, que insiste nas relações entre os sexos e integra a masculinidade (PERROT, 2017, p. 16).

Uma das razões para esta mudança na História das Mulheres corresponde, justamente, às diferentes correntes historiográficas que propuseram discuti-la. Na visão de Margareth Rago, os estudos da História das Mulheres no Brasil tiveram esse impacto por num primeiro momento estarem associados como desdobramento da História Social, e posteriormente por sua aproximação com a História Cultural. A primeira corrente despontava com a preocupação de identificar “os signos da opressão masculina e capitalista” sobre a mulher, em especial, valorizando temáticas como seu ingresso no mercado de trabalho e os problemas encontrados nesse meio (más condições, salários inferiores, assédio sexual e violência machista), identificando-a como “produto das determinações econômicas e sociais, vítima das injunções do sistema, dando pouco destaque à sua dimensão de sujeito histórico, consciente e atuante” (RAGO, 1995, p. 82)¹. Por outro lado, a História Cultural começou a dar ênfase às construções simbólicas e culturais das mulheres enquanto agentes de suas experiências vividas.

Rago afirma que a História Cultural se aproxima em muito das formulações de Michel Foucault. O filósofo pós-estruturalista² destaca a crítica do sujeito e das identidades, considerando os modos de subjetivação e de objetivação operantes nas sociedades contemporâneas. Para ele, uma vez que não há “bastidores da história”, não há “atores à espera de seus papéis”, sendo eles sujeitos e objetos, resultados de práticas culturais. Trata-se da desnaturalização³ dos objetos, conceitos e campos históricos, da não objetivação de práticas

determinadas. Daí a crítica de Foucault à História Social, que trabalharia com identidades prontas, anteriores ao fazer histórico (RAGO, 1995, p. 85).

Adentrando um pouco mais na abordagem cultural, os aspectos teórico-metodológicos trazidos por Roger Chartier também nos permitem melhor compreender a relevância de se considerar, nos estudos sobre a História das Mulheres e de gênero, a esfera cultural. Chartier tentará atualizar a História Social pelo viés da cultura - através do âmbito simbólico, representativo, e da ação social dos indivíduos, suas práticas e apropriações. Realizando a apuração do conceito de “representação coletiva”, o estudioso pondera como os acontecimentos socioculturais se propõem a incorporar nos indivíduos esquemas de percepção e comportamentos que moldam as formas de exibição social, das performances particulares e de suas questões conceituais. Para ele, o conceito de “representação” liga-se em três realidades: a primeira delas consiste nas representações coletivas, que incorporam nos indivíduos as divisões do mundo social e que organizam os esquemas de percepção e de apreciação a partir dos quais eles classificam, julgam e agem. A segunda diz respeito as formas de exibição do ser social ou da potência política tais como rito, signos e performances simbólicas. E a terceira e última, refere-se à “presentificação” em um representante individual ou coletivo, concreto ou abstrato, de uma identidade ou de um poder, dotado de continuidade e estabilidade (CHARTIER, 1988, p. 21).

As conotações e discussões realizadas por Roger Chartier têm como objetivo identificar o modo como em diferentes lugares e momentos uma determinada realidade social é construída, pensada, dada a ler. Nesse sentido, a introdução e uso da categoria ‘gênero’, por exemplo, pode ser vista como uma construção de pensamento gerida de acordo com as demandas de um determinado grupo social. De acordo com Francisca Sena a proposta da abordagem de gênero surgiu como um novo paradigma capaz de desnaturalizar a história da subordinação das mulheres na sociedade. A crítica radical do feminismo reivindicava uma transformação na sociedade, mas também a estratégia de atuação exclusiva das mulheres parecia não garantir essa transformação: “movidas por essas inquietações, feministas estadunidenses passaram a utilizar, no meio acadêmico (na segunda metade do século XX) a categoria gênero [*gender*] para desmistificar e para reinterpretar as relações sociais” (SENA, 2004, p. 32).

Joan Scott, importante historiadora e militante feminista norte-americana deste movimento, afirmou que a emergência da História das Mulheres como campo de estudo envolveu uma disseminação do feminismo para as mulheres em todas as partes do mundo (SCOTT, 1992). Seu subsequente desenvolvimento teórico para a questão específica do gênero, afirma a autora, manteve a principal conquista do movimento até então: a politização do debate

e sua relação entre o movimento feminista e a História das Mulheres enquanto campo específico de estudo (SCOTT, 1992, p. 65). Para Scott, a relevância em se articular a noção de construção social à noção de poder, aponta para implicações políticas dialógicas entre gênero e poder:

O gênero é uma das referências recorrentes pelas quais o poder político tem sido concebido, legitimado e criticado. Ele não apenas faz referência ao significado da oposição homem/mulher; ele também o estabelece. [...] Dessa maneira a oposição binária e o processo social das relações de gênero tornam-se parte do próprio significado de poder; pôr em questão ou alterar qualquer de seus aspectos ameaça o sistema inteiro (SCOTT, 1992, p. 92).

Vinculando gênero às formas de manifestação de poder, Joan Scott rompe com o caráter natural da crença na determinação biológica como justificativa para as desigualdades existentes entre os sexos. Dessa maneira, masculino e feminino não são identidades acabadas definidas no nascimento, são categorias culturais. Trata-se de um constante processo aliado ao contexto social e cultural de determinado lugar e período. Mais adiante, a autora busca ampliar os termos “estudos de mulheres” para “estudos de gênero”. Além de fornecer, segundo ela, maior legitimidade acadêmica distanciando da parcialidade “mulheres”, a neutralidade do termo “gênero” é acordante a objetividade científica. Já Judith Butler, filósofa e também estadunidense, busca por meio da noção de *performatividade*, conceber o conceito de gênero como *efeito*, *produzido* ou *gerado* (BUTLER, 2003). Com isso, tenta realocar o discurso da “construção social da sexualidade” para a “construção discursiva de gênero” (FREITAS, 2011, p. 23). A noção de *performatividade* permite repensar a linguagem e as identidades, uma vez que são corporificadas e *performadas*, em vez de pré-formadas. Ou seja, Butler pressupõe que as identidades de gênero não são determinadas internamente, nem representam uma essencialidade. A autora pondera que elas constituem os efeitos de nossas realizações, desestabilizando a noção de identidade como pré-existente e imutável. Para a autora:

O gênero é a estilização do corpo, um conjunto de atos repetidos no interior de uma estrutura reguladora altamente rígida, a qual cristaliza no tempo para reproduzir a aparência de uma rígida substância, de uma classe natural de ser (BUTLER, 2003, p. 59).

Butler afirma que corpo e linguagem se fundem, ou seja, que os discursos habitam sobre os corpos. Por não pressupor a singularidade de identidade, ela argumenta que não se pode pensar em mulheres (mesmo que no plural) como uma categoria comum e estável de identidade. Aponta para a necessidade de se conceber a construção múltipla e variável de identidade. Assim, são descartadas oposições binárias (homem x mulher) e convenções ontológicas que por

serem legitimadas pelo poder criam hierarquias e opressão. Opressão e hierarquias estas que se configuraram como via de regra durante boa parte da história em diversas sociedades. Especificamente no Brasil, José Alves e Sonia Corrêa discutem que durante grande parte do século XX se instituiu legalmente princípios discriminatórios para a mulher em relação ao homem, baseado no Código Civil de 1916:

O texto da lei privilegiava o lado paterno em detrimento do materno, permitia a anulação do casamento diante da não virgindade da mulher (mas não do homem), afastava da herança a filha de comportamento “desonesto” e não reconhecia os filhos nascidos fora do casamento, que eram considerados ilegítimos, identificava o status civil da mulher casada ao dos menores, silvícolas e alienados – ou seja, ao casar, a mulher perdia sua capacidade civil plena, não podendo praticar uma série de atos sem o consentimento do marido (ALVES; CORRÊA, 2009, p. 133).

Segundo os autores, esse código afirmava o patriarcado no Brasil e vigorou até 1962, quando foi revogado no mesmo ano pela Lei 4.121, o chamado “Estatuto da Mulher Casada”, que trouxe avanços quanto ao tratamento paritário entre os cônjuges, mas não eliminando os privilégios do “pátrio poder”. O direito ao divórcio, por exemplo, foi conquistado apenas no ano de 1977, com a Lei 6.615.

Também investigando o panorama brasileiro, Rachel Soihet e Joana Maria Pedro abordaram a emergência da pesquisa da História das Mulheres e das relações de gênero no campo historiográfico, focando nos trabalhos posteriores a 1980 (SOIHET; PEDRO, 2007). As autoras trouxeram embates teóricos que permearam as categorias ‘mulher’, ‘mulheres’, ‘sexo’ e ‘relações de gênero’. Joana Pedro havia publicado o artigo *Traduzindo o debate: o uso da categoria gênero na pesquisa histórica*⁴ em 2005, promovendo um diálogo com a história dos movimentos sociais de mulheres, feministas, gays e lésbicas. Nesse sentido, seguindo a mesma linha de pesquisa e utilizando a mesma gama de historiadores, ambas as publicações se basearam, fundamentalmente, nas elaborações de Joan Scott e na abordagem por ela conferida à categoria ‘gênero’ em sua publicação *Gênero: uma categoria útil de análise*⁵.

Através dos trabalhos de Soihet e Pedro, vemos que a primeira vez em que se teve uma publicação no Brasil, totalmente dedicada à História das Mulheres, foi em 1989, realizada pela *Revista Brasileira de História*⁶. No entanto, a abordagem atribuída aos estudos pretendia reparar uma “história de exclusão”, tendo na questão de ‘gênero’ ainda uma novidade. Quase 20 anos depois, outros impasses começaram a se apresentar. A recorrente realização de simpósios e a formação de grupos de estudos rumavam no sentido de (re)examinar o assunto ‘gênero’, ou ainda discutir o uso dos termos ‘mulher’ ou ‘mulheres’.

Soihet e Pedro apresentam o quão relevante foi o movimento historiográfico iniciado ainda na década de 1920, na França, pelo grupo dos *Annales*, com Lucien Febvre e Marc Bloch⁷. A visível contraposição ao ideal iluminista-positivista, na maneira de ver, considerar e analisar o que seriam fontes históricas foi, certamente, a “alavanca” para o início de um novo tratamento à história do cotidiano e, por conseguinte, das mulheres. Os movimentos feministas dos anos 1960 vieram, assim, corporificar e conferir novos conceitos na abordagem que atribuía às mulheres a condição de objetos e sujeitos da história. Scott, que expressa total descrédito às correntes historiográficas colegiadas à existência de um sujeito humano universal (homem), ou ainda aquelas que tratavam as mulheres como uma categoria homogênea, coloca na questão de ‘gênero’ um caráter fundamentalmente social, cultural, das distinções baseadas no sexo, incorporando as relações de poder estabelecido entre homens e mulheres ao longo da história. Scott expressa ser essencial descobrir a amplitude dos papéis sexuais e do simbolismo sexual nas várias sociedades e épocas, achar qual o sentido e como funcionam para manter a ordem social e para mudá-la (SCOTT, 1994).

Joan Scott considera, no entanto, que ‘gênero’ é apenas um conceito dos estudos sobre eventos relacionados às mulheres, mas que não é suficiente para explicar todos os paradigmas históricos que as envolve. Colocando em evidência a defasagem dos trabalhos acerca do tema, visto como um assunto marginal em relação ao conjunto de disciplinas, a autora propõe como mudança a reformulação dos programas de produção universitária e monográfica. Scott pondera que pelo fato da História da Mulher ser frequentemente vinculada a relações do sexo, como na família e no vínculo com a criança, normalmente não está situada em temáticas como guerra, diplomacia e alta política (SCOTT, 1994). Apoiando-se, assim como Butler, na corrente pós-estruturalista, Scott se preocupa com os significados subjetivos e objetivos nas relações entre mulheres e homens, destacando as “variáveis contraditórias” atribuídas às diferenças sexuais. Para ela “gênero é a organização social da diferença sexual”, não sendo, porém, uma diferença fixa e natural entre homens e mulheres, mas sim “um saber que estabelece significados para as diferenças corporais” (SCOTT, 1994, p. 12-13). Soihet e Pedro reiteram ainda as diferentes posturas adotadas na atualidade relacionada aos estudos sobre mulheres. Oposições marcantes, tal como as discussões entre a ‘História de Gênero’ *versus* a ‘História das Mulheres’ que, no entanto, contribuem de forma incisiva na quebra do silêncio e da invisibilidade para esse campo historiográfico.

Contribuições historiográficas como as anteriormente consideradas nos auxiliam na compreensão acerca da História das Mulheres, dos estudos de gênero, mas também das décadas as quais elas começam a ser levantadas: 1950, 1960 e 1970. Se levarmos em consideração os movimentos de rupturas e permanências inerentes à história, ao social, ao político e econômico, dimensionaremos também o panorama ao qual as mulheres se encontravam. Concomitante aos rumos que a História Cultural conferia à historiografia, víamos despontando nos anos 1960-70 acontecimentos específicos a momentos em que vários paradigmas são postos à prova (PINSKY, 2015). As lutas por igualdade de direitos entre os gêneros tornavam-se pauta. As questões trabalhistas modificadas como a dinâmica industrial e o contexto das guerras do início do século XX, conferiam já nos anos 1950 novos ares à vivência feminina. Ao descrever a vida e a mulher dos *Anos Dourados*, por exemplo, Carla Bassanezi Pinsky elucida que:

O Brasil dos anos 50 viveu um período de ascensão da classe média. Com o fim da Segunda Guerra Mundial, o país assistiu otimista e esperançoso ao crescimento urbano e à industrialização sem precedentes que conduziram ao aumento das possibilidades educacionais e profissionais para homens e mulheres. Democracia e participação eram ideias fortalecidas nos discursos políticos. Em geral, ampliaram-se aos brasileiros as possibilidades de acesso à informação, lazer e consumo. As condições de vida nas cidades diminuíram muitas das distâncias entre homens e mulheres; práticas sociais do namoro à intimidade familiar também sofreram modificações (PINSKY, 2015, p. 608).

Mesmo com as condições de crescimento urbano e industrial vividos pelo Brasil no pós-guerra, assim como a diminuição das “distâncias” da condição de vida entre homens e mulheres, Pinsky deixa claro em suas colocações subsequentes que os “papéis femininos e masculinos” continuaram com distinções nítidas. Permanecia intrínseca à sociedade uma moral sexual diferenciada e mesmo com a mulher se inserindo cada vez mais no mercado de trabalho continuava cercada de preconceitos. A figura de “chefe da casa” era essencialmente masculina. A casa e a rua delimitavam as representações sobre os papéis destinados às mulheres e aos homens (DEL PRIORE, 2013). Além disso, o fim da guerra trouxe consigo campanhas estrangeiras pregando que o esforço de guerra das mulheres, à época dos combates, fosse substituído pela volta ao lar, à mulher como rainha da casa, a volta aos valores tradicionais da sociedades inerentes ao estilo de vida do século XIX:

Na família-modelo dessa época, os homens tinham autoridade e poder sobre as mulheres e eram os responsáveis pelo sustento da esposa e dos filhos. A mulher ideal era definida a partir dos papéis femininos tradicionais – ocupações domésticas e o cuidado dos filhos e do marido – e das características próprias da feminilidade, como instinto interno, pureza, resignação e doçura. Na prática, a moralidade favorecia as experiências sexuais masculinas enquanto procurava restringir a sexualidade feminina aos parâmetros do casamento convencional (PINSKY, 2015, p. 608-609).

É neste contexto de redefinição dos papéis tradicionais, de afirmação da feminilidade pelo comportamento doméstico, puro, doce e resignado que se destaca a expansão das revistas femininas⁸. Tratando de “assuntos femininos”, os periódicos continham variadas regras de comportamento, opiniões sobre casamento, sexualidade, trabalho feminino e felicidade doméstica. *O Cruzeiro*, *Jornal das Moças* e *Querida* estavam embutidos de modelos femininos e masculinos – com papéis bem definidos – e uma noção bem delimitada de família modelo, que segundo Pinsky seria: branca, de classe média, nuclear e hierárquica (PINSKY, 2015). As revistas dos anos 1950 influenciavam a vida das mulheres de classe média não deixando, porém, de serem influenciadas pelas mudanças sociais vividas e promovidas por essas mulheres. A realidade da inserção da mulher nos ramos trabalhistas fora do lar exemplificam as abordagens do assunto nesses veículos midiáticos. Entretanto, o modelo preconizado pelas revistas apontava para a relação restrita e necessária da mulher com o casamento, com a maternidade e com os afazeres do lar – uma espécie de destino natural e inexorável. Esta aceitação do “natural”, do biológico, servia inclusive como reafirmação de condição “feminina”, da feminilidade:

Ser mãe, esposa e dona de casa era considerado o destino natural das mulheres. Na ideologia dos Anos Dourados, maternidade, casamento e dedicação ao lar faziam parte da essência feminina; sem história e sem possibilidades de contestação. A vocação prioritária para a maternidade e a vida doméstica seriam marcas da feminilidade, enquanto iniciativa, a participação no mercado de trabalho, a força e o espírito de aventura definiriam a masculinidade. A mulher que não seguisse seus caminhos estaria indo contra a natureza, não poderia ser realmente feliz ou fazer com que as outras pessoas fossem felizes. (PINSKY, 2015, p. 609 - 610).

As expressões: “moça de família x moça leviana”; “boas moças x mal faladas”; “bom caminho x más influências”; “para casar x maçaneta”; faziam parte do vocabulário da época e das instruções contidas nas páginas dos periódicos. No conteúdo de *O Cruzeiro*⁹ era dado, por exemplo, que o jeito do rapaz tratar uma moça dependeria muito de seu comportamento. “Deflorar-se” antes do casamento era gravíssimo, não correspondia com a “boa moral”. A noiva que não era mais virgem estava passiva de ter seu casamento anulado, onde o recém-casado

poderia alegar “induzimento a erro essencial”, garantindo punições à moça deflorada por outro (PINSKY, 2015).

Não só os “modos”, o comportamento, condiziam com a moça possuir ou não a “boa moral”. As “modas”, ou seja, a vestimenta e aparência eram fatores extremamente importantes, no que se refere a passar uma imagem virtuosa. Embelezar-se para o marido era obrigação de uma esposa boa que desejava manter seu casamento. As aventuras extraconjugais, tipicamente associadas à figura masculina, poderiam ser esquecidas se em casa o homem tivesse uma companheira perfeita e atraente. Perfeita, no sentido de não medir esforços para ver a felicidade do cônjuge. Seu dever não correspondia necessariamente em se comunicar com o marido, nem compartilhar experiências ou ideias, mas sim acompanhá-lo nas opiniões, reconhecer seus gostos e desejos, inspirando-o, confortando-o, animando-o (PINSKY, 2015, p. 628).

A moça dos anos 1950, no mais das vezes, deveria seguir uma lógica: preparar-se para a vida de esposa e mãe, estando sempre ao lado do marido e a par da vida dos filhos. A mídia propagandista e o comércio abarcavam essa procedência e utilizavam-se da vivência feminina para disseminar seus produtos “imprescindíveis” ao cotidiano. As aparições de enceradeiras, aspiradores de pó, alvejantes além de maquiagens, produtos para cabelos e higiene nos anúncios publicitários, evidenciavam as conotações atribuídas ao “ser mulher”, ligado diretamente aos bens materiais do lar e aos cosméticos. Nesse panorama, Raquel de Barros Pinto Miguel, aborda a possibilidade que os anúncios abriam para a análise dos papéis sociais destinados às mulheres das décadas de 1950 e 1960 (MIGUEL, 2008). Refletindo sobre a possível participação das propagandas na constituição das subjetividades das mulheres e homens de uma geração e utilizando exemplares da revista *Capricho*, a autora considera que:

As mulheres exibidas em anúncios dos anos 50, e também do início dos anos 60, retratavam o ideal da “moça prendada moderna”, uma vez que deveriam estar atentas aos cuidados da casa, dos filhos, do marido devendo, ainda, manterem-se sempre belas. Para conseguirem cumprir todas essas tarefas, as mulheres contavam com importantes aliados: batedeira, máquina de lavar roupa, sabão em pó e enceradeira de um lado, e cremes contra rugas, sabonetes perfumados e poderosos dentifrícios de outro (MIGUEL, 2008, p. 4).

Concomitantemente ao ideal de “boa moça”, “boa esposa” e “boa mãe” propagado nos jornais e revistas, outro grande veículo midiático, o cinema hollywoodiano, explodia e trazia beijos apaixonados entre jovens namorados. Musas emergiam e com elas novos comportamentos e ideais de beleza. Marilyn Monroe tornava-se símbolo sexual. A exuberância e a ousadia sobreposta em seus filmes, apresentações musicais e aparições revelavam uma outra face do ser mulher e do ser “feminina”. É nesse sentido que Pinsky afirma que não devemos

esquecer as pessoas, que vivendo nos *Anos Dourados*, possuíam ideais diferenciados, ousados, corajosos, ansiando renovação. Para a estudiosa, foram estas pessoas que permitiram que estes anos tivessem também “outras tonalidades e cores” (PINSKY, 2015). Assim, mesmo em meio às perspectivas comportamentais intrínsecas e associadas aos anos 1950 passaram, nas décadas subsequentes, a serem revisados e avaliados os papéis sociais das mulheres, por meio inclusive de reivindicações acerca dos códigos jurídicos, lutas contra a violência, opressão e discriminação. É nesse rumo que Paola Cappellin Giuliani conduz seu trabalho sobre os movimentos de trabalhadoras e a sociedade brasileira (GIULANI, 2010). Referindo-se à “crise da divisão sexual no trabalho e na representação sindical” pós anos 1960, Giuliani ressalta que:

Nesse percurso, às vezes tortuoso, aparecem com maior clareza os limites daquilo que seria próprio das mulheres, daquilo que lhes seria reconhecido, permitido ou atribuído como característico de sua “natureza social”. Por comparação, pode-se também compreender o que seria próprio da “natureza social do homem”. Mais ainda! Chega-se à consciência de que qualquer definição dos papéis, da imagem, da identidade e dos códigos de comportamento da mulher, é instável e transitória, já que tais concepções culturais são o resultado do confronto entre os valores dominantes e os anseios de mudança. (GIULANI, 2010, p. 649).

Mesmo se tratando de um contexto submerso por uma tradição que delimitava os “papéis sociais”, os anos 1960 configuram-se também como precedente de mudanças nas definições destes papéis nos mais variados setores da vida, neste caso, o trabalhista. Não é de se admirar, portanto, que nos anos subsequentes víssemos despontar variados grupos sociais produzindo contestações políticas, econômicas, ambientais e de gênero. Com a ascensão dos governos militares¹⁰ insurgem também questionamentos de organizações sindicais. Além disso, temos no movimento das mulheres rurais e na participação das mulheres dos centros urbanos a ruptura de um ideal que para além do lar desbrava as ruas, o cenário social e político do país. Dentre os ocorridos entre 1960 e 1970, tivemos os Movimentos Estudantis da UNE (União Nacional dos Estudantes, 1968); Movimento de Lutas por Creches (1970); o Movimento Brasileiro pela Anistia (1974); e a criação dos Grupos Feministas e dos Centros de Mulheres (1975).

Ao trabalharem os impactos do golpe que derrubou o presidente João Goulart em 1964, Ferreira e Gomes discutem os fatores que puseram fim ao regime democrático e instituíram a ditadura no Brasil. Nesse contexto, os autores evidenciam a participação de mulheres em marchas de delegações femininas em municípios do interior paulista, por exemplo, onde a mulher se fazia representar pela figura das primeiras-damas (FERREIRA; GOMES, 2014, p. 304). A participação de mulheres, também ocorria por intermédio de mães de classe média,

ligadas à vertente católica, com a Marcha da Família com Deus pela Liberdade. Em contrapartida, nomes esquerdistas como o de dona Neusa Brizola (esposa de Leonel Brizola), convocavam reuniões conjuntas da Liga Feminina da Guanabara e do Movimento Nacionalista Feminino, planejando um outro tipo de manifestação (FERREIRA; GOMES, 2014, p. 305).

Estudantes secundaristas, universitárias, trabalhadoras urbanas e rurais, promoviam suas organizações e lideranças surgiam. A mulher se fazia constantemente presente no âmbito político, embora tenha-se conferido certa marginalidade a esse tipo de participação. Em uma de suas pesquisas, a antropóloga Mirian Goldenberg buscou acompanhar do período de 1940 a 1970 as transformações ocorridas no campo político brasileiro (GOLDENBERG, 1996). Através de partidos e organizações esquerdistas e a partir da trajetória de algumas mulheres, a estudiosa realizou entrevistas com militantes, analisou biografias, autobiografias, artigos e entrevistas encontradas em jornais e revistas. A partir disso, Goldenberg gerou uma discussão sobre a construção social da identidade de gênero no interior desses partidos e organizações de esquerda do Brasil. Acreditando que a identidade surge entre semelhanças e diferenças entre as mulheres militantes e as mulheres “comuns”, assim como, entre as mulheres militantes e os homens militantes, a antropóloga percebeu um jogo bastante complexo. As militantes, no mais das vezes, comparadas aos homens tornam-se “invisíveis”, com posições secundárias dentro das organizações e partidos. Já comparadas às mulheres “comuns”, as militantes eram vistas como mais corajosas, tendo maior capacidade de renúncia, sacrifício, mas sem a possibilidade de realizar o desejo de ter uma vida normal: como esposa e mãe (GOLDENBERG, 1996). No mais, Goldenberg colige que:

Anônimas, silenciosas, invisíveis... essas são as mulheres militantes que tentam recuperar o seu nome e a própria identidade contando a sua versão da história. Separadas dos companheiros, dos filhos, da família, vivendo uma vida clandestina, sofrendo violências físicas e psicológicas, essas mulheres adquiriram visibilidade nas últimas décadas. Suas histórias começam a ser contadas e a importância de suas presenças na luta política brasileira está sendo cada vez mais reconhecida, através da realização de pesquisas, documentários, filmes e publicação de biografias (GOLDENBERG, 1996, p. 17).

Uma luz sobre aspectos de um passado não tão distante, mas que em decorrência de uma funcionalidade machista ficaram à margem da história. Fato que a cada dia vem se modificado através de pesquisas como a de Goldenberg, que buscam salientar os fazeres femininos: suas lutas, conquistas e aspirações. Certamente, os ideais de estética, aparência e beleza de tais períodos estão embutidos nesses fazeres e querereres, e a antropóloga citada obviamente não deixa de discuti-los. Levando em consideração as mudanças desencadeadas com o início do

século XX, vemos uma série de acontecimentos que culminaram numa época norteadada por revoluções de cunho político (como o desenvolvimento do socialismo iniciado na Rússia em 1917), econômico (através da ferrenha batalha entre dois modelos: capitalismo x socialismo/comunismo) e social (com lutas dos mais variados seguimentos, como a causa ambiental, as questões de classe e gênero). Compreendendo que todos estes vieses desembocam nas questões culturais, assimilamos que as representatividades de tais acontecimentos na vida dos indivíduos estão extremamente interligadas. É nesse sentido que Goldenberg, posteriormente, trabalha a aparência feminina, como produto do culturalmente desenvolvido, que ora fabrica, ora é criado para fornecer normas e ideias acerca da imagem:

Na segunda metade do século XX o culto ao corpo ganhou uma dimensão social inédita: entrou na era das massas. Industrialização e mercantilização, difusão generalizada das normas e imagens, profissionalização do ideal estético com a abertura de novas carreiras, inflação dos cuidados com o rosto e com o corpo: a combinação de todos esses fenômenos funda a ideia de um novo movimento da história da beleza feminina e, em menor grau, masculino (GOLDENBERG, 2002, p. 08).

O papel sem precedentes das funções adquiridas pelo corpo e pela imagem, os cuidados com a imagem, com a própria imagem, passam a reverberar a massificação de modelos estéticos no qual a beleza feminina ganhou destaque fundamental. As revistas femininas, como abordamos, assim como o cinema e a televisão, recém-chegada no Brasil nos anos 1950, adquiriram espaço num meio onde enquadrar-se num determinado modelo de comportamento e aparência tornava-se primordial para ser “bem quisto” na sociedade. Vale lembrar, todavia, que a cada período novas propostas e paradigmas surgiam e surgem. Amplificando o conceito de ‘beleza’ devemos atentar-nos para seus valores dicotômicos a cada momento histórico, pois, em meio aos múltiplos acontecimentos de uma dada sociedade, mecanismos que reverberem as representações daquilo que é praticado socialmente estão presentes. É nesse sentido que o papel da mídia se fez e se faz relevante.

Memória imagética: as identidades do “ser feminina”

Os meios de comunicação sempre tiveram o poder de propagar ideias, lançar moda, influenciar comportamentos e de também serem influenciados por eles. Segundo De Certeau, este é um movimento típico da “indústria cultural” (CERTEAU, 1994). Um sistema em que a imprensa e os demais meios de comunicação assumem o papel de produtor e difusor cultural, como instituições que propagam um importante aspecto no repertório social: o consumo.

Através de seus discursos e propagandas, as mídias conduzem os produtos oferecidos pela indústria e pelo comércio às pessoas comuns, numa dinâmica onde a reapropriação e reinterpretação dos indivíduos, assim como suas formas de escolha, fazem com que os mesmos sejam mais que consumidores passivos ou espectadores alienados das propagandas. Esse processo de reformulação faz com que essas pessoas comuns se inscrevam em operações criadoras, num constante devir. É nesse sentido que a publicidade e as imagens por ela vinculadas captam, criam e invadem nossas percepções de mundo, inclusive nos aspectos que rondam as noções que temos sobre as “funções” de gênero e os papéis desempenhados por homens e/ou mulheres.

As imagens publicitárias que vemos repetidamente afetam os nossos pensamentos, as nossas emoções e os nossos comportamentos. [...] a investigação de análise de conteúdo de estereótipos de gênero na publicidade coloca a sua ênfase na verdade ou falsidade destas representações, afirmando que, na verdade, as propagandas de imagens não são nem falsas nem verdadeiras, são reflexos da realidade social, porque são, de fato, parte da realidade social (COLELLA, 2015, p. 24).

Tratam-se de representações estereotipadas, que como afirma Colella não são nem verdadeiras nem falsas, apenas reflexos daquilo que é praticado socialmente, mesmo porque, as propagandas de imagens estão inseridas nesse meio, são intrínsecas a ele (COLELLA, 2015). De certo, a mulher não está imune e acaba por absorver os resquícios desse processo de disseminação e reformulação. Para Gilles Lipovetsky ao difundir informações de estética com fotografias e conselhos sobre a aparência e a “sedução”, a imprensa feminina, junto ao público feminino, impõe-se como um “agente de democratização do papel estético do corpo da mulher e como um dos grandes instituidores da beleza feminina moderna (LIPOVETSKY, 2009, p. 46). Os anos 1950 foram essenciais para a propagação de ideais mais abrangentes. Vale lembrar que foram os membros da aristocracia tradicional e os novos-ricos os primeiros leitores de revistas de moda ainda no início do século XX. Para “fazer parte” da elite ter muito dinheiro não era o suficiente, era imprescindível ser elegante e agir com decoro. Todavia, a vida das mulheres nesse período mudava rapidamente com a já adquirida inserção nos empregos fora do lar, os avanços técnico-científicos e educacionais. As revistas precisavam comportar o mesmo dinamismo, embora tivessem dificuldades em identificar apenas um tipo de mulher como público-alvo. Para manterem-se interessantes para esses públicos eram necessárias concepções mais generalistas:

Lembrete útil às recém-casadas: Tenha sempre consigo uma grande dose de entusiasmo para com sua casa; não esqueça que esse entusiasmo irradiará por

todo o seu lar, refletindo-se nas flôres com que você enfeita a sala, nos pratos que prepara e que vão influir no espírito de seu marido. É preciso não confundir entusiasmo com exaltação: quando já se passou da casa dos dezessete anos, essa exaltação é mera infantilidade (*Jornal Última Hora*, 12 abr. 1964, p. 9).

O opressor cultural: O advento da pílula, que eliminou a gravidez não desejada, o declínio da taxa de natalidade (nos países industriais) e a maior longevidade da mulher – tudo isso significa que uma parte menor da vida feminina é dedicada à tarefa de educar e cuidar de crianças (*Jornal do Brasil*, 18 mar. 1972, p. 2).

Dessa forma, “os conteúdos [das revistas] eram simples: sugestões para a gestão da casa e conselhos práticos de estilo e de beleza” (COLELLA, 2015, p. 20). Com a chegada dos anos 1960-70 as mudanças ocorreriam de maneira ainda mais enérgica. A mulher ia deixando de ser valorizada apenas por sua relação com o lar e a família, dando também prioridade à carreira profissional. Os anos marcados pelas revoluções sociais e dos movimentos de emancipação feminina conduziam a novas identidades femininas. As mutações na dinâmica social interferiam nas publicações que sem deixarem de oferecer às leitoras conselhos sobre bem-estar, lazer e feminilidade, passavam a privilegiar temas relacionados à carreira, começando a abordar questões de gênero, conferindo novos olhares ao corpo e à sexualidade. A própria visão a respeito dos periódicos femininos seguia sendo alterada:

Em meados dos anos 70, as feministas consideravam as revistas com conteúdos femininos um exemplo de opressão das mulheres. A publicidade mais não fazia do que assinalar os defeitos das leitoras, convencendo-as de que o uso de determinados produtos podia mudar o seu aspeto e as suas expectativas de vida, garantindo a saída do mundo da insatisfação e o aumento da sua autoestima. A sociedade não tinha interesse em incentivar as novas necessidades das mulheres; bastava manter os parâmetros já definidos da feminilidade (COLELLA, 2015, p. 28).

Foram, justamente, grupos ativistas das décadas de 1960 e 1970 que ligaram a ideia de “estereótipo” a uma conotação negativa. Isso ocorreu não somente em relação às mulheres, mas também aos negros, latinos, americanos, gays e lésbicas (SILVEIRINHA, 2008). A mídia encontrava-se em meio às críticas conexas a um juízo de subordinação que ao distorcer suas leituras da sociedade e de seus elementos, denegria, por sua vez, as marcas identitárias existentes. A relação da mulher com sua aparência e comportamento estaria sendo, segundo essa perspectiva, regida de maneira incongruente com o real. O fato, por exemplo, das revistas femininas e a publicidade exaltarem o “uso de produtos cosméticos para todas as mulheres” seria condizente com uma espécie de “massificação” do ser mulher (LIPOVETSKY, 2009, p. 119).

Mais uma vez a relevância do contexto histórico e social, e suas interferências no comportamento, na aparência da mulher e no “ser feminino” se convertem em práticas e representações culturais, onde a influência midiática auxilia numa via de mão dupla: ora o rumo visa à apropriação de ideias, conceitos, padrões comportamentais e estéticos; ora tem como meta a “desapropriação” daquilo que é imposto, dado como certo, belo ou preferível, incorporando novos ideais ou resgatando antigos modelos daquilo que “melhor” expressaria a vivência da mulher. Trata-se de um caminho não linear com rupturas e permanências. Algumas rupturas, entretanto, sempre serão passíveis de questionamento quando ao invés de destoar-se de um viés opressor, como o engajamento nas lutas por igualdade de direitos entre os gêneros, acabam criando outro.

Uma problematização nesse sentido, em relação à época estudada, encontramos na obra *Histórias e Conversas de Mulher*, de Mary Del Priore, onde a autora descreve que as “carnudas estrelas dos anos 1950”, são substituídas por figuras “esquálidas” nos anos 1960 (DEL PRIORE, 2013). Segundo Del Priore, um quadro que se configura como estigmatizador da gordura, lipofóbico, no qual o padrão de estética burguês, que associava riqueza à gordura é deixado para trás. A identidade social, no que diz respeito aos ideais de beleza, ganha novo tônus. Encaixar-se no “modelo da vez” é, para Del Priore, uma maneira de continuar-se oprimindo, não mais pela imposição de uma sociedade sexista de papéis extremamente definidos entre homens e mulheres, mas através das próprias mulheres, que passam a cobrar de si mesmas alcançar tal padrão, por vezes surreal. Ademais, essa visão “opressiva” que seria instaurada pela própria mulher em prol do “estar na moda” necessita de certos cuidados. Do contrário cometeríamos novamente o erro de vermos as mulheres como objetos submissos à estrutura ao redor, ao invés de indivíduos receptores e reformuladores daquilo que é produzido pela cultura e pela mídia, como agentes condutoras de um processo. A beleza entendida como organismo intrínseco a esse sistema, portanto, mais que imposição, torna-se parte fundamental da vivência feminina. Algo inerente à mulher que transmuta nos mais variados setores (ao interligar mídia, comércio e sociedade), conduzindo, inclusive a um sentimento de pertencimento, em que a apropriação de modismos se configura como dado de sua própria representação. As transformações ocorridas nas questões comportamentais e nas noções de beleza em determinada época, são, dessa maneira, produto da conversação entre os indivíduos, suas práticas e seu meio.

Nítido nos parece que ao analisarmos as questões que envolveram as representações do feminino trabalhados pela mídia impressa durante as décadas de 1950 a 1970, deparamo-nos com uma postura específica, de propósitos bem definidos que implicaram em concepções de

lugares de atuação social das mulheres. Nesse sentido, seria cabível dizer que os periódicos destinados ao público feminino desse contexto podem ser tomados com lugares em que foram produzidas e reproduzidas memórias. Para Pierre Nora os “lugares de memória” pertencem a domínios simples e ambíguos, naturais e artificiais, sobressaindo a mais sensível experiência e à mais abstrata elaboração. São lugares materiais, simbólicos e funcionais (NORA, 1993, p. 21). Qualidades relacionadas às fontes impressas, às revistas e jornais destinados às mulheres: tratam-se de materiais impressos, onde se lançavam simbolismos representativos da mulher e daquilo que ela deveria ser e/ou se tornar desde menina, e que, uma vez destinados a um público alvo e possuindo circulação relevante desempenhavam certa funcionalidade educativa. Atinando, no mais, para a preservação de uma memória que Marcia Sant’Anna considera uma “prática que diz respeito a todas as sociedades humanas” (SANT’ANNA, 2009, p. 49).

Retomando a pesquisa de Rachel de Barros Pinto Miguel sobre o quanto os anúncios publicitários contidos na *Revista Capricho* dos anos 1950 e 1960, estavam a serviço da manutenção e da construção de certos hábitos e atitudes relacionados ao ideal de mulher da época, a pesquisadora verificou por meio de entrevistas, a força desse recurso e de suas imagens nas concepções das leitoras do periódico (MIGUEL, 2008). Afirma que a revista atuou como um significativo “lugar de memória” para as entrevistadas, participando da constituição de suas subjetividades e contribuindo na construção daquilo que era “esperado” das mulheres que viveram naquele período. Ocorreu uma associação direta entre os textos e imagens das propagandas com aquilo que as leitoras/consumidoras tinham como experiências íntimas, ou seja, suas vivências. Isso aconteceu devido à força exercida pela mídia e pela imprensa na sociedade contemporânea. Corresponde à circulação e difusão de imagens e de comportamentos num sentido educativo. Para Françoise Choay os recursos imagéticos desse porte se configuram como monumento-sinal, no qual pouco importa que “a realidade construída não coincida com suas representações midiáticas” (CHOAY, 2006, p. 22). Assim, além da questão imagética acerca da beleza, do discurso proveniente do corpo social e de seu relacionamento com o contexto midiático, o registro textual daquilo que está sendo vivido torna-se primordial para a ilação de determinada conduta. Os periódicos femininos seriam a tentativa de imprimir um estilo de vida padronizado às mulheres num enquadramento social, ou, nas palavras de Pollak, ao enquadramento da memória:

A memória, essa opção coletiva dos acontecimentos e das interpretações do passado que se quer salvaguardar, se integra, como vimos, em tentativas mais ou menos conscientes de definir e de reforçar sentimentos de pertencimento e de fronteiras sociais entre coletividades de tamanhos diferentes: partidos, sindicatos, igrejas, aldeias, regiões, clãs, famílias, nações, etc. A referência ao

passado serve para manter a coesão social dos grupos e das instituições que compõem uma sociedade, para definir seu lugar respectivo, sua complementariedade, mas também as oposições irredutíveis (POLLAK, 1989, p. 9).

Entretanto, nas linhas seguintes de seus escritos, Pollak deixa claro que o enquadramento da memória de um grupo tem limites e não pode ser construído arbitrariamente (POLLAK, 1989, p. 10). As revistas femininas estariam assim em dissonância com parte das mulheres que no final dos anos 1960 não procuravam mais reproduzir ideias coligadas à década anterior: a mulher preparada para a vida do lar, cuidando dos filhos e servindo ao marido. Movimentos de contestação emergiram nesse sentido, ou seja, na tentativa de romper certos quadros de referência, pontos de referência. Uma tentativa de rescindir com um modelo bem específico de aparência e feminilidade, com os paradigmas em relação às mulheres daqueles contextos, mesmo se tratando de uma época onde as práticas identitárias, ligadas à compreensão das relações de organização familiar, diferenças sexuais, participação social, política, trabalho e movimentos sociais pelas mulheres passam a problematizar as “feminilidades” e as “masculinidades”. Para Stuart Hall:

Cada movimento apelava para a identidade social de seus sustentadores. Assim, o feminismo apelava às mulheres, a política sexual aos gays e lésbicas, as lutas raciais aos negros, o movimento antibelicista aos pacifistas, e assim por diante. Isso constituiu o nascimento histórico do que veio a ser conhecido como a *política de identidade* – uma identidade para cada movimento (HALL, 2006, p. 45).

Analisando os escritos de duas versões de uma *Enciclopédia da Mulher* buscaremos, a seguir, melhor compreender alguns dos enlaces representativos presentes entre 1950 e 1970 no Brasil. Trata-se de momento transitório vivido em relação às questões de gênero, de identidade e participação social das mulheres. Fatores essenciais para remontar os dilemas, aspirações e coibições circunscritas no cotidiano das mulheres daquele tempo, assim como as concepções da mídia impressa e as acepções do papel da memória produzida e reproduzida nas fontes ligadas ao viés midiático.

A Enciclopédia da Mulher

Utilizando-se das explicações de Leroi-Gourhan sobre o alargamento da memória coletiva, Jacques Le Goff lembra-nos que “a enciclopédia é uma memória alfabética parcelar na qual cada engrenagem isolada contém uma parte animada da memória total” (LE GOFF,

1994, p. 461). Nesse caso, analisar o que esse tipo de material aborda e a maneira com a qual faz isso nos oferece, ao menos, alguns dos vários cenários representativos de um determinado objeto de pesquisa. Investigando as representações do feminino, trazemos como exemplos parcelares dessa memória coletiva a *Enciclopédia da Mulher*¹¹ e a *Nova Enciclopédia da Mulher*¹², ou seja, duas variantes de uma “memória alfabética”.

De origem francesa¹³, as *Enciclopédias da Mulher* foram veiculadas entre 1950 e 1970. No Brasil, as versões ganharam tradução, adaptação, edição e publicação pela *Editora Globo* de Porto Alegre. Analisamos aqui os exemplares brasileiros de 1958 e 1968, respectivamente. Em seus conteúdos, as *Enciclopédias* traziam diversos assuntos que “permeavam” o universo considerado “feminino”: beleza, elegância, moda, trabalhos manuais, casa, trabalhos domésticos, arte da culinária, sociedade e seus costumes, a mãe e a criança, a mulher e seus direitos, vida social, trabalho, folga, férias, esporte e literatura. A versão inicial, nomeada “*Enciclopédia da Mulher*”, foi organizada por Fernand Nathan¹⁴. Nas edições finais, o manual foi intitulado “*Nova Enciclopédia da Mulher*”, passando a ser organizado por Micheline Bertrand¹⁵.

As *Enciclopédias da Mulher* eram anunciadas nas páginas de diversos jornais do país, como: *Diário de Pernambuco* (PE), *A Cruz* (MT), *Jornal do Dia* (RS), *Jornal do Brasil* (RJ), *Diário de Notícias* (RS), *Ultima Hora – Recife* (PE), *O Cruzeiro* (RJ), *Correio Brasiliense* (DF) e *Diário do Paraná* (PR)¹⁶, o que demonstra sua ampla divulgação e circulação no Brasil. Nesses jornais as obras eram associadas a um utilíssimo exemplar para presentear esposa, noiva e irmãs. Possuindo uma escrita alongada, de cunho “educativo” e com várias ilustrações, os manuais clarificavam já nas primeiras páginas suas funcionalidades e representatividades culturais e sociais:

Reunir num único volume os conhecimentos indispensáveis à mulher moderna, tal foi a grande preocupação dos editores desta Enciclopédia. [...] É o lar, sem dúvida, o mais importante campo da atividade feminina, e nada haverá nêle que não sofra influxo direto ou indireto daquela que está destinada, pela própria natureza, a ser sua rainha. Para que êsse influxo possa atuar em sentido positivo, isto é, em favor do bem-estar físico, moral e intelectual de todos os membros da família – propiciando ambiente de formação ideal aos filhos – o presente volume subministra à dona de casa utilíssimas sugestões, que muito a auxiliarão (*Enciclopédia da Mulher*, 1958, p. 7).

A nova edição da Enciclopédia da Mulher se reveste de tôda uma atualização que se fêz necessária, diante das alterações que a vida moderna impõe de ano para ano. Desde a apresentação gráfica até os conteúdos, tudo foi adaptado em função de uma plena sintonia com a mulher de hoje – suas idéias, seu modo de vida, seus gostos. Esperamos ir ao encontro daquilo que a leitora espera desta Enciclopédia: uma orientação geral, mas segura, sôbre os princípios que regem a vida da mulher em todos os campos – da beleza física à eficiência

profissional, do lar à vida social, dos prazeres simples aos momentos de enlêvo intelectual. Aqui se encontra um conjunto de conhecimentos que têm por base divulgar, aquilo que a mulher precisa para viver inteligentemente (*Nova Enciclopédia da Mulher*, 1968, orelha).

Assumindo a necessidade de atualizar o conteúdo das versões anteriores (datadas do final dos anos 1950), a *Enciclopédia* de 1968 condiz com o fenômeno de adaptação da mídia ao contexto histórico vivido. Isso, levando em consideração o movimento de emancipação feminina, sua inserção cada vez maior no mercado de trabalho e as condições socioeconômicas que atingia. Não quer dizer, todavia, que os olhares dirigidos a uma mulher desquitada nos anos 1950, por exemplo, tivessem se transformado significativamente na década sucessora. O próprio fato da *Enciclopédia* induzir a existência de uma “orientação geral, sobre os princípios que regem a vida da mulher”, pressupunha determinados padrões. Além disso, a difusão de ideias mais abrangentes de comportamento e aparência, induzindo a uma manutenção a longo prazo, revela a “necessidade” de conservar ou reverberar atitudes presentes no imaginário social da época, na memória coletiva sobreposta às noções do ser mulher. Como conduziria Foucault, seria a apropriação social do discurso, ou melhor, o controle sobre a produção desse discurso implicando, no caso das *Enciclopédias*, em concepções de lugares de atuação social das mulheres (FOUCAULT, 1996). Mesmo havendo preocupação em tratar da “eficiência profissional”, ou seja, as novas funções que as mulheres adquiriam socialmente, em comparação a uma vida totalmente dedicada ao lar, “o mais importante campo da atividade feminina”, segundo a versão de 1958, o enfoque dado ocorria de modo superficial, ou ainda, presumindo um “destino natural feminino”.

Moça solteira: Uma moça, depois dos 21 anos, desfruta dos mesmos direitos de um rapaz da mesma idade. Ela tem direito ao voto, pode ocupar posição de destaque no comércio na indústria, nos bancos e em tôdas as profissões liberais; tem acesso a todos os postos de direção. Hoje em dia a mulher é igual ao homem. Porém, esta mulher, habituada atualmente a viver sòzinha, às vêzes sente necessidade de iluminar sua solidão. A natureza, que sempre é mais forte, leva-a em busca do companheiro com o qual ela sempre sonhou. A maioria das mulheres acha que só a vida no lar, com um marido e filhos, é completa. Para a moça que trabalha, sua atividade, por mais interessante que seja, é apenas uma espera. Seu objetivo é casar-se; por isso é faceira e procura sempre ser agradável (*Enciclopédia da Mulher*, 1958, p. 222).

As primeiras conquistas: O ensino é, sem dúvida, a profissão mais adequada à mulher. As qualidades já apontadas predispõe-na para êste trabalho, mas o fator que muito pesa é a questão do horário, que tão bem se enquadra com a mãe de família. Êste fator condiciona a opção pelo magistério, da parte de muitas môças. Estar em casa no mesmo horário que seus filhos, eis o sonho de qualquer mulher que se vê afastada do lar, devido ao trabalho (*Nova Enciclopédia da Mulher*, 1968, p. 321).

A maneira abrangente de se colocar as vontades e os fazeres femininos, aliada ao predomínio do modo imperativo na escrita, insinua a existência e a aceitação de uma visão baseada na condição biológica. Mesmo se tratando de uma época na qual as práticas identitárias, ligadas à compreensão das relações de organização familiar, das diferenças sexuais, da participação social, política, trabalhista e dos movimentos emancipatórios passavam a problematizar “feminilidades” e “masculinidades”. A dimensão da mulher na vida pública, de acordo com as fontes analisadas, embutia alguns “transtornos” naquilo que viria a ser o “real motivo” de sua felicidade: o casamento, o lar e os filhos. As extensões que as *Enciclopédias* atribuíam à mulher que trabalhava fora de casa, exemplificam isso: ou a função era vista como um passatempo para a moça solteira; ou um apêndice cansativo na jornada da mulher casada. Evidências de um aspecto funcional e natural do “devido lugar” feminino, reforçado desde a infância:

A mãe e a criança: Trabalhos caseiros – A mulher deve saber fazer tudo em casa: trabalhos caseiros, cozinha, lavagem de roupa, costura, consertos, tricô, etc. Ela terá mais ou menos tempo para cada coisa, mas se necessita de ajuda, mais cedo ou mais tarde, deverá ir ensinando as mesmas tarefas às filhas, preparando-as para a vida futura com inteligência, cuidado e método (*Enciclopédia da Mulher*, 1958, p. 211).

Mesmo tendo um acréscimo de capítulos na versão de 1968, como *a mulher e seus direitos* e *a mulher e o trabalho*, parte das “adequações à mulher moderna”, o conteúdo, em relação à edição de 1958, foi apenas redistribuído. Por exemplo: o artigo acima citado *A mãe e a criança - Trabalhos caseiros* de 1958, aparece na sessão *Horas de folga – Trabalhos domésticos* em 1968. Em ambas as edições o maior espaço do livro é destinado ao capítulo *a cozinha* ou *a arte culinária*, regido pela ideia de que o cômodo em questão seria “a peça que a dona de casa passa a maior parte do tempo, e onde a alegria de viver encontra a sua fonte” (*Nova Enciclopédia da Mulher*, 1968, p. 150). Suas páginas estão repletas de receitas, modos de preparo, ocasiões de recepção, cardápios. Na versão de 1968 há ainda uma “glamourização” dos eletrodomésticos que chegavam para “facilitar” a vida da mulher. Como legendas dos aparelhos, tínhamos comentários: “A enceradeira é a aliada nº 1 de uma mulher moderna” (p. 155). “A máquina de lavar roupa representa, antes de mais nada, uma economia de tempo e dinheiro” (p. 162).

Nas *Enciclopédias* observamos, assim, objetivos dicotômicos ao nos depararmos com enunciações de progressos emancipatórios, ao lado de inúmeras regras e posturas fruto de uma herança e de uma memória patriarcal – da mulher estritamente ligada ao privado. Dicotomias

naquilo que a mídia produzia acerca da mulher, justamente por estar implicada às múltiplas noções de identidade feminina constituídas e reconstruídas na sociedade brasileira dos anos 1950, 1960 e 1970 – a cultura *hippie* e a categoria *unissex*, por exemplo, viriam compor as complexidades desse cenário¹⁷. Um diálogo da indústria cultural com o socialmente estabelecido, mantido, alterado ou reformulado. Processos de construção e desconstrução na política, nas ideologias e no modo de vida dos indivíduos, na maneira com a qual se enxergavam (ou não) na sociedade. Mais do que propagar ideias ou difundir modelos estereotipados, a *Enciclopédia* e os demais periódicos da época, encontravam-se imersos nos ditames e contradições presentes na vida das mulheres.

[...] dado o importante papel que incube hoje a quem durante milhares de anos viu seus direitos postergados, mas que, no decorrer dos tempos, se mostrou capaz de colocar-se, com dignidade e sem desdouro, lado a lado com seus pares masculinos, conquistando o devido lugar no corpo social graças a prolongados esforços – os organizadores desta Enciclopédia reputaram imprescindível proporcionar à mulher moderna, paralelamente aos assuntos ligados à sua vida particular ou doméstica, estudos pormenorizados, sobre os seus direitos pessoais, bem como os conselhos preciosos concernentes às atividades femininas na sociedade (*Enciclopédia da Mulher*, 1958, p. 8).

“A mulher e seus direitos”, “A mulher e a vida social”, “A mulher e o trabalho”, são três capítulos de grande interesse para quem inclina com aceitação para a crescente independência feminina. A ocupação das horas vagas está, hoje, pesada e medida tão racionalmente como o uso das horas de trabalho. Quanto mais se trabalha mais se tem de pensar na boa utilização dos momentos de folga. As diversões, os livros, a música, o esporte, as férias e feriados são motivos de três capítulos que salientam a importância, pode-se dizer desintoxicante, das horas livres na vida atribulada de nossos dias (*Nova Enciclopédia da Mulher*, 1968, prefácio).

Decorrendo os escritos das duas versões apreendemos, no geral, mais permanências que rupturas. Mesmo em temáticas, que aparentemente poderiam denotar alguma mudança, transformação ou nova perspectiva em relação à situação legal, social ou trabalhista da mulher. Nos capítulos destinados às explicações sobre *a mulher e seus direitos*, por exemplo, vemos os deveres que os pais, em especial a mãe, deveriam ter com os filhos. Também são trabalhados temas como o regime matrimonial e as questões de comunhão de bens, separação, contribuições da mulher nas despesas do casal, legislação social e desquite. No capítulo *mulher e a vida social*, abarca-se enfaticamente o processo “natural” da vivência feminina: a jovem sendo preparada para o casamento, a casada vivenciando essa experiência e a chegada dos filhos. A mulher só e a mulher idosa são tratadas como categorias que não conquistaram “uniões felizes” ou que atravessam um “difícil” período da vida (*Nova Enciclopédia da Mulher*, 1968, p. 318).

Como dissemos, o capítulo *a mulher e o trabalho* é uma novidade da versão de 1968 em relação à década de 1950. No entanto, o que se apresenta é algo, novamente, contraditório a essa perspectiva, uma vez que a delicadeza e polidez primordiais ao comportamento feminino nos anos 1950 e suas afirmações em relação aos homens e à sociedade em geral, reformulavam-se em concepções “disfarçadas” na década seguinte. Ao propor, por exemplo, o renunciamento da menina (futura mulher) em prol da felicidade daqueles ao seu entorno.

Como tornar-se uma Perfeita Mulher de Sociedade: Nestas poucas páginas tentamos resumir as circunstâncias mais marcantes da vida, onde a aplicação das ditas “leis da polidez” facilitarão as relações familiares, amigáveis ou sociais, libertando de todo embaraço ou timidez aquela que fôr chamada a freqüentar um meio social diferente do seu, ou que deverá em breve manter o papel de dona de casa. Seguir os conselhos que aqui damos, é fazer uma espécie de seguro contra a indelicadeza, a impolidez e o desleixo (*Enciclopédia da Mulher*, 1958, p. 249).

Educação da Menina: Ela deve ser formada dentro de uma atmosfera altruísta. O papel da mulher na vida é de tudo dar em seu redor: conforto, alegria, beleza, tudo acompanhado de um sorriso, sem se fazer de mártir, sem mau humor, sem aparentar cansaço. É uma tarefa pesada e é preciso iniciar a menina neste renunciamento contínuo e, ao mesmo tempo, feliz. A partir do primeiro ano, deve aprender dividir seus brinquedos, seus bombons e dar o que tem, sobretudo aquilo que mais quer para si (*Nova Enciclopédia da Mulher*, 1968, p. 335).

As aplicabilidades das *Enciclopédias* concerniam o formato de um espelho, que refletia aquilo que o conjunto de práticas e representações sociais funcionalizava, inclusive em seus meandros contraditórios. São esses ímpetus estabelecidos que configuravam a sociedade e, por conseguinte, as mulheres que já nos *Anos Dourados* partiam em busca de novas perspectivas (trabalhistas, jurídicas e sociais) no cenário brasileiro e que viam nos anos 1960 e 1970 o florescer de novos rumos em suas histórias. A difusão da pílula anticoncepcional nos anos 1960 e a possibilidade do divórcio nos 1970 exemplificariam mudanças significativas em curso às novas perspectivas. As confluências historiográficas e os movimentos processados enaltecem novos olhares acerca desse percurso, contestando e combatendo posturas machistas, patriarcais, excludentes. A massificação e a generalização de uma identidade feminina, passariam a ser debatidas com mais retidão.

As discussões sobre a categoria ‘gênero’ e sobre a História das Mulheres advieram por um trajeto que nos leva a crer nas pluralidades contidas num mesmo período e lugar. Notar que diferentes tipos de mulheres coexistem na sociedade, além de fazer parte desse viés problematizador, encaminha-nos para a percepção das questões, que de modo geral, esclarecem as formas com as quais a mídia conduz a produção de seus discursos, sob uma ótica memorial

coletiva em relação aos elementos que circundam as noções de feminilidade, comportamento e aparência da mulher.

Referências

ALVES, José; CORREA, Sonia. Igualdade e desigualdade de gênero no Brasil: um panorama preliminar. *Seminário Brasil*, Belo Horizonte, 2009. Disponível em: http://www.fazendogenero.ufsc.br/9/resources/anais/1276297897_ARQUIVO_Textofazgenero9_Sonia_Jeda_11jun10.pdf. Acesso em: 20 jan. 2018.

BERTRAND, Micheline (Org.). *Nova Enciclopédia da Mulher*. Porto Alegre: Ed. Globo, 1968.

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

CHARTIER, Roger. *A História Cultural: entre práticas e representações*. Tradução Maria Manuela Galhardo. 2ª ed. Lisboa, Portugal: DIFEL, 1988.

CHOAY, Françoise. *A Alegoria do Patrimônio*. Tradução Luciano Vieira machado. 3ª ed. São Paulo: Estação Liberdade/Editora da UNESP, 2006.

COLELLA, Roberta. *A Imagem da Mulher nas Revistas de Moda: o caso da Vogue*. Relatório de Estágio em Comunicação e Jornalismo. Coimbra: Universidade de Coimbra, 2015. Disponível em: <https://estudogeral.sib.uc.pt/bitstream/10316/29877/1/tesicompletaRobertaColella.pdf>. Acesso em: 20 jan. 2018.

DE CERTEAU, Michel. *A Invenção do cotidiano*. Artes de fazer. Petrópolis, Vozes, 1994.

DEL PRIORE, Mary. *Histórias e conversas de mulher*. São Paulo: Planeta, 2013.

FERREIRA, Jorge Luiz; DE CASTRO GOMES, Angela Maria. *1964: o golpe que derrubou um presidente, pôs fim ao regime democrático e instituiu a ditadura no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

FOUCAULT, Michel. *Ordem do discurso*. 5ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

FREITAS, James Deam Amaral. Continuidade e Ruptura nos Estudos de Gênero: Historiografia de um Conceito. *OPSIS*. Catalão, Goiás. v. 11, n. 1, 2011. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/Opsis/article/viewFile/14529/9495>. Acesso: 20 jan. 2018.

GIULANI, Paola C. Os Movimentos de Trabalhadoras e a Sociedade Brasileira. In: DEL PRIORE, Mary. *História das mulheres no Brasil*. 10ª ed. São Paulo: Contexto, 2015, p. 640-668.

GOLDENBERG, Mirian. Mulheres e militância política de esquerda no Brasil: uma história não contada. *XX Encontro Anual da ANPOCS*. Caxambu, 1996. Disponível em:

<http://www.anpocs.com/index.php/encontros/papers/20-encontro-anual-da-anpocs/gt-19/gt11-4/5395-mgoldenber-g-mulheres/file>. Acesso em: 20 jan. 2018.

_____. *Nu e Vestido*. Dez antropólogos revelam a cultura do corpo carioca. Rio de Janeiro: Record, 2002.

HAAL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Tradução Tomaz Tadeu da Silva e Guaciara Lopes Louro. 11ª ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

LE GOFF, Jacques. “Documento/monumento”. In: LE GOFF, Jacques. *História e memória*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1990.

LIPOVETSKY, Gilles. *O império do efêmero: a moda e seu destino nas sociedades modernas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

MIGUEL, Raquel de Barros Pinto. Corpos femininos e publicidade na revista *Capricho* (décadas de 1950-1960). In: Seminário Internacional Fazendo Gênero 8, 2008, Florianópolis. *Anais do Seminário Internacional Fazendo Gênero 8*, 2008. Disponível em: http://www.fazendogenero.ufsc.br/9/resources/anais/1278297022_ARQUIVO_textocompleto-Faz.Gen.9.pdf. Acesso em 20 jan. 2018.

NATHAN, Fernand (Org.). *Enciclopédia da Mulher*. Porto Alegre: Ed. Globo, 1958.
NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. *Revista Projeto História*. São Paulo: Departamento de História de Pontifícia Universidade Católica de São Paulo / PUCSP, nº.10, 1993, p. 07-28. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/12101>. Acesso em: 20 jan. 2018.

PERROT, Michelle. *Minha História das Mulheres*. 2ª ed. 4ª reimpressão. São Paulo: Contexto, 2017.

PINSKY, Carla B. Mulheres dos Anos Dourados. In: DEL PRIORE, Mary. *História das mulheres no Brasil*. 10ª ed. São Paulo: Contexto, 2015, p. 607-639.

_____. Apresentação. In: PERROT, Michelle. *Minha História das Mulheres*. 2ª ed. 4ª reimpressão. São Paulo: Contexto, 2017, p. 9 -11.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, vol. 2, nº 3, p. 3-15, 1989. Disponível em: <http://ojs.c3sl.ufpr.br/ojs2/index.php/made/issue/view/947>. Acesso em: 20 jan. 2018.

RAGO, Margareth. As Mulheres na Historiografia Brasileira. In: SILVA, Zélia Lopes (Org.). *Cultura Histórica em Debate*. São Paulo: UNESP, p. 81-91, 1995. Disponível em : http://historiacultural.mpbnet.com.br/artigos.genero/margareth/RAGO_Margareth-as_mulheres_na_historiografia_brasileira.pdf. Acesso em: 20 jan. 2018.

SANT’ANNA, Marcia. A face imaterial do patrimônio cultural: os novos instrumentos de reconhecimento e valorização. In: ABREU, Regina; CHAGAS, Mário (Orgs.). *Memória e Patrimônio*. Ensaios contemporâneos. Rio de Janeiro: Lamparina, 2009.

SENA, Francisca. *Mulheres em movimento: construção de relações de gênero na militância política das mulheres*. Dissertação de Mestrado defendida na Universidade Estadual do Ceará,

2004. Disponível em:

http://www.uece.br/politicasuece/dmdocuments/francisca_maria_rodrigues_sena%5B1%5D.pdf. Acesso em: 20 jan. 2018.

SCOTT, Joan. História das mulheres. In: BURKE, Peter. *A escrita da história: novas perspectivas*. São Paulo, UNESP, 1992.

_____. Prefácio a gender and politics of history. *Cadernos Pagu*, Campinas, SP, n. 3, p. 11-27, 1994. Disponível em: <http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?down=51007>. Acesso em: 20 jan. 2018.

SILVEIRINHA, Maria João. Os media e as mulheres: horizontes de representação, de construção e de práticas significantes. *As Mulheres e os Media*. Lisboa: Livros Horizonte, 2004.

SOIHET, Raquel; PEDRO, Joana Maria. A emergência da pesquisa da História das Mulheres e das Relações de Gênero. *Revista Brasileira de História*, v. 27, p. 281-300, 2007. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-01882007000200015&script=sci_abstract&tlng=pt. Acesso em: 20 jan. 2018.

Notas

¹ Apesar das críticas à abordagem conferida à História das Mulheres, Rago considera também que o setor social de lutas e criações, permitiu “subsidiar o movimento feminista, respaldando suas reivindicações e demandas, tanto quanto reforçando o delineamento da dimensão de uma cultura específica das mulheres”. Cf. RAGO, 1995, p. 86.

² Os estudos pós-estruturalistas prometiam ser capazes de relativizar o status de todo conhecimento, ligar conhecimento a poder e teorizá-lo em termos de operações da diferença. Consideravam que poderiam dizer como as hierarquias de gênero, por exemplo, são construídas e legitimadas, tratando de processos, não de origens; de causas múltiplas, de retóricas e discursos, e não de ideologias e consciências. Tem como expoentes, dentre outros, nomes com Michel Foucault, Jacques Derrida, Gilles Deleuze e Félix Gattari.

³ Sobre desnaturalização nas questões de gênero, cf. FLAX, J. “Pós-modernismo e as relações de gênero na teoria feminista”. In: HOLLANDA, H. B. de. *Pós-modernismo e política*. Rio de Janeiro: Rocco, 1991.

⁴ PEDRO, Joana Maria. Traduzindo o debate: o uso da categoria gênero na pesquisa histórica. *História* (São Paulo), v. 24, p. 77-98, 2005.

⁵ SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação e Realidade*. Vol. 20, Nº 2, pp. 71-90, 1995.

⁶ *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 9, nº 18, 1989.

⁷ DOSSE, François. *A história em migalhas: dos Annales à Nova História*. Campinas: Ensaio/Unicamp, 1992.

⁸ As “fontes impressas” nos permitem, trazer concepções históricas acerca de seu papel que, atingindo determinados públicos, podem ser problematizadas e identificadas como produto

imediatamente entre a vivência de determinado acontecimento e sua narração. Tânia Regina de Luca (2008) acredita que os discursos adquirem significados de muitas formas, e que a ênfase em determinados temas, a linguagem utilizada e a natureza do conteúdo estão diretamente associadas ao público que o jornal ou da revista pretende atingir. Ressalta que os conteúdos presentes nos periódicos não podem ser desvinculados do lugar ocupado pela publicação na história da imprensa, de seu lugar de produção, dos fatos políticos ligados aos processos sociais. Esse movimento faz parte da interação entre indústria cultural e sociedade, onde, o lugar de “retorno” do político revive ou renova-se pelo fato de utilizar-se de contribuições teórico-metodológicas alcançadas nas últimas décadas no âmbito da História Cultural. Cf. LUCA, Tânia Regina de. História dos, nos e por meio dos periódicos. In: PINSKY, Carla Bassanezi (Org.). *Fontes históricas*. 2ª ed., 1ª reimpressão. São Paulo: Contexto, 2008.

⁹ *O Cruzeiro*, 24 maio 1958.

¹⁰ Em 1964, o golpe militar derrubava um presidente (João Goulart) e instituiu a ditadura no Brasil. Para Ferreira & Gomes (2014), o movimento ocorrido em 1º de abril de 1964, foi um golpe civil e militar, que acabava com a experiência democrática iniciada no final de 1945.

¹¹ NATHAN, Fernand (Org.). *Enciclopédia da Mulher*. Porto Alegre: Ed. Globo, 1958.

¹² BERTRAND, Micheline (Org.). *Nova Enciclopédia da Mulher*. Porto Alegre: Ed. Globo, 1968.

¹³ *Encyclopedie de la Femme*.

¹⁴ Editor francês que publicava *enciclopédias* relacionadas à “mulher”; à área “médica” e à “prática do desenho”.

¹⁵ Organizadora, editora e tradutora, principalmente, de livros infantis na França.

¹⁶ A pesquisa sobre os registros em jornais dos termos “*Enciclopédia da Mulher*” (para as décadas de 1950 e 1960) e “*Nova Enciclopédia da Mulher*” (para a década de 1970) foram realizadas no site da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro (<http://bndigital.bn.br/hemeroteca-digital/>). As *enciclopédias* estavam ora vinculadas aos materiais publicados pela Editora Globo, ora em forma de anúncios publicitários.

¹⁷ Cf: CIDREIRA, Renata Pitombo. A moda nos anos 60/70 (comportamento, aparência e estilo). *Revista do Centro de Artes, Humanidades e Letras*. Salvador, v. 2, n. 1, 2008.

**SOBRE INFLUÊNCIAS DE ELEMENTOS DE GÊNERO NA
FORMAÇÃO DE IDENTIDADES PROFISSIONAIS E NA OPÇÃO PELA
SALA DE AULA: O QUE DIZEM OS ESTUDANTES DO SEXO
MASCULINO DO CURSO DE PEDAGOGIA DA UFPE?**

**ON INFLUENCES OF GENDER ELEMENTS IN THE FORMATION OF
PROFESSIONAL IDENTITIES AND IN THE CHOICE OF THE
CLASSROOM: WHAT DO THE MALE STUDENTS OF THE UFPE
PEDAGOGY COURSE SAY?**

Maria da Conceição Silva LIMA*

Kátia Maria da Cruz RAMOS**

Resumo: O presente texto propõe investigar o impacto de construtos simbólicos e culturais de gênero que influenciam tanto a escolha, quanto a formação para o magistério de estudantes do sexo masculino, no curso de Pedagogia. Por meio da Análise Temática de Bardin (1979), foram identificados elementos de gênero presentes no âmbito da construção da identidade profissional docente que reforçam sectarizações, nomeando lugares ocupados por mulheres e homens na escola. Os resultados apontaram forte interferência dessa categoria na escolha do curso e na área de atuação, direcionando elas à sala de aula e eles aos cargos de direção e planejamento, evidenciando antigos binarismos e jogos de poder, ressaltando que ainda há muito a ser (des)construído nesse universo.

Palavras-chave: Homens. Gênero. Identidade docente.

Abstract: The present paper proposes to investigate the impact of the symbolic and cultural constructs of gender that influence both the choice and the training for the teaching of male students in the course of Pedagogy. Through the Thematic Analysis of Bardin (1979), gender elements were identified in the scope of the construction of professional teacher identity that reinforces sectarianization, naming places occupied by women and men in school. The results pointed out strong interference of this category in the choice of course and area of action, directing the women to the classroom and the men to the positions of direction and planning, evidencing an old binarism and games of power, emphasizing that there is still much to be (de)constructed in this universe.

Keywords: Men; Genre; Teaching identity.

Não é de hoje que as mulheres despontam maciçamente dentro do cenário docente brasileiro. Tal presença se fez sentir no Sistema de Ensino, sobretudo, a partir do século XX,

* Doutora em Educação - Programa de Pós-graduação em Educação - Universidade de Pernambuco (UFPE), Recife, PE/Brasil. Professora Substituta do Depto de Administração e Supervisão Escolar - Centro de Educação/UFPE. E-mail. mariacslimax@hotmail.com.

** Doutora em Ciências da Educação - Programa de Pós-graduação em Ciências da Educação - Universidade do Porto, Porto/Portugal. Professora Associada do Departamento de Métodos e Técnicas de Ensino/UFPE. E-mail. katiacruzramos@gmail.com.

na medida em que o processo de industrialização demandou uma ampliação da rede educativa no país, sendo um dos nichos socialmente aceitáveis de inserção das mulheres no mercado de trabalho (LOURO, 1997).

Como produto dessa transição, o grupo profissional de professores, antes formado por clérigos e homens leigos, foi paulatinamente invadido por um contingente feminino cada vez maior, o que congregou à imagem social do professor algumas reconfigurações. Dentre elas, destacamos o estabelecimento de paralelos entre as funções educativa e materna, associando elementos e construções do universo dito feminino ao exercício do magistério, fazendo do gênero uma categoria importante para o entendimento e estudo da identidade profissional docente no contexto brasileiro.

Com base nos estudos de Joan Scott, Louro (1997; 2002) advoga que termo *gênero* foi amplamente desenvolvido para entender as relações sociais a partir do movimento feminista, especialmente, na década de 60 do século passado. Tal feito permitiu uma releitura crítica dos papéis atribuídos aos homens e às mulheres, considerando as relações dominação-submissão envolvidas.

Ainda para a referida autora (1997), o marco histórico é relevante, pois diferente da ideia de sexo que tem por critério a classificação biológica baseada no tipo de aparelho reprodutor, a noção de gênero está conectada a um conjunto de atribuições comportamentais socialmente conferidas, e que coloca em distintos patamares a condição de homens e mulheres no âmbito das relações sociais.

Portanto, enquanto construto social, podemos dizer que o termo tem conotações diferenciadas dentro de determinado espaço-tempo, estando intimamente ligado às relações de poder e às culturas dominantes. Assim, o gênero deve ser compreendido enquanto representação de um sistema simbólico que envolve muito mais do que classificações, diferenciando e separando grupos masculinos e femininos, uma vez que se desenvolve no íntimo de um aparato cultural, perpassando outros entendimentos políticos, sociais e econômicos que conjuntamente tecem sua constituição e legitimam sua atribuição.

Outrossim, ressaltamos que ao abordamos processos de construção de feminilidades no curso da História, não podemos deixar de mencionar que o masculino também foi igualmente (re)produzido. E, isso implica dizer que da mesma maneira que o conceito de feminino tem sido repensado e posto em xeque, a dita *masculinidade padrão* também acompanha o ritmo das desconstruções (CONNELL, MESSERSCHMIDT, 2013; NOLASCO, 1993;)

Dessa forma, falar de gênero requer uma amplitude que não se encerra apenas no entendimento dos discursos acerca do papel da mulher na História das Sociedades, como também, no papel atribuído ao homem. Assim, é com base nas articulações subjetivas inerentes a tais sistemas simbólicos, concebendo esses enquanto “terreno das práticas, representações, linguagens e costumes concretos de qualquer sociedade historicamente específica” (HALL,2003, p.13) que devemos repousar nosso olhar e reflexão.

Nesse sentido, a abordagem da temática tem sido realizada não com base numa divisão sexista, mas dentro de uma lógica de configuração e classificação imprecisa e insuficiente, que rotula pensamentos, emoções e representações da subjetividade dos sujeitos. Sobre esse aspecto, Louro (1997) esclarece que

É necessário demonstrar que não são propriamente as características sexuais, mas é a forma como essas características são representadas ou valorizadas, aquilo que se diz ou se pensa sobre elas que vai constituir, efetivamente, o que é feminino ou masculino em uma dada sociedade em um dado momento histórico (ibidem, p.21).

Como parte da sociedade, a escola e seus atores também são influenciados por tais categorizações. E, embora entendamos que esse binarismo esteja sendo revisto, sobretudo, após os Estudos Culturais, numa perspectiva de multiculturalidade que abarca a emergência de novas representatividades, como *transgênero*, *cisgênero*, *intersexo*, dentre outros, o impacto dessas novas relações ainda não foram devidamente explorados no campo educativo (SANTOS, 2016).

Contudo, pesquisas anteriores (CRUZ,1998; LIMA,2013; MIRANDA,2003 SAPAROLLI, 1997) apontam para constatação de que as mulheres são aceitas com naturalidade nas salas de aula, em detrimento do susto e das desconfianças lançadas, quando esse papel é assumido por alguém do sexo masculino. De acordo com os autores, tal cenário tem como justificativa a crença de uma suposta inclinação maternal que transbordaria a atividade docente.

Diante disso, no caso do magistério, podemos afirmar que a mudança na representação social dos professores está diretamente ligada à incorporação de valores socialmente cultivados e atrelados ao universo do gênero feminino. Tais linguagens foram penetrando e articulando uma imagem representativa da docência, delineando um novo contorno para o papel do professor, dentro de uma memória simbólica coletiva que valida a atividade como algo essencialmente feminino.

O efeito disso, conforme nos apontam dados estatísticos, é a colocação do magistério ao lado de outras atividades, a exemplo da Enfermagem, do Serviço Social e da Nutrição, como sinônimo de reduto de mulheres, no qual poucos homens ousam adentrar (PINTO, CARVALHO, RABAY, 2014). Uma das explicações para esse quadro pode ser a afirmação apontada por Dubar (1991; 2005) de que ao escolhermos uma profissão, levamos em conta todo universo de valores e atribuições lançados ao profissional.

Assim, entendemos que a escolha de uma atividade não se articula apenas a uma identificação pessoal com a área eleita, mas também considera um conjunto de símbolos e de alegorias que ditam e traduzem socialmente cada papel dentro da hierarquia social (WOODWARD, 2009). E, uma vez que as identidades profissionais precisam de convalidação, conflitos podem ocorrer em virtude de supostas incompatibilidades, envolvendo o que é pensado socialmente enquanto profissões masculinas e femininas, podendo gerar abandonos ou redirecionamentos.

O exemplo disso foi observado em um levantamento feito junto à Coordenação do Curso de Pedagogia da UFPE. A pesquisa cruzou o número de matrículas e de abandonos do curso, por parte de estudantes do sexo masculino. Os dados revelaram uma disparidade entre o quantitativo que ingressa nessa graduação, em relação à quantidade de formandos.

Tabela 1 - Índice de evasão do curso de Pedagogia UFPE relativa a estudantes do sexo masculino

Ano de ingresso no curso de Pedagogia UFPE- campus Recife	Ingressaram no curso de Pedagogia da UFPE - campus Recife	Concluíram o curso de Pedagogia da UFPE - campus Recife	Índice de evasão aproximado
2000	37	5	86,8%
2001	48	16	66,6%
2002	41	10	75,6%
2003	29	14	51,7%
2004	40	19	77,5%
2005	29	14	51,7%
2006	38	10	73,6%
2007.1	10	5	50%

Fonte: Núcleo de Tecnologia e Informação da UFPE (NTI) e Secretaria da Coordenação do Curso de Pedagogia-UFPE.

O mapeamento indicou que do total dos ingressantes no curso de Pedagogia no período considerado, quando tomado a partir da relação com número de vagas ofertadas anualmente (250), o quantitativo de estudantes do sexo masculino foi inferior a 20%, o que já indicia o curso como majoritariamente composto por mulheres. Outro fator observado indicou uma evasão maior que 50% do quantitativo de ingressantes homens por ano considerado, o que sugere uma não identificação durante a Formação Inicial, em que os aspectos de gênero podem ter contribuído.

O desdobramento desse cenário pode ser notado se considerarmos o Censo do Professor, divulgado no ano de em 2007. Comparativamente, o número de mulheres em salas de aula, com destaque para a atuação nos primeiros anos, representou um universo considerável de profissionais do magistério.

Tabela 02- Representatividade docente na Educação Básica, conforme Censo do Professor-2007

Área de Atuação	Representatividade	
	Mulheres	Homens
Creche	97,9%	2,1%
Pré-escola	96,1%	3,9%
Anos Iniciais	91,20%	8,8%
Anos Finais	74,4%	25,6%
Ensino Médio	64,4%	35,6%

Fonte: Censo do Professor-2007/MEC-INEP

Com base nesses termos, entendemos que pesquisas no âmbito do período de formação de professores ganham importância para compreensão de possíveis conflitos e variáveis envolvidas nas escolhas masculinas pela docência. Assim, o estudo das trajetórias acadêmicas de estudantes do sexo masculino na Pedagogia pode auxiliar no entendimento de (re)configurações envolvendo imagens, subjetividades, rupturas ou reproduções de construções, cujo elemento vetor é o gênero.

Nesse sentido, acreditamos que a relação com os colegas de classe, com os formadores, com os grupos de interesse, de identificação e com a própria escola propiciam situações que mobilizam representações de Si dos estudantes, em termos de aceitação ou

refutação da representação social do professor na Educação Infantil e Anos Iniciais, dentro do processo de configuração de suas identidades profissionais.

Tal perspectiva assume, em consonância com Carvalho (1998), a premissa de que o cenário de afastamento de homens de salas de aula, tido como "normal", deve ser encarado enquanto resultante de um contexto social. Assim, aceitar essa realidade apenas como uma alteração na representatividade sexual no quadro docente “significa deixar de lado todo um processo de profundas transformações nos significados sociais atribuídos à docência nas séries iniciais, processo que acompanhou paralelamente a mudança numérica” (ibidem, p. 03).

Portanto, temos em conta que as identidades profissionais estão sempre em configuração, estando muito condicionadas às trajetórias de vida, sob forma de experiências particulares e coletivas dos sujeitos, passando por reformulações cotidianamente. Nessa condição de efemeridade, a identidade profissional se articula ao contexto social no qual está sendo (re)produzida, articulando condições para sua aceitação (DUBAR, 1991,2005). Por tal motivo, ela depende do olhar de atribuição que a sociedade lhe outorga, com a finalidade de legitimar ou não o seu profissional.

Nesse sentido, ratificamos o nosso interesse em investigar as relações entre gênero e docência, cujo objetivo principal nesse artigo privilegiou as influências desse elemento na opção pela sala de aula de estudantes do sexo masculino do Curso de Pedagogia da UFPE, curso esse que tem como eixo privilegiado a formação para atuação no magistério na Educação Infantil e Anos Iniciais do Ensino Fundamental (do 1º ao 5º ano).

Sobre os sujeitos e o processo de pesquisa

Para nossa investigação, foram pesquisados 31 estudantes homens do curso de Pedagogia da UFPE, distribuídos nos dez períodos que compõem o currículo exigido para formação. Como suporte, um questionário semi-estruturado foi aplicado aos sujeitos, contemplando perguntas com enfoque tanto no processo de identificação e escolha do curso quanto no processo de escolha pela sala de aula.

As respostas foram agrupadas segundo a similitude de sentidos, tendo como base a Análise Temática desenvolvida por Bardin (1979). A amostra foi dividida em dois grupos. O primeiro grupo (G-01) formado por dez estudantes que fizeram da Pedagogia sua primeira opção profissional, o que indicaria identificação com o magistério; e, o segundo (G-02) composto pelos 21 demais pesquisados que escolheram o curso em virtude de outros fatores.

A divisão considerou, conforme já mencionado, que uma escolha profissional congrega uma série de identificações que podem ou não ser ressignificadas no decorrer da formação inicial. No caso desses dois grupos, a divisão nos permitiu vislumbrar mais profundamente os efeitos das construções de gênero, tendo em conta que é de se supor uma maior identificação com a docência entre aqueles que compõem o primeiro grupo, e possíveis ressignificações daqueles que compõem o segundo.

E, a fim de preservar a identidade dos pesquisados e facilitar nossas análises, os sujeitos foram codificados na ordem numérica de 01 a 31. Exemplo: estudante 1 (E1), estudante 2 (E2), e assim sucessivamente até o estudante 31 (E31), acrescido do grupo de pertença. Exemplo E8G2, estudante 8, pertencente ao Grupo 2.

Ainda sobre esses sujeitos, algumas considerações iniciais puderam ser tecidas. Destacamos os expressivos 91,4%, ou seja, 28 estudantes nunca tiveram contato com a docência em sala de aula, o que nos parece ser uma particularidade do grupo masculino em Pedagogia. Principalmente, tendo em vista que outras pesquisas demonstram que no curso citado, a grande maioria (dois terços, e em geral, mulheres), entra nessa graduação com uma experiência de magistério anterior (LOUSANO et al., 2010).

Os estudos ainda apontaram que no caso do magistério, ao contrário dos homens, as mulheres tendem a seguir uma rota mais direcionada após finalizada a Educação Básica, justificada por uma espécie de *vocação*, como nos colocam Catani, Bueno e Souza (2000).

Em relação às idades dos pesquisados, essas variaram entre 17 e 50 anos, sendo a maior frequência encontrada no intervalo de 26 e 30 anos. Esse dado também merece uma apreciação, pois tal frequência é tida como uma idade produtiva em termos de mercado de trabalho, e, ao mesmo tempo, nos chama atenção para uma procura mais tardia pelo magistério por parte dos homens, assim como afirmaram Miranda (2003) e Ferreira (2008).

Essa observação nos traz um dos primeiros elementos atribuídos às identidades desses estudantes, traduzidos nas expectativas socialmente diferenciadas para homens e mulheres, estando sobre os primeiros, o dever de serem economicamente ativos mais precocemente.

Ressaltamos ainda que quase a metade dos sujeitos pesquisados já trabalhava em áreas técnicas e burocráticas, no horário noturno, o que pode evidenciar a busca inicial pela estabilidade financeira, e, a posteriori, pela formação acadêmica.

Outro elemento observado foi que 80,6% dos sujeitos são provenientes do ensino público. Esse dado tem sido recorrente nas pesquisas em educação (GATTI et al., 2009; LOUSANO et al., 2010), bem como, o fato de que parte considerável dos estudantes de

licenciatura é de escola pública e tem sua origem nas classes C e D. Como tais estudantes possuem, de acordo com os autores citados, uma condição financeira desfavorável no seio das classes populares encontram na docência um meio de chegar ao ensino superior.

Esses primeiros dados sinalizam que, mesmo em se tratando de construção de identidade profissional docente no curso de Pedagogia, os elementos particulares que trazem contributos na formação identitária podem variar, se levarmos em consideração trajetórias masculinas ou femininas.

Essa afirmação reforça o gênero como um elemento ativo e relacional na construção da identidade profissional dos professores. Daí, inferimos que dentro do próprio grupo laboral possam existir fatores que se relacionam de maneiras diferentes na socialização, estando intimamente ligados ao grau de aceitação/preconceito fomentado ou valorado. De acordo com Monteiro (2005),

No seio de uma mesma profissão é possível encontrar uma grande diversidade de fatores e variáveis que sustentem e concorrem para uma heterogeneidade. Podemos considerar, por exemplo, o nível de ensino em que os professores trabalham, o tipo de escola pública ou privada, estadual, municipal ou federal, habilitação acadêmica, instituição formadora, o tempo de serviço, posição na carreira, disciplina que trabalha. Esse, entre tantos indicadores mostram que a profissão docente não pode ser encarada numa perspectiva unificadora e homogeneizante (Ibidem, p.275)

Com base no raciocínio de Monteiro (2005), inferimos que no âmbito da Pedagogia, a questão do gênero se configura como um indicador e interfere na configuração da identidade profissional de estudantes homens. Contudo, esse aspecto não é privilégio do campo educacional, se repetindo também em outras profissões, a exemplo da Medicina, cujo exemplo apontado por Dubar (2005) é o da Pediatria, tida como área nomeadamente feminina.

Tipicamente formada por mulheres, essa especialidade, de acordo com o autor citado, seria considerado espaço de menor status dentro da profissão, evidenciando diferenciações identitárias ligadas aos papéis atribuídos aos homens e às mulheres, inseridos do mesmo campo profissional. Isso considerou que o processo de construção de identidades envolve também relações de poder e de representação social, que clivam o desempenho de atuações na esfera produtiva reservada a homens e mulheres (LOURO, 1997; 2000).

E, com base nas reflexões acima realizadas, diante das respostas ofertadas pelos estudantes pesquisados, a influência dos construtos de gênero foi observada a partir de três perspectivas: *O gênero como elemento classificador nas escolhas profissionais; o gênero*

como elemento nomeador da capacidade profissional, e, por fim, o gênero como elemento de identificação conflitiva.

O gênero como elemento direcionador das escolhas profissionais

Ao realizarem um estudo acerca das pretensões profissionais de estudantes do Ensino Médio, Pinto, Carvalho e Rabay (2014) identificaram o peso do gênero nas justificativas de tais escolhas. Quando comparados, os grupos masculino e feminino tiveram seus direcionamentos coadunados aos estereótipos profissionais socialmente disseminados e aceitos. Desse modo, parte expressiva das estudantes pesquisadas voltaram suas escolhas para cursos que tinham suas identidades sociais relacionadas aos cuidados, como Fisioterapia e Enfermagem, na área da Saúde, ou Pedagogia e Serviço Social, em Humanas.

Em contrapartida, os pesquisados do sexo masculino aproximaram-se massivamente das tecnologias, na área de Exatas, o que indicia influências diretas de aspectos de gênero nas opções profissionais, mediadas por uma série de representações que acabam por direcionar, ainda que não definitivamente, as pertencas com foco nas perspectivas de aceitação social.

Verificou-se que a naturalização das relações de sociais confere às mulheres qualidades feminilizadas que as desviam dos caminhos profissionais tecnológicos e científicos. Do mesmo modo, as qualidades masculinizadas instigam os homens a seguirem carreiras que condizem com tais características. (PINTO, CARVALHO, RABAY, 2014, p.246)

Da mesma forma, em se tratando de nossa pesquisa, ao serem inicialmente questionados acerca de suas escolhas profissionais, apenas 32% dos nossos estudantes fizeram do curso de Pedagogia sua primeira escolha profissional, e 68% disseram tê-la realizado após tentativas em vestibulares anteriores para cursos diversos, com destaque para Licenciaturas Diversas, cuja área de atuação concentrava-se nos Anos Finais do Ensino Fundamental e Ensino Médio.

Tal fato nos levou a considerar que no caso dos nossos sujeitos, havia uma identificação com a docência, contudo, essa não se dava no âmbito da Educação Infantil ou Anos Iniciais. A esse respeito, algumas respostas foram elucidativas.

E08G2 - Eu queria ser professor, mas eu não queria cuidar de criança, acho muito delicado para homem.

E01G2 - Eu me identifico com alunos maiores, porque não saberia ficar com muito *mi-mi-mi* igual às professoras de colégio.

E04G2 - Quando eu pensei num curso, eu pensei em algo diferente. Parei aqui por acidente mesmo. Eu considero um curso direcionado a outro público.

As transcrições acima dão o tom dos discursos que circundam as escolhas profissionais de um curso, a exemplo de Pedagogia. Embora não esteja formalmente explicitado que esses estudantes o consideram um curso feminino, subentendemos que palavras como: *delicado*, *mi-mi-mi*, e *outro público* realizem esse tipo de alusão, não estabelecendo pontes com suas identidades masculinas. Essa questão torna-se mais notória, quando observamos que cerca de 90,3% dos sujeitos que optaram pelo curso, o fizeram a partir da exclusão de um outro, ou por contingências alheias à identificação com o trabalho docente na Educação Infantil e nos Anos Iniciais, denotando em seus discursos supostas incompatibilidades, que no bojo dos depoimentos ofertados remeteram ao gênero.

Nesse aspecto, os sujeitos também relataram o processo de exposição de suas escolhas em relação aos grupos de convivência. Isso considerou correlação entre uma atividade profissional e sua correspondência social, mediada por símbolos e papéis atribuídos, estabelecendo conexão com uma rede de elementos que envolvem posturas, representações e expectativas socialmente lançadas (DUBAR, 2005).

Sobre esse aspecto, em seus estudos acerca dos processos de constituição de identidades, e nisso podemos incluir a identidade profissional docente, Hall (1997) concede à Cultura um fator preponderante, no que tangem formações individuais e coletivas dos sujeitos. Ela emerge a partir do mergulho nos distintos contextos sociais, econômicos, religiosos e políticos que influenciam e dialogam com os processos de estruturação das identidades dos sujeitos, ao longo das suas trajetórias e das interações sociais com os grupos de pertença.

No caso do magistério, como anteriormente abordado, a presença feminina propiciou arranjos pouco permeáveis à presença masculina. Assim, os depoimentos externaram que 74,8% dos participantes também passaram por algum tipo de preconceito na opção pela graduação em Pedagogia, em termos de desestímulo à escolha profissional, sendo o gênero fator recorrente nas falas, seguido da desvalorização financeira. E, entendendo o termo preconceito como algo que vai além de sua simples etimologia, abarcando a opinião e a influência legitimadora do olhar do Outro (amigos, parentes, colegas de trabalho) sobre

nossas escolhas, consideramos que este foi um aspecto que trouxe ponderações aos pesquisados.

E18G2 - Sim, por acharem ser um curso voltado pra mulheres. Fiquei meio inseguro.

E29G2 - Sim, amigos principalmente do gênero feminino por acharem ser uma profissão pra mulheres. Foi bem estranho.

E30G2 - Antes do ingresso, ao contar que optei por Pedagogia, senti uma certa incompreensão. Exemplo: “por que Pedagogia?”, “ensinar crianças?”.

Ainda ao relatarem os impactos produzidos pelas opiniões dos grupos em suas escolhas, destacamos que em torno de 22,5% apontaram para o senso comum de conceber a atividade com base numa identidade referenciada no universo da mulher, em que os papéis de mãe, cuidadora, delicada estiveram muito imbricados nas imagens e alegorias que eles faziam da docência. Isso é um forte indicativo de que o professor também “se constrói a partir da significação social da profissão” (PIMENTA, 1997, p. 07), na qual se inserem valores e estereótipos que estão subjetivamente eternizados no imaginário social.

Por se tratar de um grupo de homens cuja a maioria já exerce uma atividade profissional distinta da área educacional, também foram citados estranhamentos por parte de colegas de trabalho. Esses eventos tendenciavam para um distanciamento da sala de aula, usando como artifício a não coincidência entre a atividade inicial dos pesquisados, em grande parte técnica, com a atividade pretendida.

E5G2- Em alguns momentos meus colegas de trabalho me zoaram, mas só pelo fato de ser técnico refrigerista, e que eu estaria em área totalmente diferente. Tem mais mulher do que homem.

E6G2-Sim, como eu trabalho na área técnica sempre me perguntavam o que tinha haver Pedagogia e refrigeração. Eu também, confesso, não vejo relação. Acho que eles esperavam algo menos estranho ou feminino.

Como seres sociais e em constante processo de identificação, a opinião do grupo de referência tem um poder nas escolhas. Ao identificarem-se pelo olhar do Outro, tais opiniões colocam os sujeitos na dependência da aprovação de seus pares. Acreditamos que nesses casos, isso poderia justificar um afastamento do magistério e uma aproximação de áreas tidas como mais rentáveis e socialmente aceitáveis, no âmbito de empresas ou Organizações Não-Governamentais - ONGs.

E6G2 - Pretendo atuar como pedagogo em espaços escolares na área de gestão, coordenação, mas não em sala de aula.

G2E11- Conseguir atuar em áreas que foquem o campo administrativo, de gestão, em empresas, hospitais, etc.

E24G1 - Quero ser um pedagogo empresarial. Trabalhar dando cursos, palestras, coisas assim.

E25G2- Acho que não combino com sala de aula de crianças. Prefiro estar coordenando o trabalho das professoras.

As respostas acima dão indicativos de que indiretamente, os estudantes buscam espaços reconhecidamente voltados para funções de comando e gestão. Com base em Connell (1995), entendemos nisso uma expectativa de que a racionalidade e objetividade masculinas agreguem a esse grupo uma capacidade de comando diferenciada das mulheres, e que se apresenta bem marcada no terreno educacional.

Ainda conforme Demartini e Antunes (1993), esse cenário começa a ser observado a partir do momento em que “as diferenças sexuais foram transferidas para o exercício das funções do magistério, carregando, assim, à docência de significados femininos e os cargos administrativos, de significados masculinos” (ibidem,p.10). Nesse sentido, o gênero atuaria como vetor que direcionaria homens e mulheres a setores profissionais diferenciados, perpetuando o binarismo entre quem comanda e quem executa funções.

O gênero como elemento nomeador da capacidade profissional

Outro dado relevante no cômputo das respostas analisadas disse respeito à maneira com que os estudantes compreendiam o trabalho docente em salas de aula. Em geral, seus discursos envolveram uma noção de profissionalidade, partindo do entendimento de que seria a formação apropriada, e não o gênero, o principal requisito para atuar como docente. Contudo, algumas contradições puderam ser evidenciadas.

E26G2- Acho que quando você se forma é professor e pronto. Eu só não me vejo atuando com crianças porque acho delicado.

E19G2- Eu percebo que as pessoas olham diferente. Até eu, às vezes, acho mais feminino. Não que um homem não dê conta.

E05G2-Eu acho que existem sutilezas que a gente não consegue chegar...

Ao abordarmos questões de gênero, tendo por eixo a construção de identidades docentes de homens, devemos considerar que a noção de identidade também congrega a perspectiva de contrassenso. De acordo com Hall (2001), a sua estruturação envolve embates entre aspectos individuais e coletivos entre o que o sujeito pensa de Si e como acha que o Outro lhe enxerga, assumindo “identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas” (ibidem, p. 12-13).

Por não serem fixas, tais identidades são atravessadas por processos identificatórios no conjunto das vivências e experiências adquiridas. Diante disso, a identidade pode ser tida como uma representação temporária de seus portadores, carregando consigo idiosincrasias reveladas, a partir de articulações diversas. Portanto, embora advoguem no sentido de uma profissionalidade que se distancia de aspectos de gênero, aproximando-se de um saber fazer adequado a cada profissional, os estudantes pesquisados também são configurados por identidades sociais que lhes sinalizam contrariamente, delineando conflitos.

Dessa maneira, inferimos que o preconceito também se estabelece entre próprios estudantes, por exemplo, ao afirmarem que não possuem perfil para a atuação em salas de aula. O que em si é um dado relevante, pois demonstra o peso que elementos de gênero ainda têm nas definições e entendimentos das capacidades profissionais, sobretudo, quando envolvem atuações de homens e mulheres no magistério.

E20G02- Eu entendo que as meninas possam ter mais jeito com crianças. Mas eu acho que tem muito homem que consegue também.

E01G1-Elas têm um perfil mais voltado pra isso, porque são mais sensíveis, eu acho.

Com isso, entendemos que as respostas oferecidas contêm aspectos conflitivos de uma identidade profissional, baseada na necessidade de formação para atuação no campo escolhido, e de identidades sociais e simbólicas que estabeleceram culturalmente um perfil de que para estar em sala de aula, precisava-se antes de qualquer outra coisa de elementos subjetivos e afetivos, como: jeitinho, docilidade, vocação, delicadeza, aspectos esses marcadamente ditos femininos (ARCE, 2001).

Tal entendimento também esteve presente em situações experienciadas pelos pesquisados dentro das escolas, no âmbito de seus estágios supervisionados.

E24G02-Na disciplina de Educação Infantil, no estágio, eu percebia que não era uma coisa confortável para professora eu estar com aquelas crianças.

E30G02- Eu acho que muita gente pensa que nós não somos capazes de fazer um bom trabalho por sermos homens. Tive essa sensação quando fui pro estágio.

E07G1 - Penso que a escola não está preparada. Os pais também não.

Os estudantes acima apresentaram relatos de desconforto e resistências, dentro de seu processo de aproximação com a sala de aula. Cardoso (2007) explica tal contexto afirmando que “o discurso da diferenciação do trabalho docente de homens e de mulheres inclui ou exclui materialmente professores e professoras em suas carreiras pela escola” (ibidem, p. 11). Nessa lógica, a presença masculina numa seara de domínio feminino pode ser encarada como se esses sujeitos estivessem fora de lugar, o que acreditamos, gere desconforto maior, por se tratarem de estudantes em processo de formação, e em vias de optarem ou não pela atuação em salas de aula, impactando diretamente no processo de escolha.

Assim, Cardoso (2007) conclui que “há uma preferência dos homens em assumir as aulas de educação física ou de gestão da educação, espaços notadamente ainda demarcados para as vivências de suas masculinidades” (ibidem, p. 14). Isso, mais uma vez, revela uma estreita relação com as identidades sociais que definem o que é ser homem ou mulher em nossa sociedade e suas penetrações no mundo do trabalho. Nesses casos, não bastaria ao profissional a qualificação técnica, ele precisaria estar também socialmente ajustado aos parâmetros estabelecidos, sob risco de se tornar um desviante. E, em se tratando do magistério,

Sendo o casamento e a maternidade considerados como as verdadeiras carreiras das mulheres, qualquer profissão por elas exercida vai ser considerada desvio dessas funções sociais, a não ser que haja um ajuste da profissão aos seus atributos femininos, logo, na concepção da nossa sociedade, atuar como professora na educação infantil é uma extensão da dona de casa, da mãe, associados às mulheres, como o amor, a sensibilidade, o cuidado. (LOURO, 1997, p. 96)

Dessa forma, o gênero mostrou-se novamente um elemento de representatividade, não apenas de espaços delimitados em razão de suas variáveis, como também, de prévias

impressões acerca do desenvolvimento profissional de sujeitos, caso eles optem por atividades socialmente não correspondentes. E, dessa maneira, os conflitos tornam-se inevitáveis.

O gênero como elemento de exercício docente conflitivo

Ainda no âmbito das análises, com a finalidade de entendermos como ocorriam os conflitos entre aqueles estudantes que optaram pela sala de aula, nossa investigação focou a forma com que esses futuros professores se colocavam em relação à própria atividade. Os dados revelaram resquícios de uma identidade profissional construída com fulcro em elementos comportamentais que os diferenciavam das professoras, num duplo movimento de afastamento e pertença, evidenciando suas masculinidades, o que por si, já nos revela uma identidade profissional em conflito.

Tal fato também nos indicou que, apesar de fazerem um curso socialmente relacionado à noção de feminilidade, esses sujeitos articularam suas construções identitárias profissionais a partir de elementos diferenciadores desse gênero, ressaltando características masculinas em oposição, de forma a reafirmá-los como profissionais capazes ao exercício do magistério. Ou seja, suas identificações foram realizadas em oposição a elas, trazendo para si um aspecto mais profissional, quando em comparação ao exemplo das colegas professoras.

Tal jogo de equilíbrio é recorrente entre os professores homens atuantes na primeira etapa do Ensino, que discursam em prol de uma postura mais profissional da docência quando exercida por eles, conforme anunciado por Sayão (2005), Cardoso (2007), Ferreira (2008). Esse suposto diferencial masculino foi apontado na pesquisa de Sayão (2005), que analisou os discursos de diretores, colegas e pais acerca da atuação de professores do sexo masculino na Educação Infantil.

A autora concluiu que os homens são vistos como profissionais diferenciados e que conseguem romper com aspectos tidos como femininos indispensáveis ao magistério. Eles são reconhecidos por sua seriedade, foco e profissionalismo, sendo, muitas vezes, classificados como mais competentes do que as mulheres.

Contudo, longe de ser unanimidade, essa relação ainda envolve outros conflitos que, por sua vez, envolvem atribuições comportamentais esperadas de homens e mulheres. Sobre tal afirmação, Ferreira (2008) endossa que

Diferente das mulheres que geralmente têm a permissão social para abraçar os alunos ,colocá-los no colo, fazer mais ou menos ou até de modo idêntico

com eles o que faz com os filhos, os homens procuram não seguir esse caminho (ibidem, p. 126)

E, tal entendimento foi confirmado nos depoimentos dos sujeitos considerados,

E31G1 - Na época de estágio, vivi uma situação bastante constrangedora com a diretora de uma escola em que eu atuava. Ela veio conversar comigo insinuando que eu estava desvirtuando a educação sexual dos alunos, pelo simples fato de eu beijar o rosto não só das meninas, mas também dos meninos, numa atitude de saudação, um gesto natural pra mim, sobretudo, por se tratar de crianças entre 04 e 06 anos.

E10G2 - Durante os estágios, fomos aceitos com certo olhar de desconfiança, já ouvi comentários de que homens não merecem confiança, suspeita de pedofilia. Sempre fico muito constrangido quando isso ocorre.

Os fragmentos acima traduzem situações em que o elemento profissional ficou submetido ao parecer social e simbólico. Além disso, indiciam que homens atuantes na Educação Infantil e nos Anos Iniciais precisam, para além da comprovação de suas capacidades profissionais, romper com a desconfiança inicial de pais, diretores e colegas de profissão.

Queremos com isso afirmar que não é a escola como um todo, mas o patamar ocupado por homens e mulheres dentro dela que sofre os desdobramentos do gênero. Isso ficou mais nítido ao verificarmos que, apesar da maioria dos 31 estudantes pesquisados não optarem pela sala de aula, essa atitude não implicou necessariamente um afastamento da área educacional. Observamos que a porcentagem daqueles que decidiram exercer atividades administrativas dentro da escola é expressiva, sendo de 38,7% do universo considerado, bem como, também é expressiva a vontade de migrar para outras áreas da docência, em outros níveis de ensino (16,1%).

Ressaltamos ainda que tal cenário é tido como esperado ou comum no sistema de Ensino. Pois,

O discurso da diferenciação do trabalho docente de homens e de mulheres inclui ou exclui materialmente professores e professoras em suas carreiras pela escola. Parece que há maiores oportunidades aos homens para que eles abandonem a sala de aula a fim de ocupar cargos de administração, séries iniciais EF1, ou aqueles mais próximos a um padrão social de masculinidade, no caso, o ensino de educação física. Ficou claro, durante a pesquisa, que mesmo que alguns homens tenham trabalhado como professores do primeiro ciclo por um determinado período, a mudança de cargo ou a ascensão a um novo cargo foi um rápido processo em suas carreiras (CARDOSO, 2007, p. 11).

Assim, no universo de 31 sujeitos, apenas 05 revelaram a opção pela sala e aula, sendo que desses, 02 esboçaram dúvidas em relação à permanência efetiva nesse espaço. Os dados também ratificaram estudos que apontam que a escolha pelo curso de Pedagogia nem sempre revela uma opção pelo magistério na Educação Infantil e Anos Iniciais.

E27G1-Pretendo trabalhar como professor inicialmente, mas pensando também em outras áreas correlatas ou não.

E10G1 -Eu sei que no início eu quero sala de aula, mas não digo que vou ficar nela sempre.

Os depoimentos revelaram uma resistência em atuar em sala com crianças baseada numa dupla valência. Se por um lado, a sociedade configurou normativas culturais legitimadoras do que é ser homem ou mulher e o tipo profissional ideal atribuído a cada um, por outro, os próprios sujeitos que sofrem diretamente as consequências desses construtos se mostram passíveis de sua perpetuação.

E2G2- Eu sei que vai ser difícil eu ir pra sala de aula, aí, é melhor eu já me organizar pra outras frentes.

E20G2-Vejo que não há muitas chances. Optando para ser coordenador, se eu for bom nisso, vai ser mais fácil usar minha profissão. E ganha mais.

Também destacamos algumas perspectivas nutridas em relação à formação. Nos casos em tela, a fuga de sala de aula é justificada em virtude das dificuldades de inserção, ou da possibilidade de maiores ganhos em outros setores. Tal realidade se assemelha aos resultados de um estudo realizado por Abreu (2002) com professores do curso Normal, no Piauí, que revelou fatores dificultadores na escolha do profissional homem para trabalhar com crianças. Conforme depoimento de uma diretora trazido, independente da qualificação profissional do professor do sexo masculino, sua presença não é cogitada para assumir turmas iniciais.

Um dos nossos critérios para admissão de professores é não contratar homens para trabalhar com crianças. Do ensino infantil até a 5ª série só admitimos mulheres e de preferência que sejam mães, porque é consenso entre nós (direção e coordenação) de que o homem não tem jeito para lidar com as crianças, não tem a mesma afetividade da mulher, observados nas relações entre professor(a) e aluno(a) (ABREU, 2002, p. 14).

Tal depoimento congrega elementos que permitem compreender o percentual de sujeitos da nossa pesquisa que revelaram a opção por cargos administrativos. Inclusive, isso demonstra a forma com que as relações de trabalho, os construtos de gênero e a identidade profissional coletiva projetam os perfis profissionais, numa espécie de *seleção natural*.

Essa ordem de acontecimento não é algo que dependa exclusivamente da vontade do sujeito, pois a construção identitária ocorre em meio a tensões e conflitos permeados também pelo ideário presente no mercado. Conforme anunciado em Dubar (2005), “hoje em dia, é na confrontação com o mercado de trabalho que, certamente, se situa a implicação identitária mais importantes dos indivíduos da geração da crise” (ibidem, p. 148), e é nesse contexto que nossos pesquisados se inserem.

Diante desse quadro, ratificamos que os estudantes considerados sofreram influência do que Dubar (2005) e Costa (2007) chamam de implicações do mercado de trabalho, do status social e o reconhecimento do grupo de pertença. Queremos com isso indicar que o processo de construção identitária profissional para maioria desses sujeitos foi tomando corpo dentro de aspectos ligados à atuação em áreas, onde a identidade profissional está mais ligada ao ideal de masculinidade.

Entretanto, ressaltamos que aqueles indivíduos que fizeram opção pela atuação docente na Educação Infantil ou Anos Iniciais tiveram uma compreensão mais aprofundada das alegorias que cercam a profissão. Elas envolveram a experiência anterior no magistério, processos relacionais e compreensão da docência como profissão, sem evidenciar um ideal de feminilidade ou masculinidade em suas colocações.

E, embora essa situação se configure minoria dentro do quadro docente no país, vale salientar que existem outras realidades e outras formas de se encarar o magistério masculino. Todavia, em se tratando de uma categoria tão controversa quanto o gênero, é de se esperar que as mudanças nessa relação sejam alteradas lentamente, de maneira que seu reflexo só venha a ser notado após muita controvérsia e quebra de tabus.

Considerações finais

O desenvolvimento de estudos acerca da construção da identidade docente de estudantes do sexo masculino no curso de Pedagogia, a partir das influências dos construtos de gênero, é sempre permeado por desafios. O mais expressivo deles, sem dúvidas, paira na complexidade inerente ao próprio objeto. A identidade em si já é um tema muito complexo e

que exige do pesquisador uma flexibilidade de compreensão na análise de seus resultados de pesquisa. E, a identidade relacionada ao gênero, em um campo tão tênue como a educação, significa transitar num campo minado de construções sociais que atestam o magistério enquanto uma atividade essencialmente feminina, numa tentativa de desconstrução de alegorias introduzidas no ideário da profissão docente no país, no curso de Pedagogia e no mercado de trabalho.

Isso considera que a construção de identidades profissionais estabelece relação com as instituições sociais e particulares, a partir dos processos de socialização oportunizados por elas. Há anos atrás, Simone de Beauvoir indicou que nos tornamos homens e mulheres ao longo de nossas socializações, sendo esse o primeiro papel a ser socialmente desempenhado pelos sujeitos. Assim, a desconstrução de tais estruturas certamente perpassa por desconstruções acerca do que cada indivíduo tomou como certo por uma boa parte da vida, envolvendo processos de crise, afirmação e reformulação em relação a Si e ao grupo.

Nesse sentido, compreendemos que a pesquisa revelou que o gênero ainda tem uma presença muito marcante nas escolhas profissionais de homens e mulheres. Em se tratando da opção pela sala de aula, ele cliva competências ditas masculinas e femininas na escola, hierarquizando e perpetuando relações de poder e de submissão, em que eles buscam rotas alternativas mais condizentes com sua condição de masculinidade, representadas pelos cargos de chefia, comando, organização.

Essa questão revela nossa preocupação por entendermos que práticas excludentes de figuras masculinas em sala de aula tornaram-se, além de frequentes, vistas como normais, ou como uma consequência natural entre aqueles que não possuem *dom, vocação e jeitinho* para lidar com crianças. Não queremos com isso dizer que a afetividade tenha que ser destituída do processo de ensino aprendizagem, sobretudo, quando envolvem crianças em processo de socialização.

Entretanto, julgar profissionalmente professores em virtude de seu gênero e não de suas capacidades profissionais, significaria nos tempos atuais um retrocesso aos aspectos deterministas que engessaram durante tanto tempo as diferenças e similitudes que nos fazem ter um pouco de homem e de mulher em cada um de nós.

Referências

ARCE, A. Documentação oficial e o mito da educadora nata na educação infantil. In *Caderno de Pesquisa*. São Paulo, N. 113, p. 167-184, jul.2001.

BARDIN, L. *Análise de Conteúdo*. Lisboa, Portugal: Edições 70, 1979.

CARDOSO, Frederico A. Homens fora de lugar? A identidade de professores homens na docência com crianças. In: *ANPEd: 30 anos de pesquisa e compromisso social*. 32º ano, Anais do 32º encontro da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Educação. Rio de Janeiro, Caxambu, 2007.

CATANI, D. B.; BUENO, B. O.; SOUSA, C. P. (orgs.). *A vida e o ofício de professores*. São Paulo: Escrituras, 2000.

CONNELL, Robert W. Políticas da Masculinidade In *Educação & Realidade*, ed. 20 vol (2), pp. 185-206, 1995.

_____; MESSERSCHMIDT, James. Masculinidade hegemônica: repensando o conceito In: *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 21, n. 1, p. 241-242, 2013. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ref/v21n1/14.pdf> acesso em 13/10/2017

CRUZ, Elisabeth F. Quem leva o nenê e quem leva a bolsa?: o masculino na creche. In: ARILHA, M.; RIDENTI, S. G. U.; MEDRADO, B.(org). *Homens e masculinidades, outras palavras*. São Paulo: Ed. 34, p. 235- 255, 1998.

DEMARTINI, Zélia de B. F. e ANTUNES, Fátima F. Magistério primário: profissão feminina, carreira masculina In *Cadernos de Pesquisa*. São Paulo, Fundação Carlos Chagas/Cortez, nº 86, p.5-14, 1993.

DUBAR, Claude. *A crise das identidades: a interpretação de uma mutação* Lisboa: Porto Editora, 1991.

_____. *A socialização: Construção das identidades sociais e profissionais*. Lisboa: Porto Editora, 2005.

FERREIRA, José L. *Homens ensinando crianças: continuidade-descontinuidade das relações de gênero na Escola Rural*. Tese (Doutorado em Educação)- Programa de Pós Graduação em Educação. Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2008.

GATTI, Bernadete A.; BARRETO, Elba S. de S. (orgs.). *Professores do Brasil: impasses e desafios*. Brasília: UNESCO, 2009.

HALL, Stuart. A centralidade da cultura: notas sobre as revoluções culturais do nosso tempo. *Educação & Realidade*, Porto Alegre, v. 22, nº2, p. 15-46, jul./dez. 1997. disponível em www.seer.ufrgs.br/index.php/educacaoerealidade/article/view/71361/40514, acesso 01/10/2016.

_____. *A identidade cultural na Pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

_____. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG; 2003.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTUDOS E PESQUISAS EDUCACIONAIS ANÍSIO TEIXEIRA (INEP). *Censo Escolar*, 2007. Brasília: MEC, 2009.

LOURO, Guacira L. *Gênero, sexualidade e educação - uma perspectiva pós-estruturalista*. 5. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

_____. Uma leitura da história da educação sob a perspectiva do gênero. In. *Teoria e Educação*. Porto Alegre, n. 6, p. 53-67, 2002.

LOUSANO, et al. Quem quer ser professor? Atratividade, seleção e formação docente no Brasil. In *Estudos em Avaliação Educacional*, São Paulo, v. 21, n. 47, p. 543-568, set./dez. 2010.

MIRANDA, Marcelo H G. de. Magistério Masculino: (Re)Despertar tardio da docência. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2003.

MONTEIRO, Ivanilde A. *Formação Inicial, Identidade Profissional e Profissão Docente: As Representações Sociais dos Alunos do Curso de Pedagogia da Universidade Federal de Pernambuco*. Tese (Doutorado em Educação). Instituto de Educação e Psicologia- Universidade do Minho, Braga, 2005.

NOLASCO, Sócrates. *O mito da masculinidade*. Rio de Janeiro: Rocco, 1993

PINTO, E. J. S.; CARVALHO, M. E. P. de; RABAY, G. Gênero: um fator condicionante nas escolhas de cursos superiores. In: REDOR, nº18, 2014. Recife. *Anais do 18º Encontro da Rede Feminista Norte e Nordeste de Estudos e Pesquisa sobre a Mulher e Relações Gênero*, 2014, Recife. Universidade Federal de Pernambuco. 2014. p. 233 – 249.

SAPAROLLI, Eliana C. L. *Educador infantil: uma ocupação de gênero feminino*. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social) - Pontifícia Universidade Católica. São Paulo, 1997.

SAYÃO, Débora T. *Relações de gênero e trabalho docente na educação infantil: um estudo de professores em creche*. 2005. Tese (Doutorado em Educação) - UFSC, Florianópolis, 2005.

SANTOS, Maria Do Carmo G. *As contribuições do currículo da formação para a prática pedagógica docente com gênero e sexualidade na educação básica*. Tese (Doutorado em Educação). Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal de Pernambuco, 2016.

OS FEMINISMOS EMERGENTES NA DÉCADA DE 70 NO BRASIL

THE EMERGING FEMINISMS IN THE 1970s IN BRAZIL

Cleonice Elias da SILVA*

Resumo: Este artigo apresenta algumas questões referentes à segunda onda dos feminismos no Brasil. No primeiro momento, será abordado o “feminismo branco”. Em outro, a trajetória intelectual e de militância de Lélia Gonzalez, figura importante do “feminismo negro” no Brasil. As reflexões desta são complementadas por algumas premissas desenvolvidas por feministas negras norte-americanas tais como: Patricia Hill Collins, Angela Davis e bell hooks. Em suma, tento demonstrar que o feminismo branco e o feminismo negro possuem especificidades que acabam por distanciá-los.

Palavras-chave: Feminismo branco; Feminismo negro; Lélia Gonzalez.

Abstract: This article presents some questions regarding the second wave of feminisms in Brazil. In the first moment, the "white feminism" will be approached. Then, we shall analyze the intellectual and militant trajectory of Lélia Gonzalez, an important figure of the "black feminism" in Brazil. The reflections about her are complemented by some premises developed by black American feminists such as Patricia Hill Collins, Angela Davis and Bell Hooks. In short, I try to demonstrate that white feminism and black feminism have specificities that eventually distance them.

Keywords: White feminism; Black feminism; Lélia Gonzalez.

Apresentação

Este artigo corresponde a alguns dos resultados de uma pesquisa de doutorado em História Social, *Lúcia Murat: uma cinematografia de militância e resistência*, realizada na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, financiada inicialmente pela Capes, e a partir do início de 2018 pelo CNPq. As discussões apresentadas estão organizadas no primeiro capítulo da tese, a qual ainda não foi finalizada, no capítulo mencionado apresentamos um panorama sobre a participação das mulheres como cineastas no decorrer da história do cinema. Esse primeiro capítulo originou um projeto de livro, o qual também se encontra em fase de elaboração, que a princípio poderá ser publicado pela Macabéa Edições, uma editora carioca.

Em suma, no primeiro momento do artigo é discutida a estruturação da segunda fase do feminismo no Brasil, lembrando que a fase anterior foi marcada pela luta das

* Doutoranda – Programa de Pós-graduação em História Social – Faculdade de Ciências Sociais – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – São Paulo – Brasil. Bolsista CNPq. Professora de História – Secretaria da Educação do Estado de São Paulo. E-mail: cleoelias28@gmail.com.

mulheres pela conquista do direito ao voto. Em um segundo momento, são apresentados alguns aportes teóricos referentes ao feminismo negro, para tanto, são apresentadas de forma resumida a trajetória intelectual e ativista de Lélia Gonzalez, assim como, as questões defendidas pela autora no que dizem respeito às questões raciais e de gênero. O panorama proposto é complementado com algumas reflexões de feministas e ativistas norte-americanas, sendo elas: Patricia Hill Collins, Angela Davis e bell hooks.

O movimento feminista representado pelas mulheres brancas de classe média, poderia até considerar questões de classe em suas reivindicações, todavia, esse não conseguiu aproximar-se de forma efetiva e eficaz das experiências e necessidades das mulheres negras. Nesse sentido, considero pertinente a discussão a respeito dos movimentos das mulheres negras, diante disso, viso traçar um panorama sobre as consolidações e permanências de suas lutas e sobre as discussões teóricas que foram sendo estruturadas. Como defende Patricia Hill Collins, tratando-se das mulheres negras, a articulação entre conhecimento e empoderamento é essencial para suas afirmações e autoconhecimentos como mulheres negras (JARBADO, 2012, p. 37), e para assumirem um protagonismo diante de suas realidades sociais, econômicas, políticas e culturais.

É importante ressaltar que as discussões teóricas sobre o feminismo negro no país ainda são incipientes, tendo em vista que poucos textos escritos fora do país foram traduzidos, exceções são os três livros de Angela Davis, traduzidos e publicados pela editora Boitempo, um artigo de Patricia Hill Collins e outro de bell hooks. Os trabalhos da filósofa Djamila Ribeiro cumprem um papel essencial na conjuntura atual. Em uma projeção otimista, é possível afirmar que os espaços conquistados por ela sejam imprescindíveis não apenas para trazer à tona reflexões sobre as mulheres negras, mas também para criar novos espaços e dinâmicas para que outras mulheres, feministas, ativistas, acadêmicas, entre outras, consigam ser ouvidas e mantenham ativas suas lutas.

O feminismo no Brasil emergente na década de 1970

O movimento feminista apresenta diferentes frentes, daí a necessidade que alguns autores têm em falar de *feminismos*, no entanto, a exigência por cidadania igual para mulheres e homens é a principal reivindicação nessas frentes. Nota-se no feminismo uma aproximação com o socialismo e o marxismo, a partir dessas correntes o movimento problematizou as relações de gênero e a estrutura de classes das

sociedades contemporâneas. Cabe ressaltar, que as reivindicações do feminismo debatem com outros movimentos políticos e correntes teóricas, o que possibilita uma nova interpretação “da prioridade das desigualdades de gênero e dos interesses das mulheres nas estratégias políticas, nas análises e, de modo amplo, nos ideais e nos referenciais normativos que orientam os combates por justiça social” (MIGUEL; BIROLI, 2014, p. 9).

Na definição de Maria Amélia de Almeida Teles (1999, p. 10), o feminismo, ou os feminismos, podem ser considerados movimentos políticos, estes são questionadores das relações de poder, da opressão e da exploração de alguns grupos da sociedade sobre outros. Caracterizam-se pela sua oposição ao poder patriarcal e por apresentar uma agenda que se compromete com a transformação social, econômica, política e ideológica da sociedade.

Algumas mulheres e suas obras são pioneiras na história do feminismo. Entre elas, Simone de Beauvoir com o seu clássico livro *O segundo sexo*, publicado pela primeira vez em 1949. A norte-americana Betty Friedan publicou em 1963 a obra *Mística feminina*. No Brasil, outras intelectuais cumpriram um papel importante na trajetória do feminismo, a partir de 1963 Carmen Silva começou a escrever uma coluna na revista *Cláudia*, intitulada “A arte de ser mulher”. Rose Marie Muraro finalizou em 1967 o seu livro *A mulher na construção do mundo futuro*. A livre-docência de Heleieth Safiotti, apresentada em 1967 e orientada por Florestan Fernandes, *A mulher na sociedade de classes: mito e realidade*, é considerada fundadora do “feminismo acadêmico”. A pesquisa de Safiotti foi publicada em livro em 1969, com o prefácio escrito por Antônio Cândido.

A década de 1970, mais especificamente o ano de 1975, foi um marco para os movimentos feministas pelo mundo afora. A Organização das Nações Unidas declarou o ano mencionado como Ano Internacional da Mulher, oficializando por decreto o dia 8 de março como Dia Internacional da Mulher, e organizou a primeira Conferência Mundial sobre as Mulheres, na Cidade do México. O evento foi realizado entre os dias 19 de junho e 2 de julho. Dando prolongamento para as discussões realizadas na Conferência, os anos de 1976 a 1985 foram declarados Década da Mulher.

No entanto, antes de 1975 no Brasil grupos de reflexões sobre a realidade da mulher brasileira haviam sido formados. Sabe-se mais sobre a atuação dos grupos de São Paulo e do Rio de Janeiro, mas como bem destaca Céli Regina Jardim Pinto (2003, p. 49) é provável que grupos como esses foram formados em diferentes regiões do país.

A dispersão do movimento feminista impossibilita afirmar com precisão quantos foram esses grupos e onde eles localizavam-se. As tendências do movimento feminista no Brasil são estudadas principalmente a partir dos desdobramentos e experiências do movimento no Rio de Janeiro e São Paulo.

A pesquisadora Albertina de Oliveira Costa (1988) realizou entrevistas com algumas mulheres que integraram o grupo constituído em São Paulo, em 1972, assim como os demais grupos formados no período, sofreu influências dos feminismos norte-americano e europeu.

Era um grupo fechado que, no entanto, não coincidia com amizades pré-existentes, embora fosse extraordinariamente homogêneo. Cada uma chamou as conhecidas que poderiam se interessar e algumas foram ficando, muitas não. Algumas convidadas não se interessaram. Como não se consideravam as missionárias em catequese, não insistiram. Como diz Betty, respeitava-se “o momento de vida” das outras. Posteriormente o grupo absorveu outros, como o que Maria Malta Campos tentou organizar no seu regresso dos EUA com antigas colegas de trabalho (COSTA, 1988, p. 65).

O grupo não tinha ligação com nenhum outro movimento de caráter político, todavia, muitas de suas integrantes tiveram envolvimento com os movimentos de resistência à ditadura civil-militar. Conforme o mencionado, era um grupo fechado. Diante da conjuntura política de repressão da época, as discussões realizadas entre as participantes ficavam restritas à esfera privada (COSTA, 1988, p. 66). As mulheres que integraram o grupo, na sua maioria, já estavam com suas carreiras profissionais bem definidas, e tinham entre 30 e 38 anos de idade. Os temas para as reuniões eram pré-escolhidos, mas sem pauta e falas preparadas. O campo de discussão era bem diversificado, falava-se desde Virginia Woolf e Anaïs Nin às doenças sexualmente transmissíveis, mesmo a sexualidade feminina ter sido um assunto demorado a ser discutida entre as participantes do grupo (COSTA, 1988, p. 65). Os encontros foram realizados até 1975, antes do seu fim o grupo de 72 envolveu-se em algumas iniciativas que visavam expandir as discussões realizadas e agregar mais mulheres nas causas defendidas por suas integrantes. Buscaram também realizar ações com outros grupos mais bem organizados politicamente (COSTA, 1988, p. 67).

No que diz respeito à Conferência, nela foi aprovado um plano de ação, cujos temas centrais foram: igualdade entre os sexos, integração da mulher no desenvolvimento e promoção da paz. Na época, foram criadas novas instituições voltadas à promoção dos direitos das mulheres, entre elas, o Centro da Tribuna

Internacional da Mulher e o Instituto Internacional do Fundo Voluntário para a Mulher das Nações Unidas (FÁVERI, 2014, p. 8).

Nesse contexto, no cenário brasileiro, o movimento feminista articula-se. A organização deste esteve diretamente ligada aos movimentos de resistência à ditadura civil-militar. Grupos de estudos, jornadas de lutas e campanhas de mobilização foram organizadas. As feministas brasileiras, além de reivindicarem os direitos das mulheres, integraram os movimentos pela democracia, pela anistia (TELES, 1999, p. 14), em linhas gerais, buscavam por liberdades políticas, as quais foram extintas gradativamente após o golpe de 1964.

Entre 30 junho e 6 de julho de 1975, foi realizado o Primeiro Encontro de Mulheres do Rio de Janeiro, na ocasião ocorreram debates, festas e outras atividades culturais, que tinham como enfoque discutir o papel e o comportamento da mulher na realidade brasileira. O referido evento propiciou a formação do Centro da Mulher Brasileira. Entre os temas discutidos nessa ocasião, estiveram os relacionados à “situação jurídica da mulher, sua inserção no mercado de trabalho, a educação e os papéis sexuais, as representações do feminino nas artes e nos meios de comunicação, além de aspectos vinculados ao corpo feminino” (SOIHET, 2007, p. 240). Nesse mesmo ano, em São Paulo, no mês de outubro, ocorreu o Encontro para o Diagnóstico da Mulher Paulista, com o patrocínio do Centro de Informação da ONU e da Cúria Metropolitana. Esse evento realizado em São Paulo possibilitou em novembro de 1975 o surgimento do Centro de Desenvolvimento da Mulher Brasileira (TELES, 1999, p. 76).

Sobre o Encontro realizado em São Paulo Maria Lygia Quartim de Moraes apresenta as seguintes informações:

Assim realizou-se na Câmara Municipal de São Paulo, em outubro de 1975, o Encontro para o Diagnóstico da Mulher Paulista (o próprio tema lembra a influência médica do diagnóstico) tendo como debatedores a Dra. Maria Eugênia Raposo da Silva Telles, representante da Associação dos Advogados de São Paulo; a Profa. Dra. Marly Cardone (Faculdade de Direito/USP), a Dra. Guiomar Namó de Mello, o Dr. Renato Rua de Almeida (Frente Nacional do Trabalho), o Dr. Almir Pazzianotto Pinto e outros. Como era – e continua ainda – hábito, o tema (a mulher) foi esmiuçado em pedaços denominados “a mulher e o direito”; “a mulher e a educação”; e, finalmente, “a mulher e a saúde”. Também como era e continua sendo – um acordo implícito, o tema mais político escondia-se sob o título “a mulher e a participação na sociedade” que, coincidentemente teve no vereador Antônio Resk o porta-voz privilegiado (MORAES, 1990, p. 15).

Apresentaremos algumas características do Centro da Mulher Brasileira (CMB), com sede na cidade do Rio de Janeiro, meu interesse era também trazer mais informações sobre o Centro de Desenvolvimento da Mulher Brasileira (CDMB), todavia, não encontrei informações sobre ele.

Com o objetivo de refletir sobre a condição da mulher na sociedade, foi fundado em 8 de setembro de 1975 o Centro da Mulher Brasileira, como já nos referimos, na cidade do Rio de Janeiro. No período que permaneceu atuante, o CMB foi composto por diferentes correntes do feminismo, o que possibilitou ao mesmo tempo um campo diversificado de reivindicações e discussões, como também alguns conflitos internos. As questões feministas eram pensadas a partir de alguns ideários do marxismo e ideias maoístas, outra influência sofrida pelo grupo, indiretamente, era de alguns preceitos da Igreja Católica. Situação que justifica os conflitos que fizemos referências anteriormente (MARQUES; ZATTONI, 2014, p. 61).

As divergências não se manifestaram apenas devido aos posicionamentos políticos e ideológicos das feministas, no início de funcionamento do Centro emergiram alguns impasses sobre como deveriam ser sua estrutura e organização. Sob influência de uma tendência que iniciada nos Estados Unidos e, posteriormente, ganhou campo de atuação na Europa, um grupo dentro do CMB queria que se formassem “grupos de autoconsciência”. Já o outro defendia a criação de uma entidade com caráter jurídico, que tivesse um órgão de coordenação dos grupos de discussões, tinham como justificativa o fato de o Centro precisar de uma cobertura legal e institucional para poder realizar suas reuniões e atividades. Segundo Raquel Soihet (2007, p. 241), foi o posicionamento desse segundo grupo que prevaleceu no CMB.

As integrantes do Centro optaram por não utilizar a designação “feminista” para caracterizá-lo, optaram pelo uso da expressão “movimento de liberação”. Nota-se também uma imprecisão no uso dos termos “movimento feminista” e “movimento de mulheres” por parte das mulheres do Centro. No estatuto do CMB encontra-se a denominação grupos de reflexão para designar a ação da entidade, e não “grupos de autoconsciência”, definição comum nos movimentos feministas de outros países. Esse termo refere-se a uma prática cujo objetivo era o debate e a reflexão “sobre as experiências pessoais de cada participante”. Uma justificativa para o uso desse termo e não do outro era a necessidade de proteger-se da repressão, pois “grupos de

autoconsciência” poderiam ser interpretado com militância política (SOIHET, 2007, p. 241)

Os grupos de reflexões formados por mulheres, já mencionados, foram os cerne da criação do Centro. As discussões sobre a situação das mulheres que outrora eram feitas em caráter privado, vão ganhando uma dimensão mais pública e institucionalizada. No caso do CMB, a luta pela democracia teve um peso significativo em seu campo de atuação.

Com a instituição do Ano Internacional das Mulheres, esses grupos sentiram-se fortalecidos para fundar uma organização de caráter institucional, mas não sem antes gerar intensos debates sobre essa decisão, pois uma parcela das mulheres envolvidas nos “grupos de reflexão” defendia que assim deviam permanecer, alegando maior liberdade de organização sem a centralidade de uma coordenação. Mas, vencendo a via institucional, o CMB foi criado. O momento político de 1975 exerceu forte influência em suas pautas de discussão. A luta pelo fim da ditadura parecia ser mais urgente e ditou o caminho inicial do grupo, expressando o momento histórico em que estava inserido (MARQUES; ZATTONI, 2014, p. 62).

O CMB cumpre um papel fundamental na história do feminismo brasileiro, considerado um marco dessa “segunda onda” do movimento, que insere nos debates a questão do corpo¹, intitulado por Céli Regina Jardim Pinto (2003) como “malcomportado”. Entretanto, mulheres com posições ideológicas mais próximas das feministas dos inícios do século XX também foram atuantes na conjuntura de meados da década de 1970.

O Centro articulou-se com o Movimento Feminino pela Anistia, também organizado em 1975, cuja liderança foi de Therezinha Zerbini, na luta pela liberação dos presos políticos. Outras questões, além da luta pela democracia, fizeram parte das reivindicações das feministas do CMB, entre elas, cabe destacar as relacionadas ao mundo do trabalho, os direitos exigidos estendiam-se desde a criação de mais creches para que as mulheres, sobretudo, as das classes sociais menos favorecidas pudessem deixar seus filhos, para assim elas cumprirem suas jornadas de trabalho; a igualdade salarial entre homens e mulheres, direito que até hoje não foi conquistado; até a proteção à maternidade (MARQUES; ZATTONI, 2014, p. 63).

Muitas mulheres do movimento feminista brasileiro participaram de organizações da esquerda, o Centro da Mulher Brasileira reuniu algumas dessas mulheres. Cabe salientar que essas organizações não abraçaram as causas feministas, as consideravam como preocupações ou tendências burguesas. No entanto, as mulheres

que atuaram nessas organizações foram influenciadas por alguns de seus ideários, os quais estiveram presentes em uma das vertentes do movimento feminista brasileiro da segunda metade dos anos 70.

Entre eles, referimo-nos ao intuito de aproximação com as classes sociais pobres, ou seja, as feministas do CMB tentaram expandir suas discussões e reflexões para as mulheres mais pobres, estabelecer um diálogo com estas. Essa vertente oriunda das organizações de esquerda, segundo Ana Maria Marques e Andreia Marcia Zattoni (2014, p. 64), trazia consigo a luta contra a ditadura civil-militar, reivindicações por melhorias nas áreas da saúde, educação e trabalho da mulher. Todavia, não consideraram temas caros aos movimentos feministas, como por exemplo, a sexualidade, o aborto, entre outros.

Em outra vertente do movimento feminista que compôs o CMB estavam mulheres que se preocupavam com questões mais amplas do mundo feminino. Além de estarem preocupadas com as condições das mulheres no mercado de trabalho, buscavam refletir sobre sexualidade, sendo o prazer, o aborto e os métodos de contracepção desmembramentos dessa questão. As discussões trazidas por essas mulheres, que não foram abordadas pelas correntes marxistas, discordavam do determinismo biológico, o qual justificava a condição de inferioridade da mulher, e o determinismo econômico como uma explicação para a condição social (MARQUES; ZATTONI, 2014, p. 64-65). Por conseguinte, essa vertente do movimento conseguiu ampliar as discussões sobre a condição da mulher, uma abordagem mais diversificada e que concernia com o que era mais próximo das realidades das mulheres.

Em 1979 foi realizado o Encontro Nacional de Mulheres. As participantes do Centro depararam-se com divergências diante da escolha dos temas dos seminários.

A proposta do painel “Livre apropriação do corpo da mulher” gerou tensão entre as participantes. A vertente do CMB alinhada a questões da agenda partidária ainda prevalecia e se exteriorizou nesse momento, apontando diferenças entre a realidade brasileira e a estrangeira, de onde vinham muitas teorias que já enriqueciam o debate feminista. Após a proposta de um painel sobre o aborto, por um dos grupos, a discussão voltou à tona [...] (MARQUES; ZATTONI, 2014, p. 65-66).

O “Documento das 21” assinado por mulheres que compunham o Centro resultou no desligamento das mesmas em abril de 1979. O documento foi criado após uma assembleia que não aprovou a proposta de uma estrutura mais descentralizada da

entidade. Nessa conjuntura surgiu o Coletivo de Mulheres, que posteriormente possibilitou a fundação do SOS Mulher, em 1981. A instituição tinha como propósito lidar com as problemáticas relacionadas à violência contra a mulher. Mesmo com a saída de muitas de suas integrantes, o Centro da Mulher Brasileira permaneceu ativo até o ano de 2000, e passou a preocupar-se com questões que outrora eram desconsideradas, como o aborto, por exemplo.

No entanto, o CMB, após a cisão, passou a incorporar reivindicações das demais tendências, inclusive a questão da descentralização, que chegou a ser adotada. Porém, diante do esvaziamento observado no Centro, decidiu-se pelo retorno do Colegiado à sua direção, de acordo com os estatutos aprovados em assembléia geral de 18 de outubro de 1980. Também questões outrora combatidas com afinco, como aquelas relacionadas ao aborto e à violência contra as mulheres, passaram a integrar as preocupações do CMB, não apenas por ações individuais de algumas de suas componentes, mas até por decisões em Assembléias Gerais (SOIHET, 2007, p. 248).

Alguns jornais feministas cumpriram um papel importante na disseminação dos ideários e reivindicações das mulheres ligadas ao movimento feminista brasileiro. Aqui não trazemos uma discussão muito extensa a respeito, apenas mencionamos alguns deles para contextualizar o leitor nesse panorama sobre o feminismo que se estruturou no país na década de 1970. Entre 1975 e 1980, foi editado o *Brasil Mulher*, ele foi fundado em Londrina, no Paraná, Joana Lopes foi a sua primeira diretora. O surgimento desse jornal esteve vinculado ao Movimento Feminino pela Anistia, encabeçado por Therezinha Zerbini (TAMIÃO, 2009, p. 24). Um ano depois da primeira edição do *Brasil Mulher*, em 1976, é lançado o *Nós, Mulheres*ⁱⁱ a sua última edição data de 1978, a socióloga, já mencionada nesse texto, Maria Lygia Quartim de Moraes (1990) realizou uma análise crítica sobre a atuação desse jornalⁱⁱⁱ. Outro jornal da década de 1970, que não teve a mesma projeção dos dois mencionados, foi o *Agora é que são elas*, do Circuito de Mulheres Brasileiras, publicado em 1975. Nos anos 80 foram fundados os seguintes jornais: o *Mulherio*, cujo primeiro número é de 1981 e o último de 1988; o *Libertas*, organizado por um grupo de mulheres de Porto Alegre; o *Chanaconchana*, editado pelo grupo de Ação Lésbica; *Feminista de São Paulo*, de 1984 e o *Maria Maria*, fundado pelo grupo Brasil Mulher de Salvador, que teve o seu primeiro número publicado em 1984 (SCHUMAHER; BRAZIL, 2000, p. 234).

Conforme destaca Cynthia A. Sarti (2001, p. 40), é possível perceber duas tendências no movimento feminista brasileiro surgido nos anos 70. Uma delas estava

mais voltada para a atuação pública das mulheres, com enfoque em sua organização política, com preocupações ligadas às questões do trabalho, ao direito e à redistribuição de poder entre homens e mulheres. Essa corrente nos anos seguintes buscou influenciar as políticas públicas, utilizando-se de instâncias governamentais criadas na década de 1980, no período de redemocratização. Já a outra tendência tinha como centralidade o terreno fluido das subjetividades, com as relações interpessoais. Suas expressões foram principalmente os grupos de estudos, de reflexão e de convivência. Neles defendia-se a ideia de que a esfera privada estava intrinsecamente relacionada à pública, daí a convicção de que o “pessoal é político”.

O movimento feminista no Brasil iniciou-se nas classes médias. Era chamado de movimentos de mulheres, marcado por um caráter plural, ele conseguiu articular-se com as camadas populares e suas organizações de bairro, manifestando-se, segundo Sarti (2001, p. 37), como um movimento interclasses. Manteve uma relação delicada com a Igreja Católica, os grupos feministas de bairro travaram enfrentamentos com a Igreja com o intuito de conquistar a hegemonia dentro dos grupos mais populares. A influência da Igreja limitou alguns avanços dos ideários defendidos pelas feministas. A rigidez dos princípios morais não foi abolida.

A ala mais progressista da Igreja Católica, que apresentava características libertárias, as quais poderiam contribuir com as conquistas do movimento feminista, manteve uma postura conservadora a respeito de temas importantes para o movimento, como o aborto e o divórcio (MARQUES; ZATTONI, 2014, p. 61). Mesmo com o aumento da participação das mulheres pobres em suas comunidades, ocorria por parte da Igreja um reforço dos papéis tradicionais que elas deveriam cumprir em suas famílias (SARTI, 2001, p. 38). Ou seja, limitando o campo de conquistas das mulheres no que diz respeito à igualdade de gênero.

As agendas políticas reivindicadas pelo movimento feminista defendiam o posicionamento de que a luta pela conquista de maiores liberdades pelas mulheres não poderia estar desvinculada da luta pelo fim dos problemas mais gerais da sociedade brasileira. No entanto, em raros momentos as causas feministas foram incorporadas aos movimentos, cujo objetivo era a solução dos problemas sociais. Não se considerou que as conquistas de direitos fundamentais por parte das mulheres eram imprescindíveis para o fortalecimento do processo de libertação do povo (TELES, 1999. P. 63). Um exemplo dessa situação foi a participação das mulheres nos movimentos de esquerda,

muitas delas depararam-se com dificuldades para inserirem-se nas dinâmicas dessas organizações.

O retorno das exiladas no começo da década de 1980, devido à Lei de Anistia de 1979, favoreceu o fortalecimento do movimento feminista brasileiro. Algumas dessas mulheres tinham as experiências de suas lutas políticas antes de saírem do Brasil, e obtiveram novas a partir do contato com o feminismo europeu (SARTI, 2001, p. 41).

As exiladas organizaram-se em grupos enquanto estiveram fora do Brasil. No Chile, em 1973, foi formado o Comitê das mulheres brasileiras no exterior, o objetivo do grupo era unir politicamente as brasileiras que estavam exiladas. Todavia, o Comitê não defendia questões ligadas ao feminismo, e sim buscou incentivar a participação política das mulheres junto aos grupos políticos no exílio (MARQUES, 2015, p. 119). Por outro lado, os grupos que se formaram na França tiveram uma filiação ideológica ao movimento feminista. Entre eles, cabe mencionar o grupo responsável pela publicação do periódico *Nosotras*. Esse grupo foi organizado por Danda Prado, filha de Caio Prado Júnior, que se exilou na França em 1970, após a prisão de seu pai. Danda Prado conheceu Simone de Beauvoir, sob influência do feminismo francês ela reunia quinzenalmente mulheres brasileiras e latino-americanas no subsolo de um café parisiense (MARQUES, 2015, p. 128).

Outro grupo formado entre 1975 e 1976 por brasileiras na França foi o Círculo das mulheres brasileiras em Paris criado por militantes do grupo Campanha, do Movimento Revolucionário 8 de Outubro (MR-8) e do PCB. O Círculo realizava uma vez por mês reuniões no Maison du Brésil, lançou em 1975 o jornal *Agora é que são elas*. Nos encontros eram discutidas questões referentes à emancipação da mulher e à manutenção da autonomia dos grupos de esquerda. Sua principal atuação foi pela defesa da anistia, denunciando também os crimes cometidos pelos militares (MARQUES, 2015, p. 129-130).

A partir dos anos 80, o movimento feminista brasileiro assume de forma consolidada os caracteres de força política e social. Ele conseguiu expandir-se pelo país. Conquistando espaços em associações profissionais, partidos e sindicatos. Uma quantia relevante dos grupos do movimento de mulheres tornou-se organizações não-governamentais (ONGs), com o foco em influenciar as políticas públicas voltadas para as questões que diziam respeito às mulheres (SARTI, 2001, p. 41).

Lélia Gonzalez: do movimento negro ao movimento de mulheres

Uma premissa importante a ser ressaltada é a de que as experiências das mulheres negras são fundamentais nos processos de produção intelectual a respeito de suas condições e lutas nas dinâmicas sociais que estão inseridas. Tal aspecto é mencionado por Raquel de Andrade Barreto (2005, p. 12) ao estudar as trajetórias de Lélia Gonzalez e Angela Davis.

As intelectuais e ativistas negras vêm cumprindo um papel importante na historicização do movimento feminista negro ou movimentos das mulheres negras e formulação de um campo teórico. Esse papel assume um caráter político, uma vez que, há uma reivindicação da história do movimento feminista negro, demarcando um espaço diante dos ocultamentos e negações promovidos por segmentos do pensamento feminista hegemônico. Nesse sentido, os trabalhos de Angela Davis, bell hooks, Patricia Hill Collins, Hazel Carby, Avtar Brah, entre outras, tornam-se referências importantes para o entendimento das questões inerentes aos movimentos das mulheres negras (JARBADO, 2012, p. 14). Acrescento nessa relação as reflexões de Lélia Gonzalez no que diz respeito às condições das mulheres negras no Brasil.

Tratando-se do trabalho dessas intelectuais e ativistas negras não há como dissociar as reflexões teóricas do ativismo político, característica também presente na trajetória da Lélia Gonzalez (BARRETO, 2005, p.14). Lélia de Almeida nasceu em 1 de fevereiro de 1935, em Belo Horizonte, depois de casada passou a utilizar o sobrenome de seu marido espanhol Luiz Carlos Gonzalez. Ela conseguiu dedicar-se aos estudos mais do que seus irmãos. Terminou os cursos de História e Geografia em 1958 e o de Filosofia em 1962, na Universidade do Estado da Guanabara (UEG), atual Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) (BARRETO, 2005, p. 19-20).

A psicanálise assumiu uma função expressiva na vida de Lélia Gonzalez tanto para o seu processo de autoconhecimento e afirmação como mulher negra, quanto no desenvolvimento de suas reflexões sobre as questões raciais e de gênero. Ela foi membro do Colégio Freudiano do Rio de Janeiro (BARRETO, 2005, p. 22).

Conforme mencionado no início desse artigo, Patricia Hill Collins defende a articulação entre conhecimento e empoderamento. Outra defesa da autora é a de que a luta por autodefinição das mulheres negras, em uma perspectiva coletiva, ocorre a partir de um diálogo entre ação e pensamento. Uma relação dialética, na qual mudanças de pensamentos podem levar a mudanças de condutas, e da mesma forma as mudanças de condutas promovem mudanças de pensamentos. Esse seria mais um processo de

rearticulação, ao invés de uma criação de consciência. Tal rearticulação é um meio de (re)expressar uma tomada de consciência já existente (JARBADO, 2012, p. 37).

Indo ao encontro das reflexões de Patricia Hill Collins a sobrinha de Lélia Gonzalez, Eliane de Andrade, menciona alguns dos propósitos defendidos por sua tia:

Lélia detestava que as pessoas não tivessem conhecimento, principalmente nós mulheres negras, tínhamos que ter conhecimento da nossa posição perante essa sociedade massacrante. A gente tinha que amar o nosso corpo, a gente tinha que ter posição, a gente tinha que ter conhecimento de tudo. Para poder ser libertar dessa internalização branca, desse embranquecimento que foi colocado (BARRETO, 2005, p. 23).

A partir de meados dos anos 60, Lélia Gonzalez formou um grupo para discussões sobre filosofia em sua casa. As questões raciais começam a despertar o seu interesse, mas ainda era mais uma “curiosidade intelectual” “do que uma preocupação política” (BARRETO, 2005, p. 23). Em entrevista concedida à Raquel de Andrade Barreto, um dos participantes do grupo de discussão, Januário Garcia, fala a respeito do surgimento desse interesse de Lélia Gonzalez:

Nesses bate-papos também começamos a falar sobre a questão negra. Eu já tinha na época preocupações com a questão negra, pois na minha caminhada, já tinha visto o racismo como uma constante na minha vida. E foi aí, quando iniciamos as conversas sobre essas questões, que Lélia começou a juntar todo aquele saber dela de Filosofia, História e Sociologia com a questão negra. Foi aí que a gente começou a discutir mais profundamente a questão racial (BARRETO, 2005, p. 23).

A aproximação de Lélia Gonzalez com o movimento negro começou a partir de 1974. Integrou o Movimento Negro Unificado Contra a Discriminação Racial, o qual foi criado em junho de 1978, em São Paulo (BARRETO, 2005, p. 26-27). Foi candidata à deputada federal pelo Partido dos Trabalhadores (PT) em 1982 (BARRETO, 2005, p. 25). Iniciou sua militância política no referido partido em 1981. A partir de 1986, passou a integrar o Partido Democrático Trabalhista (PDT). Em 1983, criou N’Zinga – Coletivo de Mulheres Negras (BARRETO, 2005, p. 27), o qual voltarei a mencionar mais adiante.

Segundo Raquel de Almeida Barreto (2005, p. 35), a proximidade de Lélia Gonzalez com o movimento negro manteve-se forte até aproximadamente 1988, período em que escreveu textos tratando das questões raciais, e participou do I Encontro de

Mulheres Negras. Mais adiante volto a falar do encontro e as críticas feitas por Lélia a ele.

Uma das inovações do pensamento construído e difundido por Lélia Gonzalez foi a articulação de aspectos referentes às relações raciais com as questões de gênero, tendo como eixo orientador conceitos da Psicanálise (BARRETO, 2005, p. 36). Ela foi uma grande refutadora das ideias de Gilberto Freyre, presentes em *Casa grande & senzala*, publicado a primeira vez em 1933, a respeito de “uma democracia racial” existente no Brasil. Ela dirigiu críticas duras a um dos alicerces do discurso da democracia racial: “a ‘harmonia’ no intercuro sexual dos portugueses com as mulheres negras e também indígenas” (BARRETO, 2005, p. 37):

[...] o resultado da violentação das mulheres negras por parte da minoria branca dominante: os senhores de engenho, os traficantes de escravos etc. E este fato teria dado origem, na década de 30, à criação do mito que, até os dias de hoje, afirma ser o Brasil uma democracia racial. Gilberto Freyre, famoso historiador e sociólogo brasileiro, é seu principal articulador com sua “teoria” do “lusotropicalismo”. O efeito maior desse mito é a crença de que o racismo é inexistente em nosso país, graças ao processo de miscigenação (GONZALEZ, 1979, p. 3 Apud BARRETO, 2005, p. 37).

Ao analisar a situação das escravas no Brasil, Lélia Gonzalez aproxima-se das reflexões de Angela Davis presentes em *Mulheres, raça e classe*, sobre as situações de exploração as quais essas mulheres estiveram submetidas e também os meios de resistências que desenvolveram. Entre os abusos contra as escravas, Angela Davis destaca os estupros: “(...) O estupro, na verdade, era uma expressão ostensiva do domínio econômico do proprietário e do controle do feitor sobre as mulheres negras na condição de trabalhadoras” (DAVIS, 2016, p. 20). Ainda segundo Davis, “(...) As escravas eram muito mais lucrativas do que os trabalhadores do sexo masculino, tanto livres quanto escravos” (DAVIS, 2016, p. 23).

Essas mulheres estavam sujeitas às mesmas condições de opressão que os escravos homens, cabe enfatizar que os abusos sofridos por elas assumiram outras proporções, a violência sexual mencionada anteriormente exemplifica essa situação: “(...) Vale repetir: as mulheres negras eram iguais a seus companheiros na opressão que sofriam; eram socialmente iguais a eles no interior da comunidade escrava; e resistiam à escravidão com o mesmo ardor que eles” (DAVIS, 2016, p. 35).

Heleieth Saffioti no capítulo “Posição social da mulher na ordem escravocrata-senhorial e suas sobrevivências na sociedade atual” de sua livre-docência analisou as

sociedades colonial e imperial no Brasil, dando maior enfoque para as condições das mulheres negras (escravas) e as brancas nessas dinâmicas sociais. A autora também faz menção ao papel sexual cumprido pelas mulheres negras diante de seus senhores, e o processo de miscigenação que essa situação gerou (SAFFIOTI, 1976: 164).

[...] A exigência da prestação de serviços sexuais, que o senhor fazia em relação à negra escrava, tornava-a, pois, simultaneamente *res* e pessoa humana. Transfigurava-se, assim, em processo de *coisificação* o papel que lhe cabia enquanto pessoa, e em criatura humana a *coisa* (instrumento de trabalho). A determinação *sexo*, cujo modo de operar é basicamente condicionado pelo modo de produção, passa a ter, sobre este mesmo modo de produção uma influência ponderável (SAFFIOTI, 1976: 164).

Para Lélia Gonzalez, as mães-pretas conscientemente, ou inconscientemente, passaram “os valores africanos para as crianças brancas” que cuidaram. Elas africanizaram o português. A referida intelectual e militante do feminismo negro também critica a ideia de que as mães-africanas são exemplos da harmonia racial no Brasil, ela acredita que elas exerceram “uma resistência passiva, porém eficaz do ponto de vista simbólico, dando uma rasteira no pessoal da casa grande” (BARRETO, 2005, p. 40). Um dos esforços de Lélia Gonzalez foi enfatizar “a resistência dos sujeitos no processo social” (BARRETO, 2005, p. 42), nesse caso, as resistências das mulheres negras travadas desde o período colonial.

Mercedes Jarbado demarca que o feminismo negro, tratando-se da realidade norte-americana, iniciou-se no período escravocrata:

[...] *Sin embargo, Ida Wells y Sojourner Truth son sin duda dos de las más significativas. Lo son porque tanto desde posiciones teóricas —en el caso de Wells— como desde el coraje y la lucidez de una mujer iletrada —como Sojourner Truth—, sentaron las bases de lo que sería el pensamiento del feminismo negro, la clara alianza entre la reflexión teórica y las estrategias de movilización. También porque son reflejo de la forma colectiva de generar pensamiento del feminismo negro. A diferencia del feminismo blanco, que tiene su momento fundacional em la Ilustración y reproduce la racionalidad del pensamiento ilustrado, el feminismo negro surge en un contexto esclavista. Desde aquí, se pretende romper con la construcción individual del pensamiento filosófico ilustrado, apostando por la inclusión de distintos saberes, lógicas, actrices sociales* (JARBADO, 2012, p. 28).^{iv}

No caso do Brasil, pesquisas sobre as resistências dos negros no período escravocrata ainda são incipientes, mas é um campo de interesse que vem apresentando

um crescimento. Essas pesquisas também são limitadas quando o cerne das discussões são as mulheres escravas.

As análises de Lélia Gonzalez sobre as condições das mulheres na segunda metade do século XX chamam a atenção para a ocupação por elas de empregos tidos como subalternos, sobretudo, como empregadas domésticas (BARRETO, 2005, p. 43-44).

Lélia Gonzalez criticava a objetivação da mulher negra por meio do estereótipo “mulata”:

Para Lélia estava por trás disso uma distorção, folclorização, obtenção de lucros e comercialização da cultura negra. Resultou na reatualização do ideário da democracia racial que colocava as mulheres negras como objeto sexual. Como afirmava um ditado popular da época colonial: “preta pra cozinhar, mulata pra fornicar e branca pra casar”. Reafirmando a visão distorcida sobre sensualidade das negras considerada mais exuberantes, por serem da “cor do pecado” (BARRETO, 2005, p. 44).

As reflexões desenvolvidas por Lélia Gonzalez também ressaltam os papéis de liderança das mulheres negras nas religiões de matriz africana e o papel importante desempenhado pela “mulher negra, anônima, da favela”. Essas mulheres são a base de suas famílias na luta cotidiana por sobrevivência (BARRETO, 2005, p. 44).

O início das reflexões desenvolvidas por Lélia Gonzalez sobre raça e gênero encontra-se no artigo *Racismo e sexismo na cultura brasileira*, escrito em 1980 e apresentado na reunião da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC). Apesar da censura, a SBPC manteve-se como uma instituição de “espaço democrático” para as discussões acadêmicas durante o período do governo dos militares (BARRETO, 2005, p. 45).

O artigo citado se destaca na obra de Lélia, por marcar o início do desenvolvimento do seu pensamento próprio e inovador sobre raça e gênero e também pela grande circulação do texto. A partir de então, Lélia irá abordar a definição sobre as afro-brasileiras na formação da cultura nacional, bem como as origens das representações existentes sobre elas no Brasil. A partir do que havia sido anteriormente mencionado nos textos de 1979, como questões, apontamentos ou comentários rápidos, Lélia pontua a importância do debate intelectual fora do Brasil para o amadurecimento das suas idéias. Uma oportunidade não muito freqüente aos militantes negros da época, a mesma experiência vivida por Abdias do Nascimento a partir do seu exílio nos EUA, em 1968, quando pôde travar contato com alguns dos militantes dos Panteras Negras, Pan-africanistas, nacionalistas negros e ativistas afro-americanos e africanos (BARRETO, 2005, p. 45).

Lélia Gonzalez, conforme é possível perceber, teve uma atuação importante nos movimentos feministas nas décadas de 1970 e 1980, por ter colocado no centro das discussões as condições e lutas das mulheres negras. Foi uma crítica do movimento feminista branco:

[...] criadora de caso, porque elas não conseguiram me cooptar. No interior do movimento havia um discurso estabelecido com relação às mulheres negras, um estereótipo. As mulheres negras são agressivas, são criadoras de caso, não dá para a gente dialogar com elas etc. E eu me enquadrei legal nessa perspectiva aí, porque para elas a mulher negra tinha que ser, antes de tudo, uma feminista de quatro costados, preocupada com as questões que elas estavam colocando. 107 (MNU Jornal., 1991, p. 8-9 Apud BARRETO, 2005, p. 51)

Os movimentos das mulheres negras têm um caráter contra-hegemônico (JARBADO, 2012, p. 29). Entre as críticas dirigidas por Lélia Gonzalez ao feminismo representado pelas mulheres brancas de classe média está o fato de as análises dessas “sobre as desigualdades não apontarem para a dimensão racial das mesmas”. Esse posicionamento, segundo ela, ainda estava arraigado ao “mito da democracia racial e a ideologia do branqueamento”. Lélia denunciava que as mulheres negras não foram beneficiadas pelas melhorias econômicas vivenciadas por algumas mulheres brancas entre os anos 70 e inícios dos 80 (BARRETO, 2005, p. 52). Outra crítica dura dirigida ao “feminismo branco” foi a convicção de Lélia Gonzalez de que a “emancipação econômica e social” das mulheres brancas se deu por meio da exploração das mulheres negras, que serviam muitas dessas mulheres como empregadas domésticas (BARRETO, 2005, p. 54).

Em um primeiro momento, Lélia Gonzalez chegou a defender que era mais importante as mulheres negras estarem no movimento negro em vez de se inserirem no movimento feminista. Posteriormente esse posicionamento de Lélia muda. É possível afirmar que a autora não deixou de reconhecer a importância de questões inerentes à classe para a organização das mulheres negras. De acordo com Raquel de Almeida Barreto (2005, p. 55):

Creio a esse respeito que a visão de Lélia mudou com o passar do tempo. Provavelmente, Lélia observou a necessidade da organização independente das mulheres negras, pois o coletivo de mulheres negras que ajudou a fundar, o N’Zinga, se originou da necessidade de uma organização própria.

Da mesma forma que os feminismos das mulheres brancas de classe média não deram conta de incorporarem nas suas reivindicações e suas concepções políticas questões inerentes às mulheres negras, o movimento negro não esteve apto a assumir as lutas específicas das mulheres negras, daí a necessidade dessas mulheres buscarem outras formas de organizações e meios para levarem a cabo suas lutas.

O N'Zinga atuou entre os anos de 1983 a 1989, suas militantes eram membros de associações de moradores, um movimento que possuía significativa expressão nessa época. Mulheres ligadas a outros campos também fizeram parte do coletivo. O seu nome “era uma homenagem a Rainha Nzinga da África”, mulher importante “na luta contra o colonizador” (BARRETO, 2015, p. 27-29).

Entre os dias 2 e 4 de dezembro de 1988, ocorreu o I Encontro Nacional de Mulheres Negras, em Valença (RJ). Esse evento é uma expressão do fortalecimento das organizações autônomas de mulheres negras e do protagonismo das mesmas nesse processo (BARRETO, 20015, p. 56). O ano de 1988 foi importante para o movimento negro de forma mais ampla, foi o centenário da abolição da escravidão no Brasil. Uma grande campanha foi organizada visando trazer à tona denúncias sobre a exclusão social dos negros no Brasil (BARRETO, 2005, p. 57).

Em linhas gerais, o encontro deu maior ênfase para temas ligados aos cotidianos das mulheres negras. Lélia Gonzalez criticou a ausência de discussões políticas no evento.

Para Lélia, a Comissão executiva do Encontro não permitiu as discussões políticas e ainda desenvolveu um clima de desconfiança frente as militantes ligadas aos partidos de esquerda, as acusando de quererem desarticular o encontro. Além disso, a afirmação por parte de algumas militantes da preponderância da luta entre homens e mulheres, ao invés de raça e/ou classe foi definido por Lélia como um feminismo sexista. O mesmo esquema reprodutor de um pensamento eurocêntrico que nega a opressão racial e a exploração de classe. Segundo Lélia, esse tipo de feminismo esquecia a história de resistência e de luta do povo negro, onde as mulheres havia sido grandes protagonistas que nos relegavam uma memória cultural ancestral, a qual o feminismo ocidental não era capaz de compreender. (BARRETO, 2005, p. 58).

A importância e os esforços do feminismo negro dizem respeito à necessidade de considerarem as condições de opressão que as mulheres negras foram sujeitadas, e as resistências que elas empreenderam. Um aspecto, no meu ponto de vista, que aproxima o feminismo negro do feminismo branco, é a bandeira defendida por este de “o pessoal

é político”. Em outras palavras, a esfera privada confunde-se com a esfera pública. Nesse sentido, questões cotidianas das mulheres, sejam elas negras ou não, são influenciadas e imbricadas por processos históricos, políticos e econômicos.

Lélia Gonzalez faleceu em 1994 vítima de um infarto. Conforme o demonstrado nesse artigo, sua obra é de suma importância para entendermos no contexto brasileiro a interseccionalidade entre questões de raça e gênero.

Bell Hooks em seu texto, *Intelectuais negras*, traduzido para o português pela Revista Estudos Feministas, publicado no segundo semestre de 1995, discute sobre as especificidades do trabalho intelectual desempenhado pelas mulheres negras. Inicia o texto falando da dicotomia existente entre ativismo político e trabalho intelectual (Hooks, 1995, p. 464), e a desvalorização desse último.

E essa desvalorização do trabalho intelectual que muitas vezes torna difícil para indivíduos que vêm de grupos marginalizados considerarem importante o trabalho intelectual isto e uma atividade útil. Ao longo de nossa história como afroamericanos nos Estados Unidos surgiram intelectuais negros de todas as classes e camadas da vida. Contudo a decisão de trilhar conscientemente um caminho intelectual foi sempre uma opção excepcional e difícil. Para muitos de nos tem parecido mais um chamado que uma escolha vocacional. Somos impelidos até mesmo empurrados para o trabalho intelectual por forças mais poderosas que a vontade individual.

Volto a reforçar a premissa apresentada anteriormente de que os trabalhos intelectuais das mulheres negras ao discutirem suas experiências assumem uma dimensão de ativismo político. Sobre as condições que a levaram ao trabalho intelectual, bell hooks afirma:

Sem jamais pensar no trabalho intelectual como de algum modo divorciado da política do cotidiano optei conscientemente por tornar-me uma intelectual, pois era esse trabalho que me permitia entender minha realidade e o mundo em volta encarar e compreender o concreto. Essa experiência forneceu a base de minha compreensão de que a vida intelectual não precisa levar-nos a separar-nos da comunidade, mas antes pode capacitar-nos a participar mais plenamente da vida da família e da comunidade. Confirmou desde o início o que líderes negros do século XIX bem sabiam — o trabalho intelectual e uma parte necessária da luta pela libertação fundamental para os esforços de todas as pessoas oprimidas e/ou exploradas que passariam de objeto a sujeito que descolonizariam e libertariam suas mentes (Hooks, 1995, p. 466).

De acordo com o mencionado, os trabalhos dessas teóricas/ativistas negras vêm contribuindo para a trazer à tona aspectos específicos das experiências das mulheres negras, de lutas e para a configuração de campo teórico a respeito. Patricia Hill Collins usa a denominação *outsider within* para se referir às intelectuais afro-americanas que estão de alguma forma difundindo as suas ideias.

Esse status de *outsider within* tem proporcionado às mulheres afro-americanas um ponto de vista especial quanto ao self, à família e à sociedade. Uma revisão cuidadosa da emergente literatura feminista negra revela que muitas intelectuais negras, especialmente aquelas em contato com sua marginalidade em contextos acadêmicos, exploram esse ponto de vista produzindo análises distintas quanto às questões de raça, classe e gênero. Por exemplo, o romance de Zora Neal Hurston, de 1937, *Their eyes were watching God*, certamente reflete sua habilidade em usar os seus pontos fortes e, ao fazê-lo, transcende as limitações, tanto de seu treinamento acadêmico como de seu histórico em comunidades afro-americanas tradicionais. A historiadora feminista negra E. Frances White (1984) sugere que as ideias das mulheres negras têm sido aprimoradas na junção com movimentos pela igualdade racial e sexual. Segundo a autora, mulheres afro-americanas têm sido empurradas por “sua marginalização em ambas as arenas” para criar o feminismo negro. [...]. (COLLINS, 2016, p. 100)

O conhecimento produzido por essas mulheres, como o mencionado, as leva ao empoderamento. Sobre as experiências dessas mulheres na estruturação de um campo teórico, Patricia Hill Collins destaca:

O pensamento feminista negro consiste em ideias produzidas por mulheres negras que elucidam um ponto de vista de e para mulheres negras. Diversas premissas fundamentam essa definição em construção. Primeiro, a definição sugere que é impossível separar estrutura e conteúdo temático de pensamento das condições materiais e históricas que moldam as vidas de suas produtoras (Berger & Luckmann, 1996; Mannheim, 1954). Dessa forma, enquanto o pensamento feminista negro pode ser registrado por outras pessoas, ele é produzido por mulheres negras. Em segundo lugar, a definição assume que mulheres negras defendem um ponto de vista ou uma perspectiva singular sobre suas experiências e que existirão certos elementos nestas perspectivas que serão compartilhados pelas mulheres negras como grupo. Em terceiro lugar, embora o fato de se viver a vida como mulher negra possa produzir certas visões compartilhadas, a variedade de classe, região, idade e orientação sexual que moldam as vidas individuais de mulheres negras tem resultado em diferentes expressões desses temas comuns. Portanto, temas universais que são incluídos nos pontos de vista de mulheres negras podem ser experimentados e expressos de forma distinta por grupos diferentes de mulheres afro-americanas. Por último, a definição pressupõe que, embora o ponto de vista de mulheres negras exista, seus contornos podem ainda não se dar de forma clara para as

próprias mulheres negras. Logo, um papel para mulheres negras intelectuais é o de produção de fatos e de teorias sobre a experiência de mulheres negras que vão elucidar o ponto de vista de mulheres negras para mulheres negras. Em outras palavras, o pensamento feminista negro contém observações e interpretações sobre a condição feminina afro-americana que descreve e explica diferentes expressões de temas comuns (COLLINS, 2016, p. 101-102).

Em suma, defendo que os movimentos das mulheres negras assumem algumas especificidades que os diferenciam dos movimentos das mulheres brancas. Nesse meu processo de pesquisa li muitos textos sobre o “feminismo hegemônico”, e nenhum deles mencionou aspectos referentes ao feminismo negro. Apesar das particularidades que os diferenciam, as questões de classe também não foram ignoradas pelo movimento das mulheres negras. Mulheres negras e brancas são vítimas do patriarcado, mas este, no meu ponto de vista, pode influir em diferentes formas de opressão. As experiências e reivindicações de uma mulher branca de classe média em muitos aspectos não se assemelham às de uma mulher negra moradora da favela, uma vez que esta reivindica condições mínimas e dignas de sobrevivência. Tais reivindicações podem em algumas situações ofuscar outras que são as bandeiras centrais do feminismo branco.

Cabe a nós acadêmicas ou ativistas, ou ambas, buscar cada uma no seu nicho uma forma de articulação entre esses movimentos, mesmo que inicialmente, sejam apenas traçados diálogos, que não deixem de desconsiderar as especificidades de cada uma dessas realidades distintas.

Referências bibliográficas

a) Obras consultadas

BARRETO, Raquel de Andrade. *Enegrecendo o Feminismo ou Feminizando a Raça: Narrativas de Libertação em Angela Davis e Lélia Gonzalez*. 2005. 128f. Dissertação (Mestrado em História) – Departamento de História, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2005.

COLLINS, Patricia Hill. Aprendendo com a *outsider within*: a significação sociológica do pensamento feminista. *Revista Sociedade e Estado*, Brasília, v.31, n.1, p.99-127, jan./abr., 2016.

COSTA, Albertina de Oliveira. É viável o feminismo nos trópicos? Resíduos de insatisfação – São Paulo, 1970. *Cadernos de Pesquisa*, São Paulo, n.77, p.63-69, ago.1988.

DAVIS, Angela. *Mulheres, raça e classe*. Tradução: Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2016.

FÁVERI, Marlene de. O ano internacional da mulher e o feminismo de Heloneida Studart. In: II Seminário Internacional História do Tempo Presente. 13 a 15 de outubro de 2014, Florianópolis, Santa Catarina. *Anais do II Seminário Internacional História do Tempo Presente*. Florianópolis, 2014. p.1-11. Disponível em: <<http://eventos.udesc.br/ocs/index.php/STPII/tempopresente/paper/viewFile/238/153>> Acesso em: 12/11/2016.

hooks, bell. Intelectuais negras. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, n. 3, p.464-478, 2ºsem.,1995.

JARBADO, Mercedes (org.). *Feminismos negros: una antologia*. Madrid: Traficantes de sueños/Mapas, 2012.

MARQUES, Ana Maria. ZATTONI, Andreia Marcia. Feminismo e resistência: 1975 – O Centro da Mulher Brasileira e a revista *Veja*. *História Revista*, Goiânia, v.19, n.2, p. 55-76, 2014.

MARQUES, Teresa Cristina Schneider. A esquerda brasileira exilada e o feminismo: a atuação política das brasileiras no Chile e na França (1968-1979). *Projeto História*, São Paulo, n.52, p.112-139, ago. 2015.

MIGUEL, Luís Felipe; BIROLI, Flávia. *Feminismo e Política: uma introdução*. São Paulo: Boitempo, 2014.

MORAES, Maria Lygia Quartim. *A experiência feminista dos anos setenta*. Araraquara: Editora da Unesp, 1990.

PEDRO, Joana Maria. O feminismo de “Segunda Onda” – o corpo, prazer e trabalho. In: PEDRO, Joana Maria; PINSKY, Carla B. (orgs.). *Nova História das Mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2012.

PINTO, Céli Regina Jardim. *Uma história do feminismo no Brasil*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2003.

SAFFIOTI, Heleieth Iara Bongiovani. A mulher na sociedade de classe: mito e realidade. Petrópolis: Vozes, 1976.

SARTI, Cynthia A. Feminismo e contexto: lições do caso brasileiro. *Cadernos Pagu*, Campinas, n.16, p.31-48, 2001.

SCHUMAHER, Schuma; BRAZIL, Érico Vital. *Livro dicionário do Brasil: de 1500 até a atualidade biográfico e ilustrado*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

SOIHET, Rachel. Encontros e desencontros no Centro da Mulher Brasileira (CMB) anos 1970-1980. *Gênero: Revista do Núcleo Transdisciplinar dos Estudos de Gênero – NUTEG*, Niterói, v.7, n.2, p.237-254, 2007.

TAMIÃO, Juliana Segato. *Escritas feministas: os jornais Brasil Mulher, Nós Mulheres e Mulherio (1975-1988)*. 2009. 142f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Faculdade de Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2009.

TELES, Maria Amélia de Almeida. *Breve histórico do feminismo no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1999.

b) Obras apenas citadas

GONZALEZ, Lélia. O papel da mulher negra na sociedade brasileira: Uma abordagem políticoeconômica. In: *Spring Symposium the Political Economy of the Black World, Center for AfroAmerican Studies*. Los Angeles: UCLA, 10-12 de maio de 1979 (mimeo),

MNU Jornal. n. 19, São Paulo: MNU, maio a julho, 1991, pp. 8-9.

ⁱ Sobre essa discussão mencionamos o seguinte trabalho: PEDRO, Joana Maria. O feminismo de “Segunda Onda” – o corpo, prazer e trabalho. In: PEDRO, Joana Maria; PINSKY, Carla B. (orgs.). *Nova História das Mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2012.

ⁱⁱ Por meio do acesso a este link <http://www.fcc.org.br/conteudos especiais/nosmulheres/> é possível ler as edições do jornal. Acesso em: 05/12/2016.

ⁱⁱⁱ Moraes (1990: 77) ressalta que em finais do século XIX algumas mulheres atuaram como editoras de jornais. Em 1873, em Minas Gerais foi publicado o jornal *Sexo Feminino*, organizado por Francisca Senhora Motta Diniz; Violante de Bivar e Vellasco, editou *O Domingo*, jornal lançado no Rio de Janeiro, em 1874; *Myosotis*, de Maria Heraclia, lançado em 1875, no Recife e em 1879 foi publicado o *Echo das Damas*, no Rio de Janeiro, jornal que pertenceu à Amélia Carolina da Silva Couto.

^{iv} No entanto, Ida Wells e Sojourner Truth são, sem dúvida, dois dos mais significativos. Eles são assim porque ambas as posições teóricas, no caso de Wells, e a coragem e a lucidez de uma mulher analfabeta, como Sojourner Truth, lançaram as bases do que seria o pensamento do feminismo negro, a aliança clara entre a reflexão teórica e as estratégias de mobilização. Também porque são reflexo de uma maneira coletiva de gerar o pensamento feminista negro. Ao contrário do feminismo branco, que tem seu momento fundamental no Iluminismo e reproduz a racionalidade do pensamento ilustrado, o feminismo negro surge num contexto escravista. A partir daqui, pretende-se romper com a construção individual do pensamento filosófico ilustrado, apostando na inclusão de diferentes saberes, lógicas, atrizes sociais.

MEMÓRIA E (TRANS)GÊNERO: SOBRE A AUTOBIOGRAFIA DE HERCULINE BARBIN

MEMORY AND (TRANS)GENDER: ON HERCULINE BARBIN'S AUTOBIOGRAPHY

Marcelo Branquinho RESENDE*

RESUMO: O presente artigo visa questionar, por meio da teoria da performatividade de Judith Butler, somada às teorias da memória de Bergson e Maurice Halbwachs, o quanto a memória coletiva influencia na modulação da subjetividade de si mesmo e da forma como nos relatamos enquanto sujeitos em narrativas autobiográficas ou confessionais. Para isso, tomaremos como corpus a autobiografia de Herculine Barbin, uma das primeiras a serem publicadas de autoria de pessoas designadas intersexo/transgênero da qual se tem conhecimento.

PALAVRAS-CHAVE: memória; autobiografia; gênero; transexualidade.

ABSTRACT: The following article intends to question, through Judith Butler's theory of performativity, along with Maurice Halbwachs' memory theories, how much collective memory influences the modulation of subjectivity of oneself and the way in which we account ourselves as beings in autobiographical or confessional narratives. For this, we take as object of study Herculine Barbin's autobiography, which is known as one of the first of the genre to be written by a person who is designated as intersex/transgender.

KEYWORDS: memory; autobiography; gender; transexuality.

Introdução

Motivados pelos questionamentos das vozes subalternas que desde o início dos anos 1960 desconstroem e desestabilizam os valores inerentes à normatividade da sociedade heterofalocrática do capitalismo tardio, os estudos culturais têm se debruçado, cada vez mais, sobre obras referentes às vozes da comunidade LGBTQ+. A exemplo, nota-se interesse emergente pelo desenvolvimento de uma epistemologia a respeito de obras literárias de autoria de pessoas definidas, segundo a ciência médica atual, como transgêneros, ou seja, que não se identificam com a performatividade historicamente e discursivamente atribuídas ao sexo e gênero que lhes foram designados ao nascimento.

O presente trabalho dedica-se a uma das primeiras memórias publicadas em forma de autobiografia de autoria hermafrodita/transgênero cuja publicação é sabida, a de Herculine Barbin. A edição aqui utilizada é a republicada por Foucault em 1970, em que algumas partes omitidas pela primeira publicação em 1860 foram recuperadas. Como apontado pelos estudos de Laqueur (2001), Bento (2006) e Leite Jr. (2011), o termo

* Mestrando em Estudos Literários (UNESP/Araraquara). E-mail: marcelobranquinho9@gmail.com

transexualidade foi criado ao longo do século XX pelas ciências médicas e psi com a intenção de patologizar pessoas até então tidas como andróginas, intersexo, eonistas, hermafroditas, entre outras designações empregadas pelas motivações heterofalocráticas da sociedade patriarcal para estabelecer categorias sociais como forma de alimentar uma economia heterossexual perene. Como notado pelo estudo de Califia (2003), no contexto de escrita e posterior publicação da autobiografia de Herculine não havia uma subjetividade suficientemente cristalizada para a posterior criação de militância para lidar com a própria condição de hermafrodita, cabendo a esses sujeitos o sofrimento e a aceitação de si mesmos como estranhos cujo fato da simples existência fugir das normalidades impostas pela sociedade de sua época já ser suficiente para transformá-los em corpos estranhos cuja existência deveria ser apagada. Podemos pensar na subjetividade trans e no que o senso comum entende como transgeneridade a partir da herança memorial de Herculine Barbin, que data do século XIX? Qual é o impacto que este tipo de cânone exerceria sobre a memória coletiva das pessoas trans? Segundo Maurice Halbwachs, a memória coletiva

Envolve as memórias individuais, mas não se confunde com elas. [...] Não está inteiramente isolada e fechada. Um homem, para evocar seu próprio passado, tem frequentemente necessidade de fazer apelo às lembranças dos outros. Ele se reporta a pontos de referência que existem fora dele, e que são fixados pela sociedade. Mais ainda, o funcionamento da memória individual não é possível sem esses instrumentos que são as palavras e as ideias, que o indivíduo não inventou e que emprestou de seu meio (HALBWACHS, 1990, p.53-54).

Ao colocar as instituições formadoras do sujeito como instâncias protagonistas na criação das subjetividades da memória individual, Halbwachs vai contra os princípios bergsonianos de que a constituição desse tipo de memória seria construída a partir de sua própria autonomia do passado. De modo que para Halbwachs a conservação da memória como tal exigiria um esforço do sujeito para conservar diversos aspectos que lhe fogem do controle, sendo assim, a memória individual estaria subordinada a uma memória coletiva de um grupo, que por sua vez estaria atrelada a uma memória social, sendo assim, a memória que prevaleceria sobre a dos grupos de pessoas transexuais seria a de pessoas cisgêneros e heterossexuais, fazendo com que as chamadas sexualidades e gêneros dissidentes ocupem a posição de uma submemória dentro do grupo social em que estão inseridos.

No campo dos estudos de gênero, destacamos aqui a teoria da sujeição e performatividade desenvolvidas pela filósofa norte-americana Judith Butler. Ao colocar

em prática uma teoria polifônica entre a fenomenologia, a psicanálise lacaniana, as teorias foucaultianas e a desconstrução derridiana, Butler questiona os modos pelos quais os discursos sócio-históricos fabricam as subjetividades e moldam as formas actanciais de cada ser, ao que a filósofa atribui o termo performatividades. As performances se dão na prática por meio de instâncias aparentemente invisíveis que materializam supostas identidades de gênero, raça, nacionalidades, discursos de ódio, entre outros.

No que concerne ao gênero enquanto ato performático, o modo de se vestir, agir, falar, gesticular e manifestar gostos são formas de materializar e conseqüentemente performar determinadas identidades, que, segundo os seus dispositivos reguladores, são formas de validar o respectivo sexo correspondente ao gênero masculino ou feminino. Tal binarismo na delimitação de territórios específicos para as manifestações identitárias ainda vigente neste início de século XXI é uma herança da modernidade, época marcada pelo nascimento do aparato regulador discursivo responsável por sustentar a economia falocêntrica, que por sua vez permite a sua continuidade. A performatividade como matriz materializadora de supostas identidades sociais traz consigo a regulação do sexo, que funcionaria como continuidade do gênero, de modo que ambas estruturas sejam confundidas como uma só nos discursos médicos e jurídicos. A modulação do sexo enquanto algo biológico isentou, durante muito tempo, esta categoria de ser problematizada e desconstruída pelas correntes feministas, que viam gênero e sexo como duas instâncias separadas e não correlatas. Tal concepção foi aceita pelos estudos feministas até o período pós-guerra em fins de anos 1950, quando o desenvolvimento e surgimento da fenomenologia de Merleau-Ponty, da desconstrução derridiana e das arqueologias foucaultianas permitiram um novo olhar sobre as concepções aparentemente ontológicas atribuídas ao sexo.

Em *Problemas de gênero*, os estudos de Butler concluem que alguns traços distintos e aleatórios são distribuídos pelo corpo, o que resulta na categorização e divisão em dois grupos sexuais aos quais são atribuídos papéis de gênero, que por sua vez funcionariam como um efeito da produção de identidades pré-concebidas em torno do signo da genitália. Ao desconstruir o caráter de ontologia dos discursos sobre as categorias do sexo, Butler conseqüentemente desconstrói as categorias da sexualidade e gênero, apontando que a discursividade adotada como definidora de identidades individuais funcionaria na verdade como uma instituição de biopoder, e evidencia a historicidade sócio-jurídica que regra as liberdades individuais, colocando em dúvida a qualidade emancipatória das ideologias enquanto ferramentas de formação de subjetividades pautadas em categorias cujo caráter aparentemente ontológico seria na

verdade produto de outras ideologias discursivas que exercem sua função como forças invisíveis, já que o aparato que lhe dá força e sustentação dataria da formação das sociedades ocidentais na Antiguidade, sendo remodeladas e renovadas em sua posteridade, garantindo sua sobrevivência até a Modernidade e contemporaneidade por meio da destruição de elementos sociais capazes de divergir do modelo ditado pelas instâncias heterofalocráticas, como pode ser observado por meio do conflito interno, na ansiedade, na insegurança e no forte sentimento de rejeição manifestado por Herculine Barbin em suas memórias autobiográficas.

Um diálogo entre estudos de gênero e da memória

Ao discorrer sobre Herculine Barbin em *Problemas de gênero*, Butler problematiza a leitura de Foucault sobre a obra no que concerne sua tentativa e necessidade de encaixar Barbin em categorias sexuais ditas ontológicas, de modo a contradizer a própria crítica embutida em suas teorias a respeito da necessidade de categorização jurídica das sociedades ocidentais, já que ao longo da narrativa autobiográfica testemunhamos como HB conseguia expressar sua sexualidade e como ela era reforçada por um ambiente homoerótico (um convento apenas de mulheres, os cuidados de Herculine com Sara, que tinha a liberdade de dividir com ela a mesma cama, estando ambas nuas) e ao mesmo tempo repressor, pois forçava Herculine a fazer confissões a respeito de si e de sentir-se culpado pela sua fisicalidade

A ambivalência de Herculine implica aqui os limites da teoria do “limbo feliz de uma não identidade”. Quase a prefigurar o lugar que assumiria aos olhos de Foucault, ela/ele imagina se não seria o “joguete de um sonho impossível”(p. 79). A predisposição sexual de Herculine é de ambivalência desde o começo, e, como já foi dito, sua sexualidade recapitula a estrutura ambivalente de sua produção, construída em parte como injunção institucional de buscar o amor das várias “irmãs” e “mães” da família ampliada do convento, e como a proibição absoluta de levar esse amor longe demais. Sua sexualidade não está fora da lei, em que a própria noção de proibição abarca os terrenos psicanalítico e institucional. Suas confissões, assim como seus desejos, são a um só tempo sujeição e rebeldia (BUTLER, 2017a, p.1983-184).

Ao propor uma análise de Herculine Barbin sob o viés da teoria da sujeição e sob uma análise inserida no contexto jurídico de biopoder controlador da sociedade do século XIX por meio do dispositivo da confissão, Butler confia totalmente no viés da teoria da sujeição e no contexto político-social em que Herculine estava inserido. Levando em

consideração o que ela diria mais tarde em *Relatar a si mesmo* a respeito da norma como elemento ao mesmo tempo formador e repressor de subjetividades, podemos ver que há uma continuidade entre suas ideias, pois as mesmas reafirmam a condição de sujeitos não-ontológicos na sua busca autobiográfica ou autofictícia no modo de construir uma narrativa para si.

Por outro lado, no campo dos estudos da sociologia, a teoria de Halbwachs em *A memória coletiva* é a de que, para além de uma memória coletiva e individual, cada grupo social pode produzir seu próprio conjunto de memórias, quase como se esta funcionasse como uma submemória daquela que é colocada como memória coletiva da sociedade como um todo. Para Halbwachs, há de um lado uma memória autobiográfica e, de outro, uma memória coletiva, que pode produzir uma memória histórica. Apesar dessa aparente oposição, existe, por vezes, um diálogo entre memórias, já que a criação de uma subjetividade frequentemente recorre à memória coletiva para validar posições, crenças e posturas relativas à sua própria subjetividade construída no passado, já que

A lembrança é em larga medida uma reconstrução do passado com a ajuda de dados emprestados do presente, e além disso, preparada por outras reconstruções feitas em épocas anteriores e de onde a imagem de outrora manifestou-se já bem alterada. Certamente, que se através da memória éramos colocados em contato diretamente com alguma de nossas antigas impressões a lembrança se distinguiria, por definição, dessas ideias mais ou menos precisas que nossa reflexão, ajudada pelos relatos, os depoimentos e as confidências dos outros, permite-nos fazer uma ideia do que foi o nosso passado (HALBWACHS, 1990, p.71).

Para validar sua tese, Halbwachs toma como exemplo a existência de documentos históricos, sejam eles escritos ou audiovisuais, para que possamos esclarecer dúvidas a respeito de acontecimentos de âmbito pessoal ou individual. Ao estudarmos os diários de Herculine publicados em forma de diário, vemos que uma das primeiras referências que compõem sua memória individual advindas da coletiva é a do mito de Tirésias, das *Metamorfoses* de Ovídio. Tal referência é feita logo nas primeiras páginas do escrito, ao revelar seu gosto pela leitura: "Confesso que fiquei especialmente abalada com a leitura das metamorfoses de Ovídio. Aqueles que a conhecem podem ter uma ideia. Este achado teve um significado em particular que o restante de minha história deixará bem claro" (BARBIN, 2014, p.41, tradução nossa). Ao iniciar o relato de sua vida, Barbin, cujo nome de nascimento era Alexina B., já introduz a si mesmo como uma personagem trágica predestinada ao sofrimento e à morte

Tenho vinte e cinco anos, e, mesmo que ainda jovem, eu me aproximo, sem dúvidas, dos termos finais de minha existência. Eu sofri muito, e sofri sozinho! Sozinho! Abandonado por todos! Meu lugar não era bem delimitado nesse mundo eu que eu estava foragido, que me amaldiçoou. Nenhum ser vivo não deveria se associar a essa dor imensa que me fisgou a partir da infância, uma idade em que tudo é belo, porque tudo é novo e promissor (BARBIN, 2014, p.26, tradução nossa).

Ao analisar a narrativa autobiográfica de Herculine, Judith Butler aponta para a heteroglossia discursiva presente na obra (BUTLER, 2017a, p.184), que remete muitas vezes às *Metamorfoses* de Ovídio, como também mitos gregos de andróginos suicidas e lendas cristãs de sujeitos amaldiçoados, além da própria figura mítica de Jesus Cristo (BUTLER, 2017a, p.173). A subjetividade de Barbin enquanto pessoa hermafrodita/intersexo que vivia na França do século XIX já carregava consigo traços de uma memória de um grupo particular no que diz respeito à sua indefinição sexual que não lhe permitia viver sem a necessidade de assumir as respectivas performances de gênero atribuídas ao sexo masculino.

Se colocarmos em diálogo as teorias de memória coletiva de Halbwachs com as teorias butlerianas de sujeição e performatividade para explicar a tendência suicida e trágica dos escritos de Herculine, poderíamos pensar a respeito do legado de uma literatura andrógina advinda da Antiguidade, uma vez que a cultura grega era fortemente sustentada por uma mitologia de base metafísica em que deuses emprestavam seus corpos para transpor questões políticas e morais da sociedade. O mito do andrógino Tirésias traz o personagem transformado em mulher como maldição de Hera, e posteriormente transformado novamente em homem após discordar de Zeus em uma briga com Hera. Por ter pertencido a ambos os sexos, Tirésias é considerado uma pessoa sábia e por isso usado como conselheiro para casais em crise. Nelly Emont, em seu ensaio *Les aspects réligieux de l'androgynie dans la littérature du XIXème siècle*, mostra como as figuras andróginas presentes nos romances franceses estavam em consonância com a crença no fim do mundo e que o fim daquele século representaria também o fim do homem e da civilização. Seja na Antiguidade ou na Modernidade, o andrógino na literatura carrega consigo a predestinação para a tragédia.

Thomas Laqueur, em *Inventando o sexo* (2001) direciona sua historiografia das performatividades atribuídas ao corpo ao longo da história ocidental. Na Antiguidade, a ideia do sexo único era amplamente aceita pela sociedade e meio científico, de modo que os corpos classificados como masculino ou feminino eram vistos de forma complementar, ao invés de hierárquica. Durante a Idade Média e a Renascença o mesmo modelo

prevaleceu, uma vez que os estudos na área de embriologia eram pautados pelo empirismo dos médicos (estes sempre pertencentes ao sexo masculino), e todos os estudos desenvolvidos pela área careciam de dados científicos a respeito da real anatomia feminina, evidenciando a real intenção por trás da criação de um discurso médico falocêntrico que tinha por fim a tentativa de apagamento da existência de um sexo feminino, de modo a perpetuar os direitos de cidadania exclusivos a homens brancos de classe abastada, como já ocorria desde a Antiguidade. O mito de Tirésias e os romances com personagens andróginos no século XIX servem como documentos históricos que revelam o que havia por trás de um discurso científico aparentemente mais progressista em comparação ao modelo binário adotado a partir do século XIX.

Alguns autores norte-americanos, como Patrick Califia (2003) e Genny Beemyn (2011), fizeram um esforço em traçar uma historiografia de publicações de pessoas transgênero. Califia nota que a tendência da literatura de autoria trans é, predominantemente, de cunho autobiográfico. Para isso, divide a literatura transgênero em uma primeira e segunda ondas, apontando os principais marcos da primeira como sendo o diário do Chevalier d'Eon de Beaumont, publicado após sua morte em 1810; a autobiografia de Herculine Barbin, publicada pela primeira vez por um médico legista em 1860, e posteriormente resgatada por Michel Foucault em 1970; e por fim, a autobiografia de Christine Jorgensen em 1963, a primeira mulher famosa a assumir publicamente a sua condição nos Estados Unidos, cuja polêmica em torno de sua transgeneridade deveu-se principalmente ao fato de Jorgensen ter feito parte do exército norte-americano e servido o país durante a 2ª Guerra Mundial. A transição entre a primeira e a segunda ondas da literatura trans é marcada, segundo Califia, pela publicação, em 1983, da autobiografia de Renée Richards, uma tenista e ativista transexual norte-americana. A partir de então, Califia nota que esse tipo de autobiografias são marcadas pela consciência da própria condição e por uma militância característica da subjetividade contemporânea desse grupo social.

Assim como Califia, Genny Beemyn (2011) também busca historiografar as autobiografias de pessoas transgênero, e para isso parte do grande crescimento que as publicações do tipo tiveram durante os anos 60 e 70 nos Estados Unidos. No entanto, Beemyn ressalta que a maioria dos esforços de construir uma memória para este segmento tido como subalterno erra ao reproduzir uma mentalidade eurocêntrica, burguesa e supremacista, desconsiderando as manifestações literárias advindas de comunidades latino-americanas e negras, de modo a descartar a interseccionalidade como ponto de partida importante para entender a subjetividade trans contemporânea, que ao contrário

do que foi estabelecida com a canonização das primeiras autobiografias, não pode mais ser considerado algo restrito a camadas burguesas de países imperialistas.

A consciência da condição hermafrodita de Herculine Barbin

No parágrafo inicial de seu diário, Herculine refere-se a si mesmo fazendo uso do gênero masculino, o gênero com o qual se identificava, e logo em seguida mistura os gêneros dos adjetivos usados para descrever a si mesmo

Preocupado e sonhador, minha testa parecia ceder sob o peso da melancolia sombria. Eu era fria, tímida, e de algum modo, insensível a todas essas alegrias ruidosas e ingênuas que fazem florescer o rosto de criança.

Eu gostava da solidão, esta companheira do infortúnio, e, quando um sorriso benevolente surgiu sobre mim, fiquei animada, como um favor inesperado (BARBIN, 2014, p.26, tradução nossa).

Com o desenrolar de sua narrativa sobre si, Herculine passa a empregar adjetivos predominantemente no feminino, porém refere-se a si hora no masculino, ora no feminino, não havendo uma regularidade com relação ao gênero com o qual se identificava. A subjetividade do narrador é predominantemente melancólica e trágica a respeito de sua história de vida, em que narra sua vida escolar e a primeira comunhão no convento de Ursulines, e posteriormente seu trabalho como cuidadora uma jovem garota (aqui chamada Sara) por quem se apaixonou e que a forçou assumir a sua condição. Na narrativa, muitos nomes de pessoas e lugares são omitidos ou trocados, a fim de evitar com que o narrador pudesse ter problemas ou magoar as pessoas envolvidas na narrativa. Barbin nomeia-se Camille dentro da história. A partir dessa indefinição de nome próprio, gênero e de uma visão de mundo melancólica, em que o narrador via a si mesmo como um foragido no mundo, podemos observar que uma das primeiras narrativas de autoria transgênero traz cristalizada consigo uma autoimagem negativa e um destino trágico inerente ao seu percurso. Sobre a imagem de si mesmo, Judith Butler afirma que

Esse trabalho sobre si mesmo, esse ato de circunscrição, acontece no contexto de um conjunto de normas que precede e excede o sujeito. Investidas de poder e obstinação, essas normas estabelecem os limites do que será considerado uma formação inteligível do sujeito dentro de determinado esquema histórico das coisas. Não há criação de si (poiesis) fora de um modo de subjetivação (assujettissement), e portanto, não há criação de si fora das normas que orquestram as formas possíveis que o sujeito

deve assumir. [...] Criar-se de tal modo a expor esses limites é precisamente se envolver numa estética do si-mesmo que mantém uma relação crítica com as normas existentes (BUTLER, 2017b, p. 29).

O ambiente no qual o protagonista encontra-se inserido é cruelmente conservador e normativo, além de ser um espaço significativo para a construção da subjetividade do personagem central da narrativa, pois a igreja, desde sua hegemonia durante a Idade Média até os tempos da Idade Moderna no século XIX atua como uma figura onipresente da opressão e aniquilação de subjetividades dissidentes da qual toma como modelo. Assim como Butler afirma a respeito de Herculine Barbin a partir do âmbito da sexualidade em *Problemas de gênero*, em *Relatar a si mesmo* Butler discorre sobre o poder da norma e do ambiente sobre a modulação de si mesmo e da criação de uma autoimagem

A norma não produz o sujeito como seu efeito necessário, tampouco o sujeito é totalmente livre para desprezar a norma que inaugura sua reflexividade; o sujeito luta invariavelmente com condições de vida que não poderia ter escolhido. [...] Sua luta ou dilema primário devem ser produzidos por um mundo, mesmo que tenhamos de produzi-lo de alguma maneira. Essa luta com as condições não escolhidas da vida – uma ação – também é possível, paradoxalmente, graças à persistência dessa condição primária da falta de liberdade (BUTLER, 2017b, p. 31).

A tentativa de Herculine de se expressar sentimentalmente e sexualmente mesmo inserido em um ambiente conservador e involuntariamente homoerótico desde sua infância revela uma tendência para a tenacidade do protagonista e de uma espécie de resiliência identitária. Uma vez que no século XIX não havia nenhum tipo de discussão a respeito das identidades subalternas e muito menos uma consciência identitária em comum entre pessoas hermafroditas, não pulsava em Herculine a noção de transcendência e de subversão a uma identidade ontologicamente preconcebida pelos meios conservadores da sociedade, sendo a igreja o expoente máximo representativo dessa camada.

Apesar de consciente sobre sua condição, Herculine não entra em maiores detalhes a respeito de sua formação genital ou de suas diferenças físicas que o fazem sentir rejeitado pela sociedade. É apenas depois da confissão para médicos legistas que ele se encontra obrigado a aceitar a própria condição de pessoa hermafrodita, e assim, assumir-se publicamente como homem, perdendo seu trabalho de cuidador e se vendo obrigado a ficar distante de Sara, sua família e da sociedade como um todo. Tais eventos levaram

Herculine a escrever coisas incompreensíveis em seu diário, cada vez mais desconexas, evidenciando a morte por suicídio que aconteceria no ano de 1860. Ao falar sobre a onipresença da memória coletiva na memória individual, Ecléa Bosi explica que

A memória teria uma função prática de limitar a indeterminação (do pensamento e da ação) e de levar o sujeito a reproduzir formas de comportamento que já deram certo. Mais uma vez: a percepção concreta precisa valer-se do passado que de algum modo se conservou; a memória é essa reserva crescente a cada instante e que dispõe da totalidade da nossa experiência adquirida (BOSI, 1994, p.47).

O comportamento apresentado por Barbin enquanto narra a si mesmo pode ser interpretado como uma forma de defesa contra as regras sociais no que concerne papéis de gênero na sociedade do século XIX, já que ele evita descrever sua forma física e não tenta esconder os seus sentimentos por Sara desde a primeira cena em que a personagem é introduzida.

O ambiente repressivo da igreja pode ser encontrado em romances autobiográficos e biográficos que versam sobre a homossexualidade, tais como *Pai, Pai* (2017), de João Silvério Trevisan, em que o mesmo dedica grande parte da obra a relatar sua trajetória de opressão e descobertas sexuais dentro de um ambiente completamente masculino, e também no romance *Un scandale au couvent* (1914), de Oscar Pizaia, escrito a partir da publicação da autobiografia, tendo como pano de fundo o convento de Douay, na Normândia.

Como dito anteriormente, a narrativa autobiográfica é prolífica no que concerne a literatura de autoria de pessoas trans. Os estudos de Califia e Beemyn são importantes contribuições para que haja uma arqueologia de como esta literatura teve início. Além disso, não podemos desconsiderar a grande contribuição dada por Judith Butler ao analisar sucintamente a autobiografia de Barbin em *Problemas de gênero*. Ao notar a qualidade heteroglósica, ainda que tímida, presente nos escritos de Herculine, Butler abre caminho para uma análise desconstrutiva acerca do próprio gênero ao qual a obra pertence, se considerarmos que o relato de si mesmo sobre o qual escrevemos contém inúmeras omissões de fatos, nomes e lugares, e que tais lacunas podem ter sido preenchidas a partir de licenças poéticas de seu autor.

A heteroglossia autobiográfica de Herculine Barbin

Poderíamos ir ainda mais longe em nossa análise e discorrer brevemente sobre o romance *Orlando: uma biografia*, de Virginia Woolf, publicado em 1928. Virginia dedicou a escrever uma biografia da sua amiga e amante Vita Sackville-West (GILBERT, 2014, p.11), numa tentativa de transpor ao personagem principal as características de Vita. O romance acompanha seu/sua protagonista-título em uma jornada de fluidez de gênero: na primeira metade do romance acompanhamos a vida do abastado aristocrata Orlando até que ele não tem seu amor correspondido por uma duquesa. Na segunda metade vemos Orlando transformar-se em mulher e adequar sua nova condição às normas sociais das sociedades patriarcais dos séculos XVI ao XX, tempos nos quais a narrativa se passa.

Assim como a autobiografia de HB, a obra de Woolf também é marcada por uma heteroglossia e por um hibridismo textual, já que a narradora joga com os pastiches do gênero biográfico e romanesco por diversos momentos da narrativa, desestabilizando as certezas do leitor acerca da veracidade e também da ficcionalidade daquilo que lê

Agora o biógrafo enfrenta uma dificuldade: será melhor confessar que existe ou fingir o contrário? Até aqui, ao narrar a vida de Orlando, documentos particulares e históricos permitiram cumprir o primeiro dever do biógrafo, que é seguir, sem olhar para a direita ou a esquerda, as pegadas indelévels da verdade, não se deixando atrair pelas flores, sem dar atenção às sombras; marchar metodicamente até desabar dentro da cova e escrever finis na lápide acima de nossas cabeças. Mas agora chegamos a um episódio que está atravessando em nosso caminho, de modo que não se pode ignorá-lo. E, no entanto, ele é obscuro, misterioso e não-documentado, de modo que não se pode explicá-lo. Muitos volumes podem ser escritos no afã de interpretá-lo, sistemas religiosos inteiros podem ser fundados sobre o seu significado. Nosso simples dever é relatar os fatos tal como são conhecidos, e deixar que o leitor os entenda como quiser (WOOLF, 2014, p.87).

A relação existente entre Herculine Barbin e a figura de Orlando fica evidente a partir da estratégia estética empregada por Virginia Woolf, que ao revestir a sua obra de uma biografia paródica, esconde que por trás dessa heteroglossia há o legado autobiográfico dos então definidos como hermafroditas Herculine Barbin e Chevalier d'Eon de Beaumont, entre outros. A linha tênue existente o discurso cânone empregado na literatura de Woolf e o discurso explicitamente autobiográfico das obras citadas ficam fragilizados a partir de tal discurso, já que a autoria hermafrodita e a autoria de uma mulher cisgênero convergem heteroglossicamente com uma desleitura dos elementos presentes na biografia de Orlando. A própria escolha da autora em inserir o personagem

no contexto da Inglaterra elisabetana seria uma forma de anacronizar a sua militância feminista por meio de um personagem hermafrodita, explicitando a subversão de valores da alta sociedade renascentista.

Ao analisar a relação entre Michel Foucault no ato de republicação de *Herculine Barbin*, Judith Butler aponta para um possível espelhamento entre autor e criatura, baseado no fato de que, ao manter privada sua homossexualidade, Foucault recusava-se a tratar a fluidez de sexos de Barbin de modo pessoal ou de modo que pudesse lhe trazer alguma relação consigo mesmo, e entrando em contradição com sua própria teoria da sexualidade, visto a necessidade de dar uma classificação sexual e de gênero para Herculine, numa recusa de aceitar a possibilidade de existência de uma não-categoria sexual. A mesma relação entre autor e sujeito fictício pode ser apontada entre Virginia Woolf e Orlando, de modo que sua personagem seria a sua expressão de não-conformidade ao gênero feminino, sendo-lhe impossível transcender fisicamente a sua condição dadas as normas sociais que lhe submetiam a performar em conformidade às nuances atribuídas ao gênero feminino.

A transexualidade e o exílio

Após ser examinado por alguns médicos e fazer algumas confissões para padres, Herculine é judicialmente obrigado a assumir o papel de gênero masculino para adequar-se à sua anatomia aparentemente masculina. Ao assumir tal papel, conseqüentemente lhe é proibida a convivência ao lado de Sara e da família a qual o abrigava. Herculine Barbin é obrigado a mudar-se e conviver em um ambiente ao qual sua existência não tenha o poder de desafiar as regras ali designadas. Vemos então que a questão do exílio está presente na história de Herculine. Embora não tenha sido judicialmente obrigado a deixar a França, Herculine precisou exilar-se de seu ambiente de crescimento, sendo o convento e a família de Sara (ambos ambientes normativos e aparelhos ideológicos da heterofalocracia) os principais ambientes onde foi educado e teve sua subjetividade construída.

Ao voltarmos para *Orlando*, a temática do exílio também está presente no momento em que a personagem principal migra para uma ilha indígena para sentir-se melhor aceita em sua nova condição de mulher sem ser julgada pelos habitantes da ilha, e ao retornar, Orlando descobre que estava sendo processada judicialmente por não ser mais um homem

Era ré em três grandes processos movidos contra ela em sua ausência, bem como em numerosos litígios menores, alguns resultantes e outros dependentes das ações principais. As mais sérias acusações eram: (1) que morrera e, portanto, não podia possuir nenhum bem; (2) que era mulher, com iguais consequências; e (3) que era um duque inglês e que se casara com a dançarina Rosina Pepita. [...] Assim, foi numa condição extremamente ambígua, sem saber se estava viva ou se estava morta, se era homem ou mulher, duque ou João-ninguém, que ela viajou para a mansão no campo, onde, à espera do julgamento, tinha permissão legal de residir desde que se mantivesse incógnito ou incógnita, a depender da futura decisão (WOOLF, 2014, p.164).

A transgeneridade enquanto algo passível de fuga e exílio é um tema também existente em narrativas brasileiras datadas da segunda metade do século XX durante a ditadura militar. Como apontado por Fernandes (2017, p.10), as representações literárias de transexuais e travestis aparecem sempre em conformidade com uma necessidade por exílio e fuga. Em romances como *Uma mulher diferente* e *Georgette*, de Cassandra Rios, *O travesti*, de Adelaide Carraro, *Stella Manhattan*, de Silviano Santiago, os personagens são submetidos a exílios de sua cidade natal para que possam tornar possível a expressão da sua sexualidade, seja em razão de um impedimento familiar ou social que isto se torne possível.

A presença repetida de elementos em comum entre romances fictícios de literatura contemporânea e autobiografias de pessoas hermafroditas e transexuais que remontam aos tempos áureos da Modernidade remetem a uma composição de uma memória coletiva que, embora atrelada ao aspecto trágico imposto ao percurso existencial das pessoas desse grupo, também apresenta elementos que subvertem tal discurso ao revesti-los de contextos, ambientes e personagens que trazem consigo o oposto daquilo que aparentemente são, de modo que a memória individual seja resistente à aparência ontológica da memória coletiva que parece determinar o percurso tomado, sendo este um subproduto que não questiona a subjetividade embutida na memória que lhe é atribuída. No caso de uma autobiografia como a de Herculine Barbin, pautada principalmente no dispositivo confessional enquanto biopoder, como apontado por Foucault (1988, p.62), a estética da confissão teria a função de ao mesmo tempo evidenciar o seu modo de funcionamento, identificando os espaços e sujeitos responsáveis por sua perpetuação, ao mesmo tempo que um modo de penitência autoimposta a partir de seus conflitos internos e a não correspondência de si com a forma determinada pela sociedade, se fazendo ambivalente enquanto gênero e subjetividade, assim como definido por Butler.

A vontade de Herculine Barbin em explicitar seu ponto de vista como contraponto àquilo que foi estabelecido como normal fica explicitado por meio dos pontos dramáticos e da ênfase com a qual tece críticas aos setores sociais responsáveis por seu exílio e pela perda de autonomia e liberdade enquanto pessoa hermafrodita. A linguagem por vezes dramática de Herculine Barbin é uma forma de atribuir culpa aos respectivos padres, médicos e juízes responsáveis por sua condenação ao limbo. A voz de resistência é uma forma de cristalizar a própria experiência e subjetividade marginalizada, assim como pode ser reafirmada e concluída pelo seguinte pensamento de Judith Butler em *Caminhos divergentes* ao discorrer sobre os usos que são feitos da memória da Shoah em escritos de testemunho que relatam suas vivências nos campos de concentração

Se, ao contrário do que dizem os revisionistas, a linguagem preserva a referencialidade dos eventos – ou seja, tem uma ação arquivística, digamos -, talvez os meios de preservação e transmissão dos eventos sejam aqueles pelos quais a linguagem atua sobre o referente. [...] Mas há, pelo menos, dois pontos ainda mais fortes. Primeiro, para preservar o referente, deve-se agir sobre ele, e agir sobre ele é influenciá-lo e transformá-lo de alguma maneira; sem a ação sobre o referente, o arquivo não se preserva. Segundo, para que a realidade seja comunicada – o que significa superar as condições de incredulidade -, a linguagem deve agir sobre os fatos para produzi-los como uma realidade apreensível. Essa última tarefa não é fácil, pois equivale a conceber formas que comuniquem essa realidade, uma tarefa retórica e referencial ao mesmo tempo (BUTLER, 2017c, p.194).

Assim, a linguagem da autobiografia de Herculine Barbin funcionaria como uma espécie de “poética do subalterno”, de modo que sua experiência subjetiva e sua identidade sejam devidamente cristalizados sob a norma vigente marcada pela heterofalocracia e determinismo do século XIX. A voz que se insere no espaço normativo para posteriormente apontar suas regras e evidenciar seu caráter opressor constrói um espaço dentro das vozes históricas já cristalizadas para um novo modo de percepção da condição do subalterno hermafrodita do século XIX, e posteriormente para os que viriam a ser os transexuais dos séculos XX e XXI.

Conclusão

Percorremos, ao longo do artigo, a historiografia da literatura autoral de pessoas definidas como sendo transgêneros para situar a autobiografia de Herculine Barbin dentro de tal contexto. A partir disso, passamos pela teoria da sujeição e performatividade de

Judith Butler e a teoria da memória coletiva de Maurice Halbwachs, para então tirarmos conclusões sobre a subjetividade hermafrodita a partir do relato de que Herculine Barbin faz de si mesmo, analisando aspectos como o espaço e as referências textuais que compõem a memória do personagem. A heteroglossia da autobiografia exerce grande importância na composição da identidade trágica performada pelo narrador, da qual grande parte advém das narrativas mitológicas da Grécia Antiga até os próprios personagens andróginos dos romances do século XIX. Por fim, averiguamos a influência que tal obra exerceu na posteridade de sua publicação, fazendo uma breve análise do romance *Orlando: uma biografia*, de Virginia Woolf, publicado em 1928 na Inglaterra, e expandindo o repertório de heteroglossias entre a autobiografia aqui estudada e outros romances contemporâneos de nacionalidades diversas. O que tal análise permite mostrar é que a memória individual de um grupo pode transcender a fisicalidade e a factualidade de narrativas ou acontecimentos, havendo, como aponta o estudo feito por Ecléa Bosi em 1994, uma confluência entre memória e percepção, associado à resiliência da sujeição, como dito por Butler, para formar a própria história e a própria epistemologia da sua subjetividade como forma de resistência ao cânone e à norma a qual estão circunscritos enquanto sujeitos.

Seria possível falar, portanto, em uma coexistência entre memória e performatividade? Seria possível que a memória, assim como o gênero, nacionalidade, entre outros, também fosse uma instância historicamente e discursivamente moldada por dispositivos de controle que a despeito de uma individualidade subjetiva apostariam na memória coletiva como uma espécie de determinismo da ontologia do ser e da sua própria história coletiva? Ao eleger figuras trágicas para representar a memória de um grupo minoritário tal qual a de pessoas hermafroditas, intersexo, transgêneros (ou quaisquer sejam suas definições performáticas ao longo da história ocidental), seria uma forma da sociedade heterofalocrática de cristalizar seres ontologicamente trágicos e subordinados à crueldade de um destino sem volta? Ao desconstruirmos as categorias sexuais enquanto dispositivos binários, evitando assim possíveis hierarquias entre categorias e abrindo novos caminhos para os estudos de gênero, poderíamos fazer o mesmo nos estudos da memória ao evitar a oposição entre passado e presente naquilo que concerne a criação de lembranças arquetípicas de grupos sociais minoritários, assim emancipando a especificidade das lembranças individuais enquanto produtoras de subjetividades independentes de noções pré-concebidas de identidades, cujas respectivas concepções devem estar subordinadas a memórias prontas que podem ser oriundas de discursos autobiográficos, autofictícios ou mesmo fictícios eleitos como memória modelo. A voz

de resistência em autobiografias de pessoas subalternas constitui uma forma válida de registro de discurso com o intuito de recontar uma história a partir da cristalização de um ponto de vista subalterno para que sua opressão seja revivida, recontada, reconstruída e repensada.

Referências

BARBIN, Herculine. Mes Souvenirs. In: FOUCAULT, Michel (org.). *Herculine Barbin dite Alexina B.* Paris: Gallimard, 2014.

BEEMYN, Genny. *A Presence in the Past: A Transgender Historiography.* Journal of Women's History – Vol. 25, nº 4, 2013. Disponível em: <http://muse.jhu.edu/journals/jowh/summary/v025/25.4.beemyn.html>. Acesso em: 23/01/2018.

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

BOSI, Ecléa. *Memória e sociedade: lembranças de velhos.* São Paulo: Companhia das letras, 1994.

BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade.* Trad. Renato Aguiar. São Paulo: Civilização Brasileira, 2017a.

_____. *Relatar a si mesmo: crítica da violência ética.* Trad. Rogério Bettoni. Belo Horizonte: Autêntica, 2017b.

_____. *Caminhos divergentes: judaicidade e crítica do sionismo.* Trad. Rogério Bettoni. São Paulo: Boitempo, 2017c.

CALIFIA, Patrick. *Sex changes: transgender politics.* Jersey, NJ: Cleis Press, 2003.

EMONT, Nelly. Les aspects religieux de l'androgynie dans la littérature du XIXème siècle. In: _____. *L'androgynie dans la littérature.* Paris: Albin Michel, 1990.

FERNANDES, Carlos Eduardo Albuquerque. *A subalternidade de protagonistas travestis na narrativa brasileira do século XX.* Seminário Internacional Fazendo Gênero 11 & 13th Women's Worlds Congress (Anais Eletrônicos), Florianópolis, 2017, ISSN 2179-510X. Disponível em: http://www.wwc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/1499436295_ARQUIVO_ar_tigoMM13FAZENDOGENERO17.pdf. Acesso em: 22/01/2018.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: a vontade de saber.* Trad. De Maria Theresa da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

HALBWACHS, Maurice. Memória coletiva e memória histórica. In: _____. *A memória coletiva.* Trad. Laurent Léon Schaffter. São Paulo: Vértice, 1990.

LAQUEUR, Thomas. *Inventando o sexo: corpo e gênero, dos gregos a Freud*. Trad. Vera Whatley. Relume-Dumara: Rio de Janeiro, 2001.

LEITE JR., Jorge. *Nossos corpos também mudam: a invenção das categorias “travesti” e “transgênero” no discurso científico*. São Paulo: Annablume, 2011.

WOOLF, Virginia. *Orlando: uma biografia*. São Paulo: Penguin, 2014.

A INSCRIÇÃO DO FEMININO NO CORPO TRAVESTI: A TRAJETÓRIA DAS TRANSFORMAÇÕES DA TRAVESTILIDADE DE RENATA

THE REGISTRATION OF THE FEMININE IN THE BODY TRAVESTI: THE TRAJECTORY OF TRANSFORMATIONS OF RENATA TRAVESTILITY

Francisco Elionardo de Melo NASCIMENTO*

RESUMO: Este artigo busca descrever e analisar a trajetória das transformações da travestilidade de Renata contribuindo também para a reflexão sobre violência e exclusão social das travestis. Trata-se da narrativa das transformações corporal de um menino que nos seus primeiros anos de vida passa a inscrever aspectos femininos em seu corpo com o intuito da formação de sua travestilidade. A narrativa foi confeccionada a partir do relato biográfico de Renata e organizada de acordo com a concepção de narrativa biográfica que visa apresentar uma experiência singular/real ancorada em aspectos culturais. As discussões e análises estão pautadas na performatividade de aspectos femininos no corpo e subjetividade da travesti e nas violências sofridas no decorrer das transformações de sua travestilidade.

Palavras-chave: Narrativa biográfica; travestilidade; transformações corporais; violência.

ABSTRACT: This article tries to describe and analyze the trajectory of Renata's transvestite transformations, also contributing to the reflection on violence and social exclusion of transvestites. It is the narrative of the corporal transformations of a boy who in his first years of life begins to inscribe feminine aspects in his body with the intention of forming his transvestility. The narrative was elaborated from the biographical account of Renata and organized according to the biographical narrative conception that aims to present a singular / real experience anchored in cultural aspects. The discussions and analyses are based on the performativity of feminine aspects in the body and subjectivity of the transvestite and the violence suffered in the course of the transformations of her transvestility.

Keywords: Biographical narrative; transvestility; bodily transformations; violence.

Introdução

Este artigo busca descrever e analisar a trajetória das transformações da travestilidade de Renata¹ – uma travesti que conheci no exercício da função de agente penitenciário na Penitenciária Industrial Regional de Sobral (PIRS)², quando ela cumpria pena privativa de liberdade em regime fechado. Trata-se de um relato que compreende a infância e a adolescência de um garoto que nos primeiros anos de vida vai se identificando com aspectos da feminilidade e, por conseguinte, engendrando as transformações³ corporal que definiu sua identidade travesti. Seu relato indica dois

* Doutorando em Sociologia – Doutorando – Programa de Pós-Graduação em Sociologia – Centro de Estudos Sociais Aplicados – Universidade Estadual do Ceará – UECE, campus Itaperi. Fortaleza, CE – Brasil. E-mail: elionardomelo@gmail.com.

sentidos de análise: as características femininas engendradas em seu corpo e subjetividade a partir da “performatividade de gênero” (BUTLER, 2012) e o contexto de violências/exclusão social sofridas no decorrer da formação da sua travestilidade⁴.

As interlocuções que tive com Renata e seus familiares iniciaram em abril de 2013 na PIRS e se estenderam em sua casa e na casa de sua mãe até junho de 2017. As nossas últimas conversas se deram em sua casa, uma cidadezinha próxima a Sobral⁵, onde segue cumprindo pena em regime aberto por tráfico de drogas. Lá divide o aconchego do seu lar na companhia de Fernando, seu esposo. Algumas das nossas interlocuções foram gravadas com a anuência dos envolvidos.

Do ponto de vista do método, desenvolvi, aqui, uma trajetória inspirada na “narrativa biográfica” (KOFES, 2015). De acordo com Kofes (2015), uma experiência narrada biograficamente permite a retirada da oposição entre indivíduo e sociedade, objetivo e subjetivo. “A expressão da experiência conteria relações, conexões, movimentos da vida, experiência social e reflexão dos próprios sujeitos, conteria a expressão da experiência que não prescinde de sua expressão narrativa” (KOFES, 2015, p. 35). A autora destaca que a estrutura da experiência conectaria a experiência e os sentidos atribuídos e criados pelos sujeitos. É neste sentido, que proponho a descrição e análise da trajetória das transformações da travestilidade de Renata – uma vivência singular ancorada nos aspectos culturais.

Tomo aqui os escritos de Michel Pollak no que diz respeito à discussão do uso da memória individual ou coletiva como fonte de dados para a reconstrução de aspectos identitários de um grupo. Neste caso, o resgate da memória de Renata e de seus familiares a partir dos relatos orais, diz respeito ao período das transformações da travestilidade, ou seja, trata-se do contexto em que se inscreveram os aspectos femininos no corpo e subjetividade da travesti.

Para tanto, duas palestras publicadas, a partir da visita do sociólogo no Brasil em 1987, são aqui utilizadas como suporte para a discussão: “Memória, silêncio e esquecimento” (1989) e “Memória e identidade social” (1992). Para o autor, a memória individual e coletiva apresenta características flutuantes e mutáveis, mas também dispõe de pontos invariantes e imutáveis. Os aspectos invariantes são identificados a partir das repetições, percebidas nas entrevistas longas de história de vida, em que o mesmo fato é revisitado em momentos diversos.

É como se, numa história de vida individual – mas isso acontece igualmente em memórias construídas coletivamente – houvesse elementos irredutíveis, em que o trabalho de solidificação da memória

foi tão importante que impossibilitou a ocorrência de mudanças. Em certo sentido, determinado número de elementos torna-se realidade, passam a fazer parte da própria memória da pessoa, muito embora outros tantos acontecimentos e fatos possam se modificar em função dos interlocutores, ou em função do movimento da fala (POLLAK, 1992, p. 201).

No sentido expresso por Pollak, existem, portanto, dois elementos constitutivos da memória – os vividos pessoalmente e os acontecimentos vividos pelo grupo que a pessoa pertença. “É perfeitamente possível que, por meio da socialização política, ou da socialização histórica, ocorra um fenômeno de projeção ou de identificação com determinado passado, tão forte que podemos falar numa memória quase herdada” (1992, p. 201). Ou seja, a formulação de um personagem é recriado a partir de elementos histórico, políticos e identitários. “Assim também, há uma permanente interação entre o vivido e o aprendido, o vivido e o transmitido” (POLLAK, 1989, p. 09).

Os lugares fixam as lembranças pessoais e apoiam a reconstrução cronológica da memória. Os acontecimentos, personagens e lugares, podem ser empiricamente fundados em fatos concretos, como também podem se tratar de projeções de outros eventos não vividos pelos interlocutores. O que ocorre neste caso são transferências, projeções (POLLAK, 1992).

A memória como um fenômeno seletivamente construído remete a um verdadeiro trabalho, consciente e inconsciente, de organização social e individual, e que sofre flutuações entre a vida física articulada ao momento que a memória está sendo expressa. Portanto, articular relatos de Renata e seus familiares com a intenção de reconstruir fragmentos da memória a partir de fatos marcantes, do período de reconstrução do seu corpo, é também seguir as articulações teóricas de Pollak (1992, 1989). Principalmente, quando o autor aborda a memória como um fator presente no “sentimento de identidade, tanto individual como coletiva, na medida em que ela é também um fator extremamente importante do sentimento de continuidade e coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução de si” (POLLAK, 1992, p. 204).

Transformações da travestilidade

Renata é travesti. Tem 35 anos, cabelos longos e crespos, seios fartos e se autodenomina branca. Com origem nas camadas populares urbanas de Sobral - Ceará, Renata teve sua trajetória de vida marcada pelas transformações da travestilidade e pelo aprisionamento. No período em que se deram nossas últimas interlocuções, ela residia

com seu companheiro no distrito de Mumbaba - Massapê, e se mantinha com um auxílio assistencial. Trata-se de um salário mínimo que recebe mensalmente do Benefício de Prestação Continuada (BPC) por ser HIV positivo e comprovar não ter condições de trabalhar.

Renata é filha adotiva de Dona Sandra e Senhor Antônio. Ela foi adotada pelo casal quando era recém-nascida, no ano de 1983. De acordo com Renata, Sr. Antônio era casado com outra mulher e tinha um afeto com Dona Sandra. Neste período, a concubina trabalhava em uma casa de prostituição na cidade de Sobral.

A minha mãe era mulher da vida quando conheceu meu pai. Mas, meu pai a assumiu e tirou ela do cabaré. Mamãe não podia ter filhos, é estéril, e, por isso, me adotou. A minha mãe biológica me deixou na Santa Casa de Sobral alegando que não tinha condições de me criar porque era usuária de drogas e tinha mais três filhos pra sustentar. Uma enfermeira, vizinha da minha mãe [Dona Sandra] e que trabalhava na Santa Casa de Misericórdia de Sobral, foi que me ofereceu pra minha mãe adotiva.

Dona Sandra descobriu que não podia ter filhos após alguns abortos espontâneos e passou a procurar uma menina para adotar – “Era meu sonho ter uma filha mulher, mas eu peguei duas meninas pra criar e elas morreram. Eu já peguei as duas bem fraquinhas. Foi então que apareceu esse menino macho. Ele também era fraquinho, mas sobreviveu” – disse-me Dona Sandra.

O garoto, quando recém-nascido, era fraquinho, mas com os cuidados de sua mãe começou a se desenvolver forte e saudável. Dona Sandra afirma que o garoto nunca gostou de usar roupas de homem. Ele pegava as roupas e bonecas das primas sem a permissão delas: “Quando eu dava por mim, ele estava vestido com as roupas das primas e brincando com as bonecas. Um dia eu dei uma surra nele boa por causa disso, mas não tinha jeito. Pouco tempo depois ele voltava a vestir as roupas e brincar com as bonecas”.

O relato de Dona Sandra foi confirmado por Renata. Para a travesti, as brincadeiras de boneca e o ato de vestir-se com as roupas das primas foram os primeiros sinais da sua travestilidade. Na medida em que crescia, Renata passou a vestir as roupas de sua mãe e transformar seus *shorts* em saias. Nesse mesmo período, disse que sua mãe não aceitava seu “jeito diferente”, e relata as agressões que sofreu para que deixasse de brincar com bonecas. As agressões se repetiram até que Dona Sandra aceitasse as performatividades de gênero da filha – o “lado mulher” que a travesti reafirma quase como um mantra durante nossas interlocuções.

Dona Sandra aceitou o “lado mulher” da filha quando ela completou cinco anos de idade: “Eu mesma passei a comprar as bonecas para que ela não pegasse mais as bonecas das primas” – disse-me Dona Sandra. Renata relembra que sua mãe fazia suas unhas e a vestia com roupas de menina, mas sempre longe dos olhos do seu pai que repudiava a ideia de “ter um filho viado⁶”. A genitora não escondia o seu sonho de ter uma filha mulher, e satisfazia-se em caracterizar a filha de acordo com sua identidade de gênero.

Aos sete anos de idade, Renata se afirmou enquanto travesti. Somente neste período, a travesti assegura estar realmente ciente que tinha “um lado mulher”. Neste período, o uso cada vez mais constante de roupas e acessórios femininos e a curiosidade de se relacionar sexualmente com homens aparecem em seu discurso como afirmativos a sua travestilidade. A separação dos seus pais também ocorreu no mesmo período.

Com a separação de seus pais, Renata continuou morando na mesma casa com seu pai, já a sua mãe passou a morar em outro bairro da cidade com outro rapaz. A travesti, ainda bem jovem, ficou incumbida das atividades domésticas, enquanto seu pai trabalhava o dia inteiro em sua oficina no centro da cidade. Com o distanciamento da mãe e a ausência do pai, ela já não escondia seu “lado feminino” e passou, na ausência do seu pai, a se caracterizar e se comportar como menina. O “lado mulher” da jovem travesti despertou o desejo sexual do seu vizinho, este com idade aproximada de dezenove anos.

Ainda criança, pequena e magra, Renata não escondia suas intenções com seu vizinho, porém tratou de encenar um jogo erótico orquestrado por palavras e gestos, em um movimento de avanço e recuo, que tinha como objetivo a sua iniciação sexual.

Foi com sete anos que me entreguei pro meu vizinho. Ele ficava no pé do muro me secando com os olhos enquanto eu tomava banho de cuia nua na pia do quintal. Ele se insinuava e mostrava o pau dele para mim. Eu não tinha peito, não tinha nada.

Renata, embebida pela curiosidade e pelo desejo sexual, não escondia sua vontade de ser penetrada por seu vizinho e, mesmo com medo da dor, sentia-se impelida pelo desejo avassalador de ser possuída por “um homem de verdade porque nunca gostei de pixote⁷”. Relata as insinuações recíprocas, entre ela e seu vizinho, como um jogo erótico que deixava nas entrelinhas o devaneio do desejo sexual⁸. A futura travesti tramou a consumação do ato sexual na sua casa, após a saída de seu pai para o trabalho.

Eu morava na Rua das Flores, lá, em Sobral. Esperei meu pai sair para a oficina e chamei o meu vizinho para o quarto de papai. Na primeira vez [em] que fui ficar com ele, ele ficou receoso porque eu era de menor, tinha medo porque era considerado estupro. Eu olhei para ele e disse: ‘Olhe, não tenha medo, pode fazer sexo comigo que eu sou uma mulher por dentro’. Foi então que abriu minhas pernas, já estava deitado em uma cama, tirou a minha roupa e a dele e começou a forçar a entrada do pau dele em mim. Era grande! Ele tentava e não entrava, foi então que ele empurrou e entrou. Doeu muito, mas não sangrou. Ele estava com muito medo porque eu era muito nova. Então ele me usou, usou muito. Fiz amor com ele e pronto. Aí... Depois dele, comecei a ficar com muitos outros homens e até hoje (risos). Eu que pedi pra o meu vizinho me usar. Fiz isso porque eu queria saber se era bom. Depois disso, comecei a me vestir como uma mulher.

Renata afirma que após a relação sexual que teve com seu vizinho, passou a empreender as mudanças em seu corpo e gestuais mais efetivas da travestilidade: “Deixei o cabelo crescer, passei a usar roupas de mulher, maquiagem e, mais tarde, comecei a tomar anticoncepcional”. Quando faz referência a sua primeira relação sexual, a interlocutora relembra de um momento selvagem, doloroso, sem gozo, beijos e/ou outras carícias preliminares à penetração anal. Embora relate fortes dores ocasionadas pela penetração, continuou mantendo, cada vez mais frequentemente, intercuro sexual com outros homens mais velhos que ela.

A narrativa da travesti ao falar da sua primeira relação sexual e de outras posteriores traz outros elementos que vão além da satisfação sexual proporcionada pelo intercuro anal. Destaca que sua feminilidade está relacionada também ao prazer de sentir-se dominada, desejada, passiva e submissa por um “homem de verdade”. As experiências sexuais de Renata aparecem em seu discurso como afirmativas a sua travestilidade, ou seja, dão sentido ao seu “lado mulher” a partir das sensações que ela atribui ao feminino. Não que a primeira relação sexual tenha sido determinante na trajetória das transformações dela enquanto travesti, antes implicou na transgressão da norma heterossexual ou surgiu como encorajamento na continuidade do seu aperfeiçoamento corporal e gestual: o trato com os pelos e cabelos, o uso de vestimentas femininas e a busca por novas relações sexuais como penetrada.

A trajetória de Renata é semelhante a outros inúmeros relatos das travestis que foram interlocutoras nas etnografias de Kulick (2008), Pelúcio (2009) e Benedetti (2005). Nota-se que a transgressão às normas de gênero e de sexualidade condena as travestis a estigmatizações e violências na família, na rua, no bairro, em casa, na escola, na prisão, entre outros múltiplos espaços sociais. Trata-se de sanções em decorrência da violação as normas de gênero e de sexualidade impostas ainda na infância com o intuito

de construir corpos masculinos e femininos em conformidade com a genitália dentro de um sistema binário.

De acordo com Butler (2016), o sexo funciona não apenas como norma, mas é parte das práticas reguladoras dos corpos que produz e governa. Um imperativo de poder que produz diferenciações com o intuito de fazer, demarcar, circular e controlar a partir de reiterações forçadas da norma. Mas, de fato, as reiterações informam que os corpos nunca são totalmente conformados as normas pelas quais sua materialização é imposta. Assim, a lei regulatória pode se voltar contra ela mesma e provocar rearticulações que coloca em prova a força hegemônica do próprio sistema regulatório.

Sara Salih (2013, p. 21), ao interpretar o pensamento de Butler no tocante a performatividade de gênero, disserta que o trabalho da autora defende que as identidades não podem ser consideradas fixas e auto evidentes, mas inseridas em processos pelos quais a identidade é construída no interior da linguagem e do discurso. Butler está menos preocupada com o caráter de formação do sujeito como indivíduo e na experiência individual do que em analisar o processo genealógico pelo qual o indivíduo vem a assumir sua posição como sujeito.

Uma investigação genealógica da constituição do sujeito supõe que sexo e gênero são *efeitos* – e não causas – de instituições, discursos e práticas; em outras palavras, nós, como sujeitos, não criamos ou causamos as instituições, os discursos e as práticas, mas eles nos criam ou causam, ao determinar nosso sexo, nossa sexualidade, nosso gênero. As análises genealógicas de Butler vão se concentrar no modo como o efeito-sujeito, como ela chama, se dá, e ela sugere, além disso, que há outros modos pelos quais o sujeito poderia se “efetuar”. Se o sujeito não está exatamente “lá” desde o começo (isto é, desde o momento que nasce), mas é *instituído* em contextos específicos e em momentos específicos (de tal modo que o nascimento em si se constitui numa cena de subjetivação), então o sujeito pode ser instituído diferentemente, sob formas que não se limitem a reforçar as estruturas de poder existentes (SALIH, 2013, p. 21-22).

As performatividades de gênero dispostas no discurso de Renata a partir dos atributos considerados por ela como femininos, e materializados em seu corpo, fazem parte de uma teia de discursos subjetivados ao longo de sua formação enquanto sujeito e que são associados a feminilidade das travestis.

Os corpos e subjetividades das travestis são exemplos dessas rearticulações que escapam, excedem ou não podem ser totalmente definidas ou fixadas pela repetição da norma. Ou seja, os corpos e subjetividades das travestis são frutos da reiteração da norma, de tal forma que a performatividade de gênero não pode ser pensada se não a

partir dos regimes sexuais vigentes. Assim, o regime da “heterossexualidade atua para circunscrever e contornar a ‘materialidade’ do sexo e essa ‘materialidade’ é formada e sustentada através de – e como – uma materialização de normas regulatórias que são, em parte, aquela da hegemonia sexual” (BUTLER, 2016, p.170).

A trajetória das transformações da travestilidade de Renata mostra que, desde os primeiros anos de idade, ela passou a expressar suas identificações com os aspectos atribuídos ao feminino a partir das brincadeiras de boneca e caracterizando-se como mulher com o uso de roupas e outros acessórios das primas e da mãe. E, um pouco mais tarde, auxiliada pela mãe, iniciou o trato com os pelos, cabelos, unhas, maquiagem, gestual feminino e por último recorreu ao tratamento hormonal para a aquisição dos seios. É importante destacar que, embora exista uma coerção massiva dos familiares no início das transformações da travestilidade, a mãe aparece no relato de Renata como mais flexível às adequações em torno da construção identitária da travesti. Dona Sandra, ainda nos primeiros anos de idade da filha, passou a caracterizá-la com roupas e acessórios de mulher, não sem, também, satisfazer-se do desejo de ter uma prole menina.

O processo de transformação de menino em travesti foi proposto por Benedetti (1998) em quatro etapas: a primeira diz respeito ao trato com os pelos; a segunda refere-se à produção de seios, quadris e uma silhueta corporal associada à mulher; e a terceira com o domínio de um “código de beleza” relativo ao uso correto e eficiente de roupas, sapatos, penteados, maquiagem, acessórios, etc.; e, por fim, o investimento e treinamento do gestual e comportamento feminino, que compreende desde a forma de andar e a inflexão do olhar até mesmo uma forma de pensar específica.

Para Pelúcio (2005), as travestis empreendem em seus corpos processos de transformações que tem começo, mas não fim. Para ela, o início do processo da travestilidade dar-se quando ainda se é “gayzinho”, ou seja, a orientação sexual homossexual já foi assumida para os familiares e para a sociedade. As transformações que seguem o assumir-se homossexual caracterizam-se como as mudanças corporais mais expressivas para engendrar no corpo ainda masculino as formas e contornos femininos, a contar com as roupas, adereços e gestual feminino fora do âmbito familiar. Os processos da inscrição de aspectos femininos nos corpos travestis podem mudar conforme as subjetividades e contextos dos quais elas estão inseridas.

O empreendimento das primeiras relações sexuais, entre a infância e a adolescência, aparece no relato de Renata como encorajador das intervenções corporais mais efetivas que, já nos primeiros anos de idade, são expressas nas brincadeiras de

boneca e se caracterizando com roupas, entre outros acessórios das primas e da mãe⁹. Não se trata, aqui, da primeira relação sexual como foi apontada por Kulick (2008), como um marco para o início das transformações da travestilidade, mas sim como primeiro passo para a transgressão da norma heterossexual.

Violência e exclusão social

As transformações da travestilidade de Renata provocou em seu pai um intenso desgosto. “Ele não aceitava ter um filho viado” e, por isso, passou a intervir em sua conduta com o uso de violências no intuito de transformar a jovem travesti em “cabra homem”.

Eu era o viadinho da rua. As pessoas faziam chacotas todas as vezes que eu colocava o pé fora de casa. Na escola era do mesmo jeito. Meu pai começou a se sentir mal, até que morreu de tanto desgosto. Ele criou um filho pra trabalhar com ele, mas nunca imaginou que eu teria outro sexo. Meu pai sofreu muito por isso. Aos dez anos já me vestia direto como mulher. Meu pai brigava comigo porque ele queria que eu fosse cabra homem, e eu dizia: pai não tem como eu ser homem, eu tenho destino de mulher. Meu pai brigava comigo, me batia, me levava pra oficina pra me ensinar fazer ferro e eu não conseguia. Eu sabia que meu destino não era esse... Era outro...

Embora o pai de Renata intervisse na conduta dela a fim de transformá-la em “cabra homem” – disciplinando-a ao trabalho braçal e impedindo o uso de roupas e acessórios femininos – as repetidas intervenções de seu pai não tiveram sucesso. O sofrimento de Renata em não poder expressar os aspectos performatizados em seu corpo e, também a angústia de seu pai em não conseguir satisfazer-se do “corpo educado” (LOURO, 2016) de seu filho como homem e heterossexual, provocou o distanciamento entre Renata e seu pai.

Renata acredita que o agravamento da diabetes em seu pai foi causado pelo “desgosto de ter criado um filho ‘viado’”. O quadro clínico avançado da doença levou o pai de Renata a óbito e provocou nela intenso sentimento de culpa.

Eu não aceitava a forma que meu pai queria que eu fosse, e por isso eu saía e passava de três a quatro dias sem voltar em casa e tinha relações com vários homens. Quando eu tinha 14 anos meu pai faleceu por conta da diabete. Cheguei e vi ele morto na cama. Foi muito sofrimento [neste momento as lágrimas jorram pelos olhos de Renata]. Eu acho que ele morreu de desgosto porque ele não queria que eu fosse assim. Eu já estava como uma menina: vestia *short* curto,

blusinha bem apertadinha e curtinha, só não tinha cabelo longo. Era enroladinho.

Renata remete a morte de seu pai ao desgosto de ter criado uma filha travesti. Suas lembranças reiteram o sentimento de culpa por não ter sido o filho “cabra homem” que seu pai tanto sonhava. Para ela, a vergonha de seu pai diante de colegas, parentes e amigos por ter criado uma filha travesti fez com que a doença se agravasse.

Após a morte de seu pai, Renata foi morar com sua mãe e seu padrasto. Poucos meses depois, o padrasto da jovem travesti passou a assediá-la: “Ele passava a mão nas minhas pernas, tentava me agarrar e eu batia nele. Eu não aceitava que ele abusasse de mim na casa da minha mãe”. Inconformada com a situação, Renata fugiu da casa de sua mãe e passou alguns dias vagando sem rumo nas ruas de Sobral. Encontrou com uma travesti experiente, dona de um “cabaré”, que acolheu Renata em seu estabelecimento e empreendeu no corpo da jovem travesti as mudanças necessárias ao mercado da prostituição¹⁰. Como primeiro passo iniciou a ingestão dos hormônios.

Renata tinha 14 anos de idade. Ela afirma que iniciou com os comprimidos, mas os efeitos não apareceram de imediato: “Eu queria ganhar corpo logo, então fui à farmácia e o farmacêutico disse que o melhor para mim era a injeção”. A travesti passou a tomar duas injeções de Perlutan – anticoncepcional com alta dose de hormônios femininos e baixo valor de mercado – a cada 15 dias, foi o suficiente para iniciar o crescimento das glândulas dos seios em pouco mais de um mês. Ao relatar os efeitos dos hormônios em seu corpo, Renata fez questão de mostrar seus seios para que eu me certificasse da eficácia do uso das substâncias.

Para Benedetti (1998, p. 10-11), boa parte das travestis inicia a ingestão ou aplicação de pesadas doses de medicamentos que contenham progesterona e estrogênio normalmente muito jovens (por volta dos 14 ou 15 anos). Estas substâncias começam a agir sobre o organismo, desenvolvendo os seios, arredondando os quadris e os membros inferiores e superiores, afinando a cintura (e a voz, segundo algumas) e diminuindo a produção de pelos, especialmente os da barba, do peito e das pernas. Os hormônios femininos funcionam como barreira aos hormônios masculinos produzidos pelo organismo.

A última etapa das transformações corporais de Renata foi à aquisição dos seios a partir do uso dos hormônios femininos. Com seios, cabelos compridos e usando roupas, acessórios e gestuais femininos, a travesti afirmou ser “cobiçada” pelos homens no espaço da prostituição, o que fazia dela uma “mulher de verdade”.

Lá no cabaré tinha mulheres e travestis, mas os homens procuravam mais as travestis. Eu era bonita, nova e os homens me queriam a todo custo. A cafetina ganhava muito dinheiro comigo lá, mas a polícia passou a fazer as batidas lá porque eu era menor de idade. Quando a polícia chegava a dona do cabaré me escondia no terreno baldio que tinha nos fundos, as vezes eu ficava escondida nas tubulações do esgoto até a saída dos policiais. Mas, os policiais já sabiam que eu me prostituía lá, e foi então que a cafetina passou a me agenciar em outras cidades: Canindé, Crateús e Fortaleza. Em Fortaleza eu me prostituía na rua, mas o juizado de menor me descobriu por causa de uma briga, me prenderam e entraram em contato com minha mãe.

Renata passou a ser explorada pela cafetina no “cabaré” e nas outras cidades mencionadas pela travesti. Na prostituição ela teve seu primeiro contato com as drogas, passou por uma casa de internação para adolescentes infratores e retornou para Sobral. Aos 18 anos montou sua própria casa de prostituição na cidade de Massapê e passou, também, a vender drogas. Foi presa por tráfico de drogas, ainda aos 18 anos de idade, e passou 15 anos de sua vida marcados por entradas e saídas na prisão. Lá contraiu HIV e desenvolveu AIDS, além de vivenciar outros inúmeros episódios violentos. Agora, a travesti está cumprindo pena privativa de liberdade em regime aberto e vivendo em um pequeno vilarejo com Fernando, seu companheiro, em um relacionamento que já passa de dois anos.

As travestis constroem seus corpos e suas subjetividades a partir de “marcas performáticas” (PELÚCIO, 2009) que transitam entre o masculino e o feminino. A transgressão nos modos de se vestir, de se comportar e de manter relações heterossexuais, monogâmicas e higiênicas definidos para homens e mulheres, imputa a elas as ridicularizações e violências nos espaços públicos e/ou privados em decorrência do borramento das fronteiras do dispositivo da heterossexualidade normativa e compulsória (RUBIN, 1993). Renata, mesmo com as represálias de sua mãe, de seu pai, vizinhos e colegas da escola, continuou engendrando em seu corpo as mudanças comportamentais e físicas da travestilidade. De fato, as transformações corporais aparecem nos relatos das travestis como afirmativas da formação de suas identidades travestis, que ao longo de suas vidas redefinem suas interações com o mundo e consigo mesmas a partir da construção e reconstrução de seus corpos. “Só a partir dessa concepção de identidade é possível pensar-se que os grupos possam se aproximar ou se distanciar daquilo que são, ainda que esse deslocamento seja percebido como um processo histórico, conjuntural” (MARQUES, 2011, p. 202).

Benedetti (1998, 2005) afirma que as travestis, ao remodelarem as linhas retas dos seus corpos em formas curvas e sinuosas de um corpo de mulher, também

desenvolveram um sistema complexo de interação social que é expresso na gesticulação,

andar e empostar a voz até mesmo técnicas para a produção de características e formas associadas ao corpo feminino, como os quadris mais largos, os seios desenvolvidos, as maçãs do rosto mais salientes, o olhar mais lânguido, os cabelos longos, etc.” (BENEDETTI, 1998, p. 02).

Neste sentido, criam também código cultural próprio, com formas elaboradas de representações e símbolos associados ao masculino e ao feminino, particularmente no que diz respeito aos gestos, ao corpo, às vestimentas e a utilização de vocabulário derivado do ioruba-nagô (PELÚCIO, 2009).

Para Peres (2011), é nítida a percepção do grau elevado de alegria, realização e prazer das travestis ao remodelarem seus corpos e se aproximarem da idealização do feminino, de expressar a feminilidade e de ser desejada por homens, mulheres e outras travestis. Por outro lado, o início das transformações esbarra no desrespeito e na discriminação, “impedindo às mesmas o direito fundamental à singularidade, ou seja, impedem a essas pessoas o direito de ser e de viver” (2011, p. 97).

As travestis enfrentam dificuldades de aceitação na família, escola e outros espaços sociais a partir do início das transformações corporais e comportamentais mais efetivas. Essas dificuldades, no caso de Renata, são atravessadas pela intersecção de marcadores sociais de diferenciações (PISCITELLI, 2008) de gênero, sexualidade e origem social e estão diretamente concatenadas com a falta de perspectiva educacional, de trabalho formal, situação de pobreza e com a prostituição como fonte emergencial de subsistência e de novas experiências relacionadas ao gênero e sexualidade (CARVALHO, 2011).

Embora permaneçam sob o mesmo teto dos seus familiares, as travestis, cada vez mais empreendendo em seus corpos signos atribuídos por elas ao feminino, enfrentam situações de violência em função de sua sexualidade e gênero. Quando expulsas de casa ou seguindo por livre iniciativa, elas se deparam com a tarefa de aperfeiçoar seus corpos em função das performatividades de gênero a que elas têm acesso com fins ao mercado sexual. Renata, por exemplo, sofreu múltiplas violências de seu pai para se tornar “cabra homem”, mas mesmo com a repressão dele a travesti não deixou de expressar o seu “lado mulher” e de dar prosseguimento as transformações em seu corpo, comportamento e aos envolvimento sexuais e afetivos com homens. A travesti teve sua vida atravessada por experiências na prostituição após ser acolhida por

uma cafetina em seu estabelecimento, quando vagava sem rumo nas ruas de Sobral. Lá, iniciou a aquisição de um conjunto de tecnologias corporais no intuito de adequar seu corpo ao trabalho no “cabaré”.

De acordo com Kulick (2008), as violências direcionadas as travestis são intensificadas com o início da transformação dos seus corpos, ou seja, quando passam a “ingerir grandes quantidades de hormônios femininos e a usar roupas e acessórios de mulher permanentemente” (p. 65). Os hormônios são utilizados com frequência pelas travestis, seja por via oral, seja injetável. Para o autor, algumas travestis costumam tomar injeções diárias de hormônios ou até cinco comprimidos por dia. Elas estimam os hormônios porque são de baixo custo, são fáceis de obter e seus efeitos são rapidamente perceptíveis.

Renata, ao iniciar o uso dos hormônios para a aquisição dos seios, preferiu os hormônios injetáveis aos comprimidos. Segundo ela, os efeitos dos hormônios em seu corpo surgiram, logo, após um mês de iniciar o uso. A travesti estima que o uso dos hormônios, além de modelar os contornos do seu corpo, afina a pele e dá a ela um aspecto mais feminino. Somente a partir do uso das substâncias, da aquisição do corpo e gestual feminino, a interlocutora afirmou que passou a ser disputada pelos clientes na casa de prostituição. Explorada pela cafetina, Renata passou a se prostituir em várias cidades cearenses. Passou a usar maconha e *crack* e se envolveu com o mercado de drogas ilícitas. Acusada por tráfico de drogas, foi presa e segue cumprindo sua pena em regime aberto.

Considerações Finais

A narrativa das transformações da travestilidade de Renata nos permite perceber como uma experiência narrada a partir de fragmentos da memória, dela e de seus familiares, nos possibilita compreender os movimentos da vida da personagem e as suas próprias reflexões sobre o contexto que se passa a sua experiência. A conexão entre o relato da experiência de Renata e a sua reflexão possibilita uma análise de como os sentidos das transformações corporal e subjetiva são criados por ela e passam a fazer sentido na sua trajetória social enquanto travesti.

Resgatar uma narrativa a partir da memória nos permite, ainda, entender algumas situações que são compartilhadas pelo grupo de pertencimento. Quando se trata das mudanças corporais das travestis, essas situações podem ser recriadas pelas personagens a partir de elementos políticos, históricos e identitários, organizados na

memória e que mantém interação constante entre o vivido e o aprendido, o vivido e o transmitido (POLLAK, 1989, p. 09). O trabalho de reconstrução da memória tem como ponto de apoio as lembranças de eventos vividos que são apoiados nos lugares, ou seja, os lugares fixam as lembranças pessoais e sustentam a reconstrução cronológica da memória. Quando Renata e seus familiares nos contam a narrativa do processo das transformações da travestilidade, se remetem a eventos que foram marcantes e que ficaram fixados a partir da importância que eles têm na narrativa biográfica.

Renata relembra as brincadeiras de bonecas e o uso das vestimentas das primas e da mãe como os primeiros sinais da sua identificação com o feminino. Estes primeiros sinais, de acordo com ela, passaram a dar sentido ao seu “lado mulher” e foram precursores das mudanças corporais e subjetivas mais efetivas que se deram no processo de transformação da sua travestilidade. O uso permanente das vestimentas e adereços femininos, o remodelamento dos contornos corporais e aquisição dos seios pelo uso dos hormônios destacam-se como as mudanças corporais mais efetivas desse processo.

Essas intervenções corporais foram intensificadas após a sua primeira relação sexual como penetrada. O momento do intercuro anal, embora seja narrado pela travesti como um momento doloroso, sem gozo e carícias preliminares, é ressignificado por ela em função das sensações atribuídas por ela ao feminino. As experiências sexuais de Renata aparecem em seu discurso como afirmativas a sua travestilidade, ou seja, dão sentido ao seu “lado mulher”.

O acionamento de diversas tecnologias de gênero, tendo como marco temporal a iniciação sexual, possibilitou as transformações mais evidentes no corpo de Renata. Os atributos femininos performatizados no corpo da travesti são evidenciados a partir do uso das roupas, objetos e outros adereços femininos, do trato com os cabelos, pelos e unhas, com o uso dos hormônios e a aquisição dos seios e contornos atribuídos ao corpo feminino. As transformações corporais foram seguidas das mudanças comportamentais e gestuais que passaram a compor o “lado mulher” de Renata.

Todo o processo da travestilidade de Renata foi atravessado por violências e violações que iniciaram com seus familiares e se estenderam pelas ruas, na escola e em outros espaços sociais. As intervenções de seus pais com a finalidade de impedir as transformações corporais da travesti são apresentadas no relato a partir dos inúmeros episódios de violências que tinha a finalidade de transformar a travesti em “cabra homem”. Trata-se de sanções em decorrência da violação as normas de gênero e de sexualidade impostas ainda na infância com o intuito de construir corpos masculinos e femininos em conformidade com a genitália dentro de um sistema binário. Ao

remodelar seu corpo e sua subjetividade com aspectos atribuídos ao feminino, mesmo mantendo o órgão genital masculino, a travesti embaralha ordem moral que define o “normal” a partir correspondência entre sexo, gênero, práticas e desejo.

Assim, a narrativa das transformações da travestilidade de Renata, nos permite pensar as performatividades de gênero dispostas em seu discurso a partir dos atributos considerados por ela como femininos materializados em seu corpo, e que fazem parte de uma teia de discursos subjetivados ao longo de sua formação enquanto sujeito e que são associados a feminilidade das travestis.

Referências

BENEDETTI, Marcos Renato. *Hormonizada! Reflexões sobre o uso de hormônios e tecnologia do gênero entre travestis de Porto Alegre*. Trabalho apresentado no XXII **Encontro Anual da ANPOCS**, Caxambu - MG, 1998. Disponível em: <<http://www.clacso.edu.ar/~libros/anpocs/renato.rtf>>. Acesso em: 21 dez. 2016.

_____. **Toda feita**: o corpo e o gênero das travestis. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero**: feminismo e subversão da identidade. Tradução: Renato Aguiar, 4ª ed., Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

_____. *Corpos que pesam*. In: LOURO, G. L. (Org.). **O corpo educado**: pedagogias da sexualidade. Belo Horizonte: Autêntica, 2016, p. 151-172.

CARVALHO, Mario Felipe de Lima. **Que mulher é essa?**: identidade, política e saúde no movimento de travestis e transexuais. 2011. 147f. Dissertação (Mestrado em Saúde Coletiva) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Medicina Social, 2011.

LOURO, Guacira Lopes (Org.). **O corpo educado**: pedagogias da sexualidade. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

KOFES, Suely. *Narrativas biográficas: que tipo de antropologia isso pode ser?* In: Kofes, S.; MANICA, D. (orgs). **Vidas & grafias**: narrativas antropológicas, entre biografia e etnografia. 1ª ed., Rio de Janeiro: Lamparina & FAPERJ, 2015, p. 20-39.

KULICK, Don. **Travesti**: prostituição, sexo, gênero e cultura no Brasil. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2008.

PELÚCIO, Larissa. “Toda quebrada na plástica” – Corporalidade e construção de gênero entre travestis paulistas. **Revista Campos**, n. 6, p. 97-112, 2005.

_____. **Abjeção e desejo**: uma etnografia travesti sobre o modelo preventivo de AIDS. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2009.

MARQUES, Roberto. Homoerotismo no Cariri cearense: inscrições de um objeto em suas relações com o silêncio. **Métis: história & cultura**, v.10, n.20, jul./dez., p. 198-217, 2011.

POLLAK, Michel. Memória e identidade social. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 200-212, 1992.

_____. Memória, esquecimento, silêncio **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.

PISCITELLI, Adriana. Interseccionalidades, categorias de articulação e experiências de migrantes brasileiras. **Sociedade e Cultura**, v.11, n.2, jul/dez., p. 263-274, 2008.

RUBIN, Gayle. O tráfico de mulheres: notas sobre a Economia Política do sexo. Tradução: SOS Corpo, 1993. (Tradução do original: RUBIN, Gayle. **The traffic in women: notes on the 'political economy' of sex**. In: REITER R. (Ed.). *Toward an Anthropology of women*. New York: Monthly Review Press, 1975).

SALIH, Sara. **Judith Butler e a Teoria Quer**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

SILVA, Hélio. **Travestis: entre o espelho e a rua**. Rio de Janeiro: Rocco, 2007.

VALE, Alexandre Fleming Câmara. **Voo da beleza: travestilidade e devir minoritário**. 2005. 308 f. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade Federal do Ceará, Departamento de Ciências Sociais, Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Fortaleza, Ceará, 2005.

¹ Neste artigo, utilizo nomes fictícios com a finalidade de preservar as identidades dos interlocutores e das interlocutoras. Parte da argumentação deste artigo foi desenvolvida a partir da minha pesquisa de dissertação de mestrado, defendida no Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Estadual do Ceará (PPGS-UECE), sob a orientação do prof. Dr. Roberto Marques e que tem o título: “Travestilidades aprisionadas: narrativas de experiências de travestis em cumprimento de pena privativa de liberdade no Ceará”. A pesquisa contou com financiamento da Fundação Cearense de Apoio ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico (FUNCAP). Uma versão preliminar deste texto foi apresentada, em forma de resumo expandido, no Seminário Internacional Gênero, Cultura e Mudança – Curta o Gênero 2017.

² A PIRS é uma penitenciária masculina para presos em cumprimento de pena em regime fechado localizada em Sobral-Ceará.

³ Uso o termo “transformação”, aqui, com o mesmo significado que lhe atribuiu Pelúcio (2005a, p. 225, grifos meu entre colchetes) para demarcar o “processo de feminilização [dos meninos em travestis] que se inicia com a extração dos pelos da barba, pernas e braços, afina as sobrancelhas, deixa o cabelo crescer e passa a usar maquiagem, [fazer uso de hormônios] e roupas consideradas femininas nas atividades fora do mundo da casa”.

⁴ O termo “travestilidade” foi proposto por Pelúcio (2009) com a finalidade de caracterizar a multiplicidade das vivências implicadas na construção, desconstrução e reconstrução do corpo travesti. As etnografias de Hélio Silva (2007), Marcos Benedetti (2005), Don Kulick (2008), Alexandre Vale (2005) e Larissa Pelúcio (2009) abordam a construção e reconstrução dos corpos das travestis nos espaços de prostituição.

⁵ Meus últimos encontros com Renata se deram em sua residência localizada na cidade de Massapê que fica a aproximadamente 19 quilômetros de Sobral. Lá, conversamos, nos emocionamos e desfrutamos de cafés frescos, oferecido pela anfitriã.

⁶ Os dicionários de português grafam veado, mas, em sotaque cearense utiliza-se o “i”, de viado. Ou seja, refere-se a alguém que desenvolve relações sexuais e afetivas com pessoas do mesmo sexo.

⁷ Adolescente bem jovem.

⁸ Para uma leitura relacionada à primeira relação sexual de travestis ainda crianças com homens adultos, ver Kulick (2008).

⁹ No Presídio Irmã Imelda Lima Pontes conheci Núbia, um “entendido” que iniciou o processo da travestilidade no auge dos seus 65 anos de idade. Isso mostra que as transformações corporais das travestis não ocorrem necessariamente entre a infância e a adolescência como descreveram Benedetti (2005) e Kulick (2008).

¹⁰ A respeito dos requisitos necessários a uma travesti que se prostitui, ver Pelúcio (2005).

CULTURA POPULAR, UM CONCEITO EM CONSTRUÇÃO: DA TRADIÇÃO DOS ROMÂNTICOS E FOLCLORISTAS À EMERGÊNCIA POLÍTICA DOS ESTUDOS CULTURAIS

POPULAR CULTURE, A CONCEPT IN CONSTRUCTION: FROM THE TRADITION OF ROMANTICS AND FOLKLORISTS TO THE POLITICAL EMERGENCE OF CULTURAL STUDIES

Ruben Maciel FRANKLIN*
Antonio Sérgio Pontes AGUIAR**

RESUMO: O que é a cultura popular? Os autores partem dessa pergunta para explorar a formação do conceito de cultura como um problema analítico, político e social. Utilizando-se de uma discussão sociológica e histórica sobre a invenção da “cultura popular” no decorrer do século XIX, os autores percorrem os sentidos que esta foi adquirindo pela leitura dos folcloristas, como um meio de resguardar hábitos e costumes que diferiam da cultura erudita. Depois disso, explora-se o ambiente da Inglaterra do Pós-Segunda Guerra, intervindo em como o conceito de cultura popular foi sendo rearticulado de modo a percorrer a identidade das classes trabalhadoras e mesmo propor o advento de uma nova disciplina: os Estudos Culturais.

PALAVRAS-CHAVE: Cultura Popular. Folclore. História dos Conceitos. Estudos Culturais.

ABSTRACT: What is the popular culture? The authors start from this question to explore the concept development of culture as an analytical, political and social problem. By using a sociological and historical discussion about the invention of “popular culture”, during the 19th century, the authors cover the meanings that it has acquired through the reading of folklorists, as a way of protecting habits and customs that differed from erudite culture. Then, we explore the environment in England after the Second World War, perceiving how the concept of popular culture was being re-articulated to embrace the identity of the working classes and even to propose the advent of a new discipline: The Cultural Studies.

KEYWORDS: Popular Culture. Folklore. History of Concepts. Cultural Studies

Qualquer discussão que envolva a cultura popular logo se depara com o problema conceitual que o termo evoca. De ampla utilização, cujos fins e contextos são dos mais diversos, envoltos em juízes de valor, idealizações, homogeneizações e disputas teóricas e políticas, o termo tem sido debatido e reinterpretado ao longo do tempo.

* Doutor em História Social pela Universidade Federal Fluminense. E-mail: bnhist@yahoo.com.br

** Mestre em História Cultural pelo Programa de Pós-Graduação em História Social da Cultura da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. E-mail: sergioaguiar.hist@gmail.com

Sabemos que a cultura popular é algo que emana do povo, mas não se deve tomar o conceito, bastante indefinido, a partir de uma fórmula esquemática fixa e limitadora. Nesse sentido, a historiadora Martha Abreu recuperou as várias histórias que envolvem o termo, inserindo-o num regime temporal sempre mutável. Para uns, a cultura popular equivale ao folclore ou um conjunto de tradições de uma região, enquanto outros diagnosticam seu desaparecimento ante a pressão implacável da cultura de massa (rádio, televisão, cinema, etc.). Em Johann Gottfried Herder (1744 – 1803), teríamos visto o momento seminal do olhar para o povo e sua cultura própria, lançando as bases do folclore. Em 1846, os folcloristas iriam adquirir reconhecimento, publicando obras sérias que, alheias às reais condições de vida degradantes do campesinato e dos trabalhadores das cidades, destacariam as sobrevivências das tradições nas áreas rurais frente à Revolução Industrial. (ABREU, 2003)

Contexto este de gênese do movimento romântico que, com sua ênfase no particular e no local, deu importante contribuição para a valorização da cultura das pessoas comuns, sendo exatamente no momento de seu surgimento que o debate sobre a cultura popular foi promovido, “quando parte da *intelligentzia* alemã volta sua atenção para as tradições populares e através delas procura legitimar uma cultura autenticamente nacional”. (ORTIZ, 1992, p. 22)

Quanto a isso, Lúcia Lippi Oliveira assinalou que:

O foco no povo não era novo; novo era o sinal positivo que o acompanhava. O pensamento iluminista, em sua busca por racionalidade, também se ocupava do pensamento popular, mas a atenção estava voltada para apontar seus erros, suas superstições. Enfim, o iluminismo desejava moralizar os comportamentos das classes populares. (OLIVEIRA, 2008, p. 87)

Seria o romantismo – expressão da modernidade cultural, representante da consciência de si e do tempo moderno, onde o presente era concebido como época nova – que mudaria o sinal das manifestações populares. Desse modo, os intelectuais românticos se voltaram para a coleta de costumes populares, pesquisando os costumes do povo, sua poesia (que representava a continuidade com o passado), sua singularidade. O povo passou a ser visto como transmissor fidedigno da tradição nacional. O estudioso deveria buscar na “boca do povo” as histórias antigas e traduzi-las para seus contemporâneos.

Herder foi o primeiro a atentar e lançar as bases de sondagem do que seria o *Volksgeist* da Nação, ou seja, o “espírito do povo”, compreendido posteriormente pelos românticos não como uma mera imagem metafórica, mas enquanto qualidade palpável, evidenciada nos tipos físicos e nas paisagens que caracterizavam um determinado país ou região. Desse modo, tratar-se-ia de uma qualidade apreensível nos diversos modos populares de expressão, seja nas danças ou nos contos folclóricos. Assim, o espírito do povo funcionava como porto seguro da nacionalidade, uma vez que demarcava o espaço para o historiador (ou literato) organizar sua interpretação do passado e sua projeção do futuro.

Sendo o mais expressivo e influente dos guardiões da memória popular, Herder ainda se defrontou com o racionalismo ilustrado francês e a *Aufklärung*, atacando, numa série de ensaios, as pretensões universalistas de estetas como o erudito Winckelmann¹, que afirmava a supremacia indiscutível do classicismo, especialmente o grego. Herder repudiava esse cosmopolitismo deslocado, defendendo uma cultura organicamente enraizada na topografia, nos costumes e nas comunidades da tradição nativa local. Desmentia, assim, todas as crenças gerais do Iluminismo, opondo ao universalismo clássico e ao triunfo da modernidade racionalista, o nacionalismo cultural e o passado sacro. Era preciso buscar a autêntica cultura nativa, a verdadeira essência da história nacional que está nas artes vernáculas (folclore, baladas, contos de fadas e poesia popular), e não nas formas idealizadas dos nus gregos. (SCHAMA: 1996, p. 112)

No século XIX, o gosto pelo popular adquiriu enorme relevância nos meios intelectuais. Nele, estava evidenciada a tentativa de localização e identificação do ser que, mesclado com a natureza, aparecia como genuinamente nacional. A valorização do prosaico e do que seria representativo de um país passava pelo folclore e a arte popular, esferas onde a “alma nacional” estava preservada das mudanças ininterruptas da modernidade. O homem da terra e o culto à natureza, oriundo do pensamento romântico europeu, se opunham ao caráter cada vez mais opressor da sociedade industrial-capitalista, uma fuga do ambiente sombrio dos grandes conglomerados urbanos, e a busca do reencontro consigo mesmo. A proximidade com a natureza parecia suspender o tempo dos homens, ou seja, da história.

Mas se o movimento romântico valorizou positivamente a cultura popular, o que significava para ele a ideia de povo? Seriam as classes populares como um todo? A nação, enquanto categoria sociocultural, comportaria interesses tão diversos e

conflitantes das classes que a compunham? Respondendo a essas questões, Ortiz diferenciou povo e as classes populares, onde estas, no contexto de uma sociedade aristocrática, não podiam ser assimiladas à positividade do popular-nacional. Os pobres são despossuídos de cidadania política e cultural. O próprio Herder afirmou que a canção do povo não deveria vir da ralé e ser cantada para ela, pois o povo não significaria a ralé nas ruas, que, segundo ele, nunca cantava ou criava canções, mas gritava e mutilava as verdadeiras canções populares. Nesse sentido, há os excluídos do organismo-nação.

Não é a cultura das classes populares, enquanto modo de vida concreto, que suscita a atenção, mas sua idealização através da noção de povo. O critério socioeconômico torna-se então irrelevante; interessa mapear os arquivos da nacionalidade, a riqueza da alma popular. “Povo” significa um grupo homogêneo, com hábitos mentais similares, cujos integrantes são os guardiões da memória esquecida. (ORTIZ, 1992, p. 26)

Daí a primazia pela compreensão do homem do campo. Mas o camponês é apreendido como o que há de mais isolado da civilização; sua função social e atividades do presente são deixadas de lado. Os costumes, baladas, lendas, folguedos, são contemplados, mas as práticas da experiência presente são ignoradas. Escapando à definição do que seria o popular, as formas de produção e inserção do camponês na sociedade nacional é um tema ausente.

Renato Ortiz observa igualmente que a polêmica e os debates em torno da cultura popular, tema permanente entre nós (contemporâneos) – seja no cenário político ou acadêmico –, possui, a despeito das transformações e interpretações do assunto ao longo do tempo, algumas constantes, elementos recorrentes. Há uma impressão de que a polêmica oscila entre dois polos: 1) grupos populares subalternos (no sentido classista) como portadores de uma cultura radicalmente distinta, contrastante com a de uma elite esclarecida. E é aqui que toda uma literatura engajada faz uso da noção de cultura popular, atribuindo às manifestações concretas uma potencialidade na construção de uma nova sociedade; 2) em uma acepção mais abrangente, popular enquanto sinônimo de povo, transcendendo a demarcação classista. Daí a associação íntima entre cultura popular e a questão nacional. A reflexão está integrada nos dilemas da nacionalidade.

O historiador norte-americano Robert Darnton destacou a importância no estudo das lendas e contos populares, estabelecendo a diferença entre “historiador das ideias”,

filiado ao pensamento formal, e “historiador etnográfico”, interessado na compreensão do modo como as pessoas comuns percebiam e criavam estratégias de vida. Estudando os costumes populares, podemos refletir sobre momentos diferenciados de visão de mundo. Nesse sentido, Darnton ressalta a importância do material produzido pelos folcloristas franceses, argumentando que essa produção era uma rara oportunidade de tomar contato com as massas analfabetas que haviam desaparecido no passado, sem deixar vestígios. (DARNTON, 2014) Os estudos dos folcloristas acerca dos costumes populares estavam vinculados ao propósito de preservação das práticas simples e rudimentares de um povo, elementos originais que tendiam a se perder pelo dinamismo e evolução sociais, no confronto entre barbárie e civilização. (GADELHA, 2007, p. 41)

No Brasil, o folclore e os folcloristas ganharam expressão nacional apenas no século XX, a partir de 1930, momento em que se consagrou a estreita união entre identidade nacional, a miscigenação e a positiva e rica cultura popular nacional. Ainda nesse ponto, recorremos ao livro *Palavras-Chave*, de Raymond Williams. No verbete “popular”, ele reforça que a *cultura popular* não era identificada pelo *povo*, mas por *outros*, contendo dois sentidos mais antigos: tipos inferiores de obra (*literatura popular, imprensa popular*), e obras que visam conquistar aprovação (*jornalismo popular, ou entretenimento popular*). O sentido de *cultura popular* como aquela realmente feita pelo povo para si próprio é diferente deste. Estaria relacionado com o sentido de *Kultur des Volkes*, de Herder, do final do século XVIII. (WILLIAMS, 2007 [1976], p. 319)

Para muitos estudiosos, o conceito sempre esteve em crise e nunca foi consensual. Saber de fato o que significa, ou faz parte da “cultura popular”, é uma tarefa que se mostrou impossível e, ao mesmo tempo, desinteressante, pois se revelaria em relação ao “erudito” e vice-versa. Uma das principais antinomias nutridas pelo conceito de cultura popular está justamente na sua apropriação enquanto categoria erudita, como bem apontou Roger Chartier no início de sua marcante conferência *Cultura popular: revisitando um conceito historiográfico*:

A cultura popular é uma categoria erudita. Por que enunciar, no começo de uma conferência, tão abrupta proposição? Ela pretende somente lembrar que os debates em torno da própria definição de cultura popular foram (e são) travados a propósito de um conceito que quer delimitar, caracterizar e nomear práticas que nunca são designadas pelos seus autores como pertencendo à “cultura popular”. Produzido como uma categoria erudita destinada a circunscrever e

descrever produções e condutas situadas fora da cultura erudita, o conceito de cultura popular tem traduzido, nas suas múltiplas e contraditórias acepções, as relações mantidas pelos intelectuais ocidentais (e, entre eles, os scholars) com uma alteridade cultural ainda mais difícil de ser pensada que a dos mundos exóticos. (CHARTIER, 1995, p. 179)

Desde o século XVI, um movimento de secularização do tempo fez com que a erudição separasse as fábulas da história verdadeira (LE GOFF, 2013). Quando se chegou ao século XIX, isso se tornou irreversível. Nesse sentido, a história verdadeira (das nações, dos povos) passou a ser entendida como progresso e como mudança. É então nesse contexto pós-iluminista, mas ainda parte do legado iluminista, que emerge o interesse pela cultura em seu fenômeno do popular.

Segundo Peter Burke (BURKE, 2010), esse interesse pela cultura popular surgiu curiosamente no momento em que a cultura tradicional europeia foi ameaçada pelos impactos da Revolução Industrial. Justamente quando a própria “cultura popular” tendeu para seu desaparecimento frente à torrente de transformações que incidiram sobre ela. Foi nessa época que surgiram as coletâneas de cantigas, a descoberta das festas, o interesse pelo folclore e pela poesia popular, culminando na oposição que Herder lançou entre cultura popular e cultura erudita. Segundo Laura de Mello e Souza, há uma

[...] transição lenta da apreensão da cultura popular, primeiro como exótica – do ponto de vista de uma clivagem, num enfoque mais tendente ao exotismo – e depois num interesse romântico, que se detecta em alguns dos grandes historiadores do século XIX como, por exemplo, Jules Michelet. Surge, então, a ideia de que o popular é o autêntico e o erudito é o artificial. E aí, evidentemente, no bojo dessa formulação, vem a ideia do nacionalismo, do espírito do povo como o verdadeiro espírito da nação, algo que está muito presente na obra de Michelet, quando ele fala da Revolução Francesa. (SOUZA, 1992, p. 46)

Se, até a época clássica, história e etnologia se confundiam, a partir do século XVIII elas começam a se distanciar e se diferenciar. Abre-se então para uma perspectiva purista do “que é o povo” e sua cultura, uma vez que, descolada da história com seu senso de linearidade e progressão, a cultura popular se apresentaria primitiva e imutável. Daí o seu valor em tempos de instabilidade e movimento.

No belíssimo texto *A beleza do morto*, o historiador Michel de Certeau avaliou a cultura popular a partir de sua apropriação pelas classes letradas, com claros fins

políticos de afastá-la para o inofensivo campo do exótico, emoldurada nos arcos da curiosidade. Se há fruição no halo “popular”, presente em suas canções, melodias, falas, danças, festas, ela se dá dentro de uma concepção elitista de cultura que estabelece uma distância “segura” que separa o ouvinte do suposto compositor popular. Nesse sentido, Certeau (2001, p. 55-56) abre seu texto de maneira perspicaz apontando que:

A “cultura popular” supõe uma ação não-confessada. Foi preciso que ela fosse censurada para ser estudada. Tornou-se, então, um objeto de interesse porque seu perigo foi eliminado. [...] Uma repressão política está na origem de uma curiosidade científica: a eliminação dos livros julgados subversivos e imorais. [...] Os estudos desde então consagrados a essa literatura tornaram-se possíveis pelo fato que a retira do povo e a reserva aos letrados ou aos amadores. [...] Ao buscar uma literatura ou uma cultura popular, a curiosidade científica não sabe mais que repete suas origens e que procura, assim, não reencontrar o povo.

Segundo o estudioso francês, é preciso atentar para as relações que envolvem objeto e métodos científicos e a sociedade que os permitem. Um aperfeiçoamento dos métodos ou uma mudança nas convicções não irão alterar o modo como a operação científica trata a cultura popular. É necessário, sim, que haja ação política.

O processo de repressão se intensificou com o paulatino distanciamento entre cultura de elite e cultura do popular. Dentre os vários fatores que corroboraram para esse processo, há a Igreja (católica e protestante) com a adoção de uma política de submissão das almas, e a centralização do Estado, com uma administração unificada dos impostos, da segurança e da língua. As autoridades dos novos Estados nacionais se preocuparam com as práticas que geravam protesto, como atos desportivos, o carnaval, o *charivari*, que muitas vezes desembocavam em distúrbios, e, por vezes, até chegavam a contestar abertamente o poder constituído.

Além disso, outra dificuldade vem a somar quando se trata de delimitar claramente o que é cultura popular e erudita. Seja em termos de “circularidade cultural”, ou “biculturalidade”, conceitos cunhados por dois importantes estudiosos no intuito de entender os cruzamentos entre os dois polos, não obviamente tão antagônicos como parece, o que se percebe é que há uma troca entre ambas as esferas, de práticas, condutas, significações, dentre outras manifestações da produção da existência e significação do mundo. Por “circularidade cultural”, o historiador italiano Carlo Ginzburg (2000) denotou que entre a cultura das classes dominantes e a das classes

subalternas existiu, na Europa pré-industrial, “um relacionamento circular feito de influências recíprocas, que se movia de baixo para cima, bem como de cima para baixo”. Peter Burke, por sua vez, cunhou o termo “biculturalidade” para expressar que, ao mesmo tempo em que mantinham sua “alta cultura”, as elites participavam do universo da cultura popular.

O saber douto pode atravessar as classes populares, sendo reinterpretado de acordo com a *mundividência* dos sujeitos em seu lócus socioculturais, assim como canções e contos populares podem compor a formação de membros da elite, ao mesmo tempo em que estes possuem acesso à “alta cultura”, por meio de universidades, instituições de saber, cortes, etc., o que, logicamente, é um universo inacessível às classes “subalternas”. Burke afirma que a transmissão formal da grande tradição era feita nos liceus e nas universidades. Era uma tradição fechada, pois a maior parte das pessoas era excluída, e, portanto, não falavam aquela linguagem. Já a pequena tradição era transmitida informalmente, aberta a todos, como a igreja, a taverna e a praça do mercado, onde se davam muitas apresentações.

O estudo de Peter Burke também aponta para a diferença cultural crucial nos inícios da Europa Moderna entre uma maioria, para quem a cultura popular era a única cultura, e a minoria, com seu acesso à grande tradição, mas que não deixava de participar da pequena tradição como uma segunda cultura.

Uma minoria anfíbia, *bicultural* e também bilíngue. Coadunado com essa reflexão, Renato Ortiz, em importante estudo acerca desse tema, nos diz o seguinte:

Há porém uma convergência de opiniões quando avançamos nos séculos XVII e XVIII. Pode-se dizer que antes cultura de elite e cultura popular se misturavam, suas fronteiras culturais não eram tão nítidas, pois os nobres participavam das crenças religiosas, das superstições e dos jogos; as autoridades possuíam ainda uma certa tolerância para com as práticas populares. Vários esportes, considerados violentos, eram patrocinados pelos senhores da terra, o gosto pelos romances de cavalaria era generalizado, e as baladas e a literatura de cordel não eram associadas, pela minoria educada, ao povo inculto, ela participava também da mesma inclinação estética. Não se deve pensar que o processo de interação cultural entre classes era simétrico; a elite participava da pequena tradição do povo, mas este não partilhava de seu universo. (ORTIZ, 1992, p. 15)

Nessa mesma direção, o antropólogo e historiador Julio Caro Baroja (1989), especialista do folclore basco, afirma que a cultura popular nem sempre foi uma criação absoluta do povo. Muito do que se acredita como de origem popular, na verdade foi

produzido em outros lugares, tendo se difundido entre o povo que o interpretou a seu modo. De maneira recíproca, o povo também cria coisas das quais artistas da “alta cultura” se apropriam. Existe, assim, uma fecundação mútua, e não uma oposição radical, o que inviabiliza classificações do tipo “isso é popular, já aquilo não é”. Enquanto grandes músicos se inspiraram em melodias folclóricas, os madrilinhos adotaram como música popular a polca, de origem polonesa, e o *chotis*, uma dança escocesa.

A apropriação da “cultura popular” pelo erudito também foi “denunciada” pelo cinema latino-americano contemporâneo. Em *La Teta Asustada* (2009), da diretora peruana Claudia Llosa, há uma fria relação entre uma pianista de meia idade com ares de aristocrata, Aída, e sua empregada, Fausta, oriunda de uma pequena comunidade interiorana. A primeira sequência do filme mostra a relação entre a canção popular improvisada e a expressão de sentimentos entre duas pessoas intimamente ligadas (neta e mãe). Nas palavras do crítico Rodrigo de Oliveira (2009, online),

[...] partindo da tela preta, ouvimos o canto de uma voz envelhecida, lamuriosa, e o que ela canta faz toda a diferença. A música natural, improvisada, é o espaço para onde a jovem Fausta e sua mãe se recolhem quando precisam verbalizar a tragédia de suas vidas, e é como se esse lugar fosse um campo neutro, onde se pode lembrar do passado sem se deixar atingir novamente por ele - é na música, e só na música, que mãe e filha conversam abertamente, se revelam entre si e para nós mesmos. Logo veremos o rosto da velha, prestes a morrer, e a face incrivelmente expressiva de Magaly Solier, dividindo um momento com sua mãe que, ela sabe, será o último. As duas cantam sobre casamentos destruídos, estupro, terrorismo e violência, a obrigação (nunca saberemos se simbólica ou real) de se comer o pênis morto do marido, tudo embalado numa melodia que tira imediatamente a estranheza das situações narradas apenas para nos levar diretamente ao interior daquele relato.

Tempos depois, Aída, ao ouvir Fausta cantarolando as cantigas populares que ouvia de sua mãe pelos cantos da casa, coage sua empregada a repetir os cantos para que ela possa transpor a melodia em música clássica e, assim, apresentar em concerto de música erudita autoral. Quase ao final da película, a pianista é ovacionada pelo público em um teatro lotado por sua composição e execução. Vemos então se estabelecer a tensão entre Aída e Fausta, quando essa última não consegue esconder sua revolta ante a desonestidade da musicista em tomar para si as honras do salão, utilizando e desnaturando a melodia da música popular aprendida oralmente.

Um movimento em grande parte responsável pela descoberta do povo foi o Romantismo. Literatura e folclore estiveram intimamente vinculados desde o início. A associação entre poesia e povo, percebida e registrada por Herder (a poesia faz parte de um modo de vida particular), foi ainda mais profunda na obra dos irmãos Grimm. O não reconhecimento autoral de um poema era fundamental para atestar o caráter coletivo de sua produção, pois os poemas nacionais pertencem a todo um povo. Giambattista Vico (1668-1744), o obscuro pensador napolitano, foi quem teria lançado a famosa teoria de que a *Ilíada* era o trabalho de um povo, de um gênio coletivo, e não de um indivíduo. Há em sua obra a valorização das tradições populares como criações espontâneas. Fundador da estética moderna e precursor do movimento romântico, Vico também foi saudado por Michelet, que via em sua obra afinidades centrais com sua própria concepção romântica de história: perspectiva globalizante do devir como processo, a importância atribuída às épocas primitivas, o interesse pela poesia heroica e pela mitologia e o refinamento na crítica filológica (Auerbach, 2007). Dante também seria redescoberto pelos românticos, sobretudo por Herder, e valorizado como poeta dos tempos rústicos de seu povo. A poesia popular era, essencialmente, uma “poesia da natureza”. De acordo com Peter Burke, a partir das coletas de Herder e dos Grimm, foram surgindo coletâneas e mais coletâneas de canções populares nacionais.

Durante o século XIX, período em que a ideia de cultura popular foi inventada, românticos e folcloristas tomariam rumos distintos. Ponto este particularmente importante para Renato Ortiz quando se importou com o momento específico em que a noção de cultura popular emergiu como categoria de análise.

Os românticos são os responsáveis pela fabricação de um popular ingênuo, anônimo, espelho da alma nacional; os folcloristas são seus continuadores, buscando no Positivismo emergente um modelo para interpretá-lo [...]. Há muito vinha nutrindo certa insatisfação em relação ao próprio conceito de cultura popular. Qualquer estudioso que tenha lido os livros dos folcloristas, partilha do mal-estar que se esconde por trás da disparidade dos dados compilados; eles dizem pouco sobre a realidade das classes subalternas, muito sobre a ideologia dos que os coletaram. No entanto, é inevitável voltar-nos para eles, pois foram os primeiros a sistematizar uma reflexão sobre a tradição popular. Daí a relevância em entender como os inventores do folclore procuraram organizar e difundir seu material. Isso nos permite compreender como a ideia de cultura popular se configura como categoria de análise. (ORTIZ, 1992, p. 6-7)

Mas o problema de definição da “cultura popular”, ainda mais na forma de uma “categoria analítica”, estava longe de ser resolvido. A tensão entre o mundo do saber letrado e o mundo do senso comum tomaria novos contornos na transição do século XIX para o XX, sobretudo, pelo advento da técnica, de novos instrumentos de produção e de relações de trabalho. O desaparecimento gradual de comunidades camponesas na Europa Pré-Primeira Guerra concorria com o alargamento de áreas urbanizadas e a ampliação de zonas que congregavam grande parte das famílias trabalhadoras, os bairros suburbanos. Havia aí o limiar da ideia de uma distinção entre a cultura como bons modos de viver, típica da alta sociedade burguesa em formação, e a ausência de cultura, isto é, a ignorância e as credices conservadas pela população mais empobrecida. (WILLIAMS, 2011 [1958])

Na Inglaterra, desenvolveu-se, ao longo do século XVIII e XIX, uma tradição de cultura que se definia pelo refinamento social e pelo domínio das letras, determinando aí os elementos necessários para se indicar como (e quem) deveria organizar política e economicamente a sociedade: as elites governariam o país, controlando o ímpeto das massas populares, as quais deveriam subordinar e adequar seu modo de vida – tido por espontâneo – aos interesses gerais dos governantes; o que, no limite, significava a invalidação dos costumes e crenças dos trabalhadores, tomados em seu conjunto como resquícios da brutalidade, ignorância e mesmo selvageria. Se Leavis (1930) e Eliot (1948) tomaram a frente de tal orientação intelectualista da cultura no ambiente inglês, isso na primeira metade do século XX, outros intelectuais – de orientação marxista e atuando sob uma vertente interdisciplinar –, entre os anos de 1950 e 1960, surgiram com argumentação oposta, procurando controverter esse tipo de tradição elitista e conservadora através de uma releitura histórica, política e sociológica que atentasse para a dimensão do conceito de *cultura como um problema* a ser visualizado (e compreendido) em termos dialéticos.

Podemos enxergar tal proposição aferindo o posicionamento de um dos expoentes da assim chamada *New Left* (Nova Esquerda), e um dos responsáveis pela emergência dos Estudos Culturais na Grã-Bretanha: o crítico literário e romancista galês, Raymond Williams (1921-1988). Ele, ao procurar sublinhar o caráter dinâmico, constitutivo e interacional da formação histórica dos conceitos, fez a seguinte afirmação:

Quando percebemos de súbito que os conceitos mais básicos – os conceitos, como se diz, dos quais partimos – não são conceitos, mas problemas, e não problemas analíticos, mas movimentos históricos ainda não definidos, não há sentido em se dar ouvidos aos seus apelos ou seus entrechoques ressonantes. (WILLIAMS, 1979 [1977], p. 17)

Sua intenção era demonstrar que uma “palavra”, o significante, sendo depositária de um contexto social específico e sendo utilizada pelos sujeitos para certos fins e/ou com acepções particularizadas, não poderia ser concebida como elemento estável e regular no interior das relações humanas, ainda mais quando observadas às contínuas transformações da sociedade. A “palavra” enquanto conceito carregava consigo uma multiplicidade de significados, através dos quais os grupos ou classes sociais cumpriam seus interesses, interpretavam suas condições e investiam recursos (materiais e simbólicos) ao se relacionarem entre si em diferentes épocas. Significados estes sujeitos a modificações processuais, uma vez que eram pensados, construídos e socializados em relação dialética com o mundo material. Daí, Williams deixar claro que qualquer análise econômica, social ou cultural carecia, obrigatoriamente, de um domínio da consciência do próprio conceito (“economia”, “sociedade” e “cultura”), e uma *consciência que deveria ser histórica*.

Em seu artigo intitulado *Culture is Ordinary*, lançado ainda em 1958, Williams já esboçava as linhas gerais pelas quais vislumbrava um novo e dilatado sentido de cultura popular, recuperando neste o caráter mediado e imediato da relação entre a sociedade e mente humana, a infra e superestrutura. Vemos aí que:

A cultura é algo comum a todos: este é o fato primordial. Toda sociedade humana tem a sua própria forma, os seus próprios propósitos, seus próprios significados. Toda sociedade humana exprime estes nas instituições, nas artes e no conhecimento. A formação de uma sociedade é a descoberta de significados e direções comuns, e seu desenvolvimento se dá no debate ativo e no seu aperfeiçoamento, sob a pressão da experiência, do contato, e das invenções, inscrevendo-se na própria terra. A sociedade em desenvolvimento é um dado, no entanto, ela se constrói e se reconstrói em cada modo de pensar individual. A formação desse modo individual é, a princípio, o lento aprendizado das formas, dos propósitos e dos significados de modo a possibilitar o trabalho, a observação e comunicação. Depois, em segundo lugar, mas de igual importância, está a comprovação destes na experiência, a construção de novas observações, comparações e significados. Uma cultura tem dois aspectos: os significados e direções conhecidos, em que seus integrantes são treinados; e as novas observações e significados que são apresentados e testados. Esses são os processos ordinários das

sociedades humanas e das mentes humanas, e observamos através deles a natureza de uma cultura: que é sempre tanto tradicional quanto criativa; que é tanto os mais ordinários significados comuns quanto os mais refinados significados individuais. Usamos a palavra cultura nesses dois sentidos: para designar todo um modo de vida - os significados comuns -; e para designar as artes e o aprendizado - os processos especiais de descoberta e esforço criativo. (WILLIAMS, 2015 [1989], p. 5) (grifo nosso)

De fato, esse supracitado viés antropológico da cultura, o qual trazia consigo a dimensão de todo “um modo de vida”, abrangendo a produção de significados e valores e normas a toda a sociedade, adquiriu expressão significativa após a publicação do complexo livro de Williams (e ainda fonte geradora de questionamentos), *Cultura e Sociedade*, em 1958. Um projeto que nascera em meados da década de 1940, no momento de abertura da revista *Politics and Letters*, e que objetivava investigar “[...] a tradição que a palavra ‘cultura’ descreve e, quando possível, reinterpretá-la em termos da experiência da nossa própria geração”. WILLIAMS, 2011 [1958], p. 7)

A tradição em si dava conta da leitura e interpretação dos 40 escritores ingleses analisados no decorrer da obra, os quais, entre 1750 e 1950, haviam experimentado por diversos ângulos as sensíveis modificações do ambiente britânico decorrentes do processo de Revolução Industrial. Segundo Williams, “o fato é que as origens do livro repousam sobre ideias de pensadores explicitamente conservadores ou contraditórios do século XIX”. (WILLIAMS, 2013 [1979], p. 100) Outro ponto significativo era que “todos eles usaram, como termo central em seu desenvolvimento, o conceito de cultura”. (WILLIAMS, 2013 [1979], p. 100) E “usaram” o conceito, subvertendo o significado de “cultivar” “produzir” associado a física/natureza/colheita (acepção preponderante até o século XVIII), como um meio para designar *status* social ora pelas faculdades intelectuais distintas de uma minoria letrada e instruída “academicamente” ora pelo acesso as obras ou atividades ligadas às artes (habilidades humanas, como literatura, música, pintura, teatro, escultura). Uma tradição que, dessa maneira, atuara diretamente no divórcio entre as concepções de “cultura” e “sociedade”, traduzindo a primeira na esteira da uma ordem e hierarquia societária que só poderia ser viabilizada pelo exercício do poder de uma legítima elite política.

Discutia-se, ao longo dos textos de Edmund Burke, S. T. Coleridge, John S. Mill, T. S. Eliot, F. R. Leavis, entre outros, como o surgimento da sociedade de mercado e da ameaça da democracia de massa (ecoando os preceitos iluministas e

igualitários da França revolucionária, 1789) resultou numa atitude de desprezo, preconceito e suspeição para com o “modo de vida” ou costumes dos populares, em outras palavras, as ações, crenças e os hábitos da “gente comum”. Variante esta de longa duração e que entrava em rota de colisão com os princípios básicos do socialismo, sobretudo, nesse caso, pelo seu viés antidemocrático, elitista e excludente. Talvez por isso, Williams tenha enfatizado que *Cultura e Sociedade* era um estudo que se voltava especialmente para a elucidação da gênese e interdependência de cinco “palavras” que haviam sido capitais na promoção dessa linha de pensamento: industrialismo, democracia, arte, classe e cultura, sendo que esta última era de longe a mais complexa e, porventura, a responsável pela mediação e compreensão mútua entre as demais. Seu objetivo, quanto a isso, era o de erigir uma oposição a este modelo interpretativo, “[...] ir contra a apropriação de uma longa linhagem de pensamento sobre cultura feita a partir de posições, naquele momento, indubitavelmente reacionárias”. (WILLIAMS, 2013 [1979], p. 88)

Queria reconquistar a “complexidade real da tradição”, a qual, para ele, havia sido ignorada e/ou castrada pela lógica antidemocrática e pelo elitismo intelectual em vigor, de forma que pudesse contrariar “[...] o uso contemporâneo crescente do conceito de cultura contra a democracia, o socialismo, a classe trabalhadora ou a educação popular nos termos da própria tradição”. (WILLIAMS, 2013 [1979], p. 88)

Maria E. Cevasco, debruçando-se sobre o nascimento dos Estudos Culturais na Grã-Bretanha, em meados da década de 1950, afirmou que fora justamente o livro *Cultura e Sociedade* a fonte seminal que sistematizou os horizontes dessa nova disciplina.

Nesse momento,

[...] ficou claro para Raymond Williams a necessidade de tomar uma posição sobre a cultura e de intervir no debate para demonstrar as conexões entre as diversas esferas e salvaguardar o conceito para um uso democrático que contribuísse para a mudança social. O ponto de vista da inter-relação entre fenômenos culturais e socioeconômicos e o ímpeto da luta para transformação do mundo são o impulso inicial de seu projeto intelectual. (CEVASCO, 2003, p. 12)

Projeto este de “tomar uma [nova] posição sobre a cultura” que não se fizera isolado de todo um debate mais amplo e fecundo sobre a noção de cultura que começara a ganhar ímpeto na Inglaterra do pós-guerra. Cevasco expõe que a tentativa de

desmanche da tradição de “Cultura e Sociedade” - como entes independentes - foi resultado da reconstituição histórica dos discursos sobre a cultura oriunda de outras duas obras seminais: *The Uses of Literacy* (As Utilizações da Cultura), de 1957, de autoria do crítico literário Richard Hoggart e *The Making of the English Working Class* (A Formação da Classe Operária Inglesa), datada de 1963, e escrita pelo historiador E. P. Thompson. Para a autora, vistos em conjunto, estes três estudos não somente seriam fundantes da nova disciplina, como teriam demarcado a reviravolta crucial no modo pelo qual o conceito de cultura popular passou a ser enxergado não mais como a propriedade exclusiva de bens simbólicos por uma classe especial - criando valores e difundindo-os -, mas antes como a produção de significados comum a todos, ou, em outros termos, na solidariedade típica da classe trabalhadora.

Uma alteração de sentido que, além disso, se efetivou durante a abertura de uma nova margem para a apreensão semântica do conceito, observando-se, a partir dos anos 1960, a emergência da sociedade “global” de comunicação de massa e a difusão de instrumentos de informação (rádio, televisão, revistas, cinema). Fatores que trouxeram à superfície todas as tensões relativas às fronteiras (ainda a serem definidas) entre o que seria indústria cultural, “cultura popular” e/ou “cultura dos trabalhadores”.

No geral, entendia-se que o conceito de cultura deveria ser investigado com base nas “circunstâncias intencionais contemporâneas” em que o mesmo se desenvolveu, levando-se em consideração sua constituição enquanto parte do vocabulário - campos semânticos e domínios linguísticos – de uma determinada linguagem política e social. Só assim, os intelectuais poderiam descobrir sua relação para com os grupos sociais que fizeram (e como fizeram) uso dessa linguagem, farejando, igualmente, o *horizonte de expectativas* através do qual suas alterações foram exercitadas.

Raymond Williams (2011, 1958, p. 11) mantinha uma atitude *dialética* de valor equânime ao falar, em prefácio de 1987, sobre como o livro *Cultura e Sociedade* foi recebido no ambiente inglês, mas, agora, chamando atenção para como a variação da “palavra” cultura passara pelo filtro de outros textos historiográficos.

Há, então, um importante ponto contemporâneo. Quando *Culture and Society* foi publicado em 1958, foi amplamente afirmado que ele era um dos textos básicos da Nova Esquerda Britânica. Ainda se diz regularmente que este livro, ao lado do posterior *The Long Revolution* (A Longa Duração) e combinado com *The Uses of Literacy* (As Utilizações da Cultura) de Richard Hoggart e Williams Morris e *The*

Making of the Working English Class (A Formação da Classe Operária Inglesa) de E. P. Thompson, iniciou uma nova tradição intelectual e política. Isso é algo que cabe às outras pessoas decidirem. A história é, na verdade, bastante complexa.

Se houve uma disposição pelo arranjo das referidas obras como uma virada paradigmática dentro do marxismo, inaugurando uma “nova tradição intelectual e política”, certamente, esta se deu em razão do novo lugar ocupado pelo conceito de cultura em sua acepção do repertório de valores que constituíam o “popular”. Cada qual manuseou o mesmo com vistas a recuperar o mundo de valores e costumes da “gente comum”, embora com preocupações diferenciadas. Já comentamos acima sobre o percurso traçado por Raymond Williams. Quanto ao *The Making*, E. P. Thompson apareceu com a noção de experiência para identificar os elementos culturais que, entre 1750 e 1832, denunciavam a identidade performática entre os trabalhadores ingleses, os quais ressurgiam como sujeitos ativos na formação de sua própria “consciência” de classe. Denunciado o marxismo ortodoxo, o qual enxergava a “classe” como uma categoria pré-estabelecida e preexistente no mundo, E. P. Thompson (2011 [1963], p. 10) dizia que “a classe acontece quando alguns homens, como resultado de experiências comuns (herdadas ou partilhadas), sentem e articulam a identidade de seus interesses entre si e contra outros homens cujos interesses divergem (e geralmente se opõem) dos seus”. (2011 [1963], p. 10) Experiências estas que eram determinadas pelas relações materiais de produção em que os homens nascem, conquanto a consciência de classe aparecesse na forma pela qual “[...] essas experiências são tratadas em termos culturais: encarnadas em tradições, sistemas de valores, ideias e formas institucionais”. (2011 [1963], p. 10)

O livro de Richard Hoggart é de caráter mais sociológico e não pretende, pelo menos numa primeira leitura, aventar qualquer discussão de base teórico-metodológica mais profunda no que concerne ao materialismo histórico. Sua novidade se assenta pela descrição dos hábitos, crenças e valores das classes trabalhadoras (no plural) no momento em estas se veem constrangidas pela interferência inevitável da cultura de massas, nos idos de 1940 para 1950. Deseja recolher os pormenores da experiência cotidiana, no intuito de “[...] definir melhor a vida das classes proletárias”. (HOGGART, 1973 [1957], p. 25) Utiliza o termo experiência, apesar disso, para estudar a modificação cultural, interessando-se, então, pelos “[...] aspectos mais sutis do estilo de vida que caracteriza o proletariado”. (HOGGART, 1973 [1957], p. 25) O autor parte

da recusa da visão elitista que acalentava o sentimento de piedade e nostalgia para com as classes proletárias, reafirmando o “caráter extensivo, múltiplo e infinitamente pormenorizado” da vida dessas classes. Nas palavras de Edson F. Dalmonte (2002, p. 72.), Hoggart “propõe uma façanha para a época: estudar a cultura popular, entendendo-a como espaço de aprendizagem e formação de senso crítico”.

Não é preciso ir muito longe para observar que, sim, as referidas obras possuem um objeto de estudo em comum, “os proletários” ou a “gente comum”, adotando a cultura popular como seu aparato conceitual de investigação. De resto, vemos que existe uma distância na compreensão desse conceito entre Thompson e Hoggart, uma vez que o primeiro articula o mesmo na forma de uma “experiência” (a identidade relacional) e o segundo como um “estilo de vida” (significados incorporados em padrões de comportamentos coletivos). Raymond Williams, em outra direção, desenvolve a noção e cultura como “todo um modo de vida”, ou na forma de um “processo social geral”.

Tais diferenças não podem ser deixadas de lado, como contrassensos de menor importância, uma vez que também dão conta de toda a complexidade envolvida na tarefa de contradizer a tradição de pensamento que tomava a cultura como o reino do intelectualismo e das convenções formalizadas. Stuart Hall, que se tornaria, em 1964, um dos líderes fundadores do *Centre for Contemporary Cultural Studies* da Universidade de Birmingham, atentou para o fato de que não houve nenhuma definição única ou menos problemática de cultura. Para ele, essa “nova tradição” conjugava “riqueza” e dificuldades teóricas devido as várias definições do conceito que emergiram desse conjunto de obras, não podendo, assim, ser investigada fora delas. A cultura era “(...) um local de interesses convergentes, em vez de uma ideia lógica ou conceitualmente clara”. (HALL, 2003, p. 126)

Soube ainda localizar muito bem a fruição desses múltiplos sentidos no interior da tradição de “Cultura e Sociedade”, da maneira pela qual essas obras atravessavam as contradições da realidade social inglesa e respondiam a estas. Para Hall (2003, p. 125), os livros de R. Williams, R. Hoggart e E. P. Thompson,

Eram, claro, textos seminais de formação. Não eram em caso algum, “livros-textos” para a fundação de uma nova subdisciplina acadêmica [Estudos Culturais] (...). Quer fossem históricos ou contemporâneos em seu foco, eles próprios constituíam respostas às pressões imediatas do tempo e da sociedade em que foram escritos, ou eram focalizados ou organizados por tais respostas. Eles não apenas levaram a “cultura” a sério, sem a qual as transformações históricas, passadas e presentes,

simplesmente não poderiam ser pensadas de maneira adequada. Eram em si mesmos “culturais”, no sentido de Cultura e Sociedade.

No final dos anos 1960, com o advento da noção de pós-modernismo e a celebração da *linguística turn*, a própria cultura começou a ser entendida como um texto que - discursivamente - expressava as manifestações simbólicas e a multiplicidade de representações sociais de determinada cultura. (CHARTIER, 2002; DARNTON, 2014) Ações sociais que eram permeadas de sentidos e significados particularizados dentro de certos grupos e/ou classes sociais. Intenções que eram dialogadas reciprocamente pelos indivíduos enquanto símbolos, ou seja, sentidos ocultos no interior de uma verdadeira dramatização social. O culturalismo, subvertendo, em alguma medida, a ação política coletiva (e material) como antevista na gênese dos Estudos Culturais britânicos, trouxe a tona o “mundo como um teatro”, de ações simuladas ao nível linguístico. (BURKE, 1992)

Tão logo, vemos que o conceito de cultura (e sua complexa relação com o espaço do “popular”) foi adquirindo sentidos imprevisíveis, de acordo com contextos e tipos e linguagem com que passou a ser debatido e controvertido. Das leituras nostálgicas dos folcloristas, preocupados com os elementos definidores da Nação, ao lugar privilegiado do elitismo e da intelectualidade. Das revisões da tradição inglesa, ocupando-se dos fazeres, dos interesses e da identidade da classe trabalhadora como um todo, aos gestos, práticas, símbolos e representações encontrados num mundo discursivo, isto é, dramatizado. Talvez, por isso, Thompson (1998 [1991]) tenha chamado atenção para o fato de a cultura ser uma “arena de elementos conflitivos”. Observamos isto não apenas no sentido de sua mutabilidade e variação no âmbito da sociedade como um todo, mas, igualmente, como “categoria analítica”, quando recupera as mais distintas preocupações, modificando continuamente sua postura diante da compreensão das relações humanas: um conceito-problema.

Referências

ABREU, Martha; Rachel Soihet (Org.). *Ensino de história: conceitos, temática e metodologia*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2003.

BAROJA, Júlio Caro. *Ritos y Mitos Equivocos*. Espanha: Istmo, 1989.

BURKE, Peter. *Cultura popular na idade moderna*. Europa 1500-1800. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

- _____. *O mundo como teatro*. Estudos de antropologia histórica. São Paulo: Difel, 1992.
- CERTEAU, Michel de. A beleza do morto. In: *A cultura no plural*. Campinas: Papyrus, 2001.
- CEVASCO, Maria Elisa. *Dez lições sobre estudos culturais*. São Paulo: Boitempo, 2003.
- CHARTIER, Roger. *A história cultural entre práticas e representações*. Portugal: Difel, 2002.
- _____. “Cultura popular: revisitando um conceito historiográfico”. *Estudos Históricos*, vol. 8, n. 16, 1995.
- DALMONTE, Edson Fernando. Estudos culturais em comunicação: da tradição britânica à contribuição latino-americana. In: *Idade Média*, v. 1, n. 2, p. 67-90, 2002.
- DARNTON, Robert. *O Grande Massacre dos Gatos e outros episódios da história cultural francesa*. São Paulo: Paz e Terra, 2014.
- ELIOT, T. S. *Notes Towards the Definition of Culture*. Londres: Faber and Faber, 1948.
- GADELHA, Georgina da Silva. *Os saberes do corpo: A “Medicina Caseira” e as práticas populares de cura no Ceará, 1860-1919*. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal do Ceará. Fortaleza, 2007.
- GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes*. São Paulo: Cia das letras, 2000.
- HALL, Stuart. *Da Diáspora*. Belo Horizonte: UFMG, 2003.
- HOGGART, Richard. *As Utilizações da Cultura*, vols 1 e 2. Lisboa: Editorial Presença, 1973 [1957].
- KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto, Ed. PUC-Rio, 2006.
- LA TETA Assustada. Direção: Cláudia Llosa. Peru/Espanha: Estudio Canal; Paris Filmes; 2008. (95 min).
- LE GOFF, Jacques. *Para uma outra Idade Média*. Petrópolis: Editora Vozes, 2013.
- LEAVIS, F. R. Mass Civilization and Minority Culture. In: *Minority Pamphlets*, n. 1. Cambridge: Gordon Fraser, 1930.
- _____. *The Great Tradition*. Londres: Chatto and Windus, 1943.
- MACHADO, Roberto. *O nascimento do trágico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006.
- OLIVEIRA, Rodrigo. A Teta Assustada de Claudia Llosa. 2009. In: <http://www.revistacinetica.com.br/tetaassustada.htm>. Acessado em outubro de 2013.
- ORTIZ, Renato. *Românticos e Folcloristas; cultura popular*. Rio de Janeiro: Olho D'Água, 1992.
- OLIVEIRA, Lúcia Lippi. *Cultura é patrimônio*. Rio de Janeiro: FGV, 2008.
- SOUZA, Laura de M. A cultura popular e a História. In: Seminário - *Folclore e cultura popular*, 1992, Rio de Janeiro. Seminário - Folclore e cultura popular: as várias faces de um debate. Rio de Janeiro: IBAC, v. 1, p. 45-49, 1992.

SCHAMA, Simon. *Paisagem e memória*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

THOMPSON, E. P. *A Formação da Classe Operária Inglesa*, vol. 1. São Paulo: Paz e Terra: 2011 [1963].

_____. *Costumes em Comum*. São Paulo: Cia das Letras: 1998 [1991].

WILLIAMS, Raymond. *A Política do Modernismo*. São Paulo: Unesp, 2011 [1989].

_____. *A Política e as Letras*. São Paulo: Unesp, 2013 [1979].

_____. *Cultura e Sociedade*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011 [1958].

_____. *Marxismo e Literatura*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979 [1977].

_____. *Recursos da Esperança*. São Paulo: Unesp, 2015 [1989].

ⁱ Winckelmann, por sua nova maneira de pensar os gregos e sua proposta de um novo ideal estético baseado no conceito clássico de beleza, é considerado o moderno criador da história da arte. Inaugurou ainda um nacionalismo cultural em meados do século XVIII. Assim dizia, “Em geral, tudo o que foi inspirado e ensinado pela natureza e pela arte para favorecer a formação dos corpos, para conservá-la, desenvolve-la e embelezá-la desde o nascimento até seu pleno crescimento, foi realizado e empregado em prol da beleza física dos antigos gregos, o que permite afirmar com a maior verossimilhança a superioridade dessa beleza sobre a nossa”. (MACHADO, 2006, p. 11)

Artigo recebido em 18 de abril de 2017.

Aceito em 04 de abril de 2018.

O HEROÍSMO E A PROLETARIZAÇÃO DOS HOMENS DE LETRAS NO SÉCULO XIX

THE HEROISM AND THE PROLETARIANIZATION OF THE MEN OF LETTERS IN THE 19TH CENTURY

José Roberto Silvestre SAIOL*

Resumo: O artigo discute o deslocamento no estatuto social dos artistas no século XIX. Essa mudança foi tema de vários textos, da filosofia à crítica literária. Damos enfoque especial à conferência proferida por Thomas Carlyle sobre o heroísmo dos homens de letras, o qual considera uma das formas mais anômalas de heroísmo na História, resultado da paralisia espiritual do século XVIII. Consideramos ainda, entre outros textos, o famoso romance de Louis Reybaud *Jérôme Paturot à la recherche d'une position sociale*, em sua edição ilustrada de 1845.

Palavras-chave: Homens de letras; heroísmo; escritores rentáveis.

Abstract: We discuss the displacement on the social status of artist in the 19th century. These changes were subject of many texts, from philosophy to literary criticism. We specially consider Thomas Carlyle's conference about the men of letters' heroism, which he considers one of the most anomalous form of heroism in History, and a result of the spiritual paralysis of the 18th century. We also consider, among other texts, Louis Reybaud's famous romance *Jérôme Paturot à la recherche d'une position sociale* in its 1845 illustrated edition.

Keywords: Men of letters; heroism; profitable writers.

Se o “gênio” define, na Estética moderna, a característica do artista que o distancia de outras formas de expressão do pensamento, essa definição procura designar a capacidade de criar sínteses de forma e conteúdo, símbolos-superfícies, segundo uma singularidade que é refratária à redução a qualquer outra percepção do mundo e que, por isso, mantém-se sempre um passo além de toda explicação. (SÜSSEKIND, 2009, p. 36)

Apresentação

O impacto da revolução dupla¹ e o advento da modernidade no século XIX mobilizou profundamente a sensibilidade da época. Por meio das mais diversas

* Mestrando do Programa de Pós-Graduação em História das Ciências e da Saúde da Casa de Oswaldo Cruz (PPGHCS/COC/Fiocruz), com bolsa Capes. E-mail: joseroberto_hist@hotmail.com

manifestações artísticas e literárias, os atores históricos desse período buscaram traduzir a consciência sintomática de estarem vivendo um outro tempo, marcado pelo início da industrialização, pelo incremento da vida urbana, pelas consequências políticas e sociais da Revolução Francesa e, sobretudo, pela inauguração de um futuro cujas possibilidades eram infinitas. Tais leituras oscilavam entre a adesão e a recusa dos novos tempos sem, contudo, deixarem de expressar certa ambiguidade (BERMAN, 2007; HARTOG, 2007; HOBSBAWM, 2014). Nesse contexto, ganharam destaque publicações dedicadas ao estudo dos costumes e da vida burguesa – as fisiologias – que, em sua maioria, eram eminentemente satíricas e, vez por outra, reuniam grandes artistas em parcerias de texto e imagem. Um dos temas mais recorrentes nessas publicações dizia respeito às recentes mudanças na produção artística e na posição social dos artistas (NERY, 2006).

Tais transformações exerceram influência significativa na conformação de um novo perfil de literato, o qual intitulo “escritores rentáveis”: escritores que passaram a produzir a partir das demandas de um novo tipo de público e de gosto – o burguês – devido à percepção das transformações ocorridas nas modernas condições de produção artístico-literária.

Se por um lado, o que os caracterizava era sua autonomia frente aos cânones clássicos da sociedade de Corte, por outro, esses escritores passaram a ser confrontados com as demandas materiais do mundo moderno, antes providas pelos mecenas. Nesse sentido, a obtenção de rendimentos mais expressivos, imediatos e menos espaçados passou a protagonizar um papel de destaque na vida desses literatos (MEYER, 1996; SALIBA, 2003).

O objetivo do presente artigo é discutir a mudança no estatuto social dos literatos no século XIX, a partir de uma série de textos de naturezas diversas, provenientes da literatura, da filosofia e da crítica literária. Assumimos como premissa a tese do sociólogo alemão Norbert Elias de que mudanças no estilo e no gosto de uma determinada época marcam também uma mudança na conformação das próprias classes sociais². Dialogamos ainda com Walter Benjamin, que procura demonstrar como as formas de existência coletiva se alteram junto com as formas como se organiza a percepção sensorial dos indivíduos, uma vez que esta última não está naturalmente dada, mas antes, é historicamente condicionada (BENJAMIN, 1987).

A proletarização

Esse tema foi objeto de diversos pensadores do início do século XIX. Ao refletir sobre a liberdade do escritor e sua inserção na sociedade capitalista, Marx (1818-1883) defende a tese de que a obra literária deve constituir um fim em si, pois uma vez que a literatura se torna um meio, o poeta se degrada. Para o filósofo,

A primeira liberdade para a imprensa consiste em não ser uma indústria. O escritor que a rebaixa até fazer dela um meio material, merece como punição desse cativo interior, o cativo exterior, a censura, cuja simples existência já é a sua punição³ (MARX, 1980, p.32-33).

Ao problematizar a relação entre o trabalho produtivo da sociedade capitalista – ou seja, aquele cuja produção está destinada ao capital e à realização do lucro – e os escritores, o filósofo alemão evidencia o caráter proletarizante da literatura industrial⁴: “Um escritor é um operário produtivo, não por produzir ideias, mas porque enriquece o editor que se encarrega da impressão e da venda dos livros, isto é, porque é o assalariado de um capitalista” (MARX, 1980, p. 34).

Outra expressão contundente dessa crítica é o texto do crítico literário francês Gaschon de Molènes (1821-1862). Colaborador frequente da *Revue des Deux Mondes*, ele publica em 15 de dezembro de 1841 uma *revue littéraire* sobre este tema. Nela, o autor defende a premissa universal de que existiria, em todas as coisas, dois princípios que se combatem entre si. E esses princípios, no caso da literatura, seriam a indústria e o pensamento. Para ele, um princípio cresceria à custa do outro e, assim, “quanto mais a indústria é ativa e barulhenta, mais o pensamento é propenso à falhas e à languidez” (MOLÈNES, 1999, p. 157 – Tradução livre). A confirmação deste princípio estaria, segundo Molènes, justamente na impossibilidade de não reconhecer o “lado industrial” que estaria se desenvolvendo diariamente, em proporções “assustadoras”, nos escritores de sua época:

Dizem que há nas oficinas de artes mecânicas uma forma de distribuir o trabalho que o torna mais fácil e mais rápido: caso se trate de fazer uma charrete, uma pessoa é responsável pelas rodas, a outra pelas molas, e uma terceira pessoa do verniz e das douraões. Nós ficaríamos muito tentados em acreditar, ao ver algumas obras que se declaram, no entanto, obras de inteligência, que há fábricas literárias onde se recorrem à estes mesmos procedimentos. (MOLÈNES *apud* DUMASY, 1999, p. 13 – Tradução livre).

A este “movimento deplorável”, o crítico atribui como causa o surgimento e a difusão do romance folhetim. Para ele, a literatura constituiria fundamentalmente uma

“emanação do espírito”, condição posta em xeque pela conversão do romancista em improvisador por influência desse gênero. Segundo Molènes, o ritmo acelerado e cotidiano da imprensa – voltado para satisfazer o apetite insaciável da loucura – negaria ao escritor e à própria obra literária o elemento mais importante do seu processo criativo – o tempo: “Walter Scott, Fielding, estes homens que tinham o poder inestimável de criar, teriam eles concordado em destruir seus talentos para satisfazer aos apetites insaciáveis da multidão?” (MOLÈNES, 1999, p. 158 – Tradução livre).

É interessante notar o refinamento deste argumento: a industrialização da produção literária não se dá simplesmente pela mecanização do processo criativo, mas antes, pela submissão deste último aos ritmos e à disciplina da produção industrial em série, e em massa.

Além da dimensão mercadológica, alguns textos de época enfatizam também os problemas da ordem do estilo, da tradição, e da falência moral que teriam caracterizado a produção literária dos escritores rentáveis no século XIX, associando-a constantemente ao romantismo. Assim, encontramos publicados em *Le Constitutionnel* entre 02 de outubro de 1839 e 15 de junho de 1840 três artigos atribuídos por Lise Dumasy ao escritor, crítico literário e político francês Louis Reybaud (1799-1879), autor de um dos romances satíricos mais famosos publicados sob Monarquia de Julho, *Jérôme Paturot à la recherche d'une position sociale* (1845). As críticas de Reybaud não apenas confirmam a postura avessa do periódico ao movimento romântico⁵, mas também encontram certa consonância com o próprio enredo do romance.

Em seu primeiro artigo, supostamente destinado a George Sand (1804-1876), mas no qual ela praticamente não é citada, Reybaud identifica na “revolução literária” provocada pelos românticos o início do processo de decadência da literatura de sua época. Segundo ele, tal decadência estaria expressa na crescente separação entre a sociedade e a literatura, manifesta na sobreposição da ligação moral que deveria existir entre os autores e os leitores pela simples curiosidade. Em outras palavras, tratava-se da tomada da literatura como uma distração mesquinha e temporária, ao invés do devido aprofundamento e estudo (REYBAUD, 1999, p. 44-49).

Chama atenção durante a leitura a narrativa irônica que Reybaud constrói acerca dos “chefes” da insurreição literária romântica. Isso porque o escritor elabora seu argumento sob a premissa de que a imprudência dos revolucionários românticos pode ser explicada pela característica precipitação e extravagância da juventude. Isto esclareceria, por exemplo, os limites da simpatia popular pelo movimento. Na

contrapartida, estariam os ensinamentos perenes da tradição, cujo maior deles – o respeito à própria tradição – os românticos não teriam compreendido.

Assim, o orgulho e a adoração de si, o amor exagerado da forma e do paradoxo, o abuso do monstruoso, e a ausência de qualquer senso moral, eis o que desacreditou a escola revolucionária, o que levou a reação que testemunhamos hoje (REYBAUD, 1999, p. 49 – Tradução livre).

O próximo alvo de Louis Reybaud no *Le Constitutionnel* viria a ser o famoso romancista Honoré de Balzac (1799-1850), um dos primeiros “mestres do romance-folhetim”. O tom de ambos os textos é parecido e a ironia em relação às aspirações revolucionárias românticas continua ditando o ritmo da narrativa. Segundo o autor, a escolha de Balzac para um estudo daquela natureza se justificava por se tratar de um expoente perfeito da chamada “escola em decadência”. Isso porque, ao considerar a obra do romancista a partir do que ele define como suas três fases, Reybaud contrapõe ao “exagero das monstruosidades excepcionais” da sociedade⁶, característico da temerária terceira fase de Balzac⁷, a disciplina e as regras como as duas condições imprescindíveis para as grandes obras:

A indisciplina e a improvisação só levaram ao fracasso. Uma tende a coroar o capricho individual em detrimento da experiência; a outra a excluir o elemento mais valioso de qualquer execução, o tempo (REYBAUD, 1999, p. 56 – Tradução livre).

Já em *Jérôme*, considerado um dos romances mais famosos da Monarquia de Julho (1830-1848), publicado pela primeira vez em 1843, Reybaud produz uma narrativa detalhada, muito rica e perspicaz, sobre a modernidade e sobre o processo de industrialização da literatura. No romance, o próprio Jérôme nos conta sobre os diferentes caminhos percorridos por ele na sua busca por uma posição social, geralmente marcados por uma frustração profunda e a necessidade de buscar novos começos – há que se lembrar sempre o lema da sátira: pelo riso castigam-se os costumes.

As ideias expressas por Reybaud em seu romance parecem estar articuladas àquelas dos textos publicados no *Le Constitutionnel*. A principal justificativa para essa hipótese – além da proximidade temporal entre a publicação do romance e dos artigos – é o fato de que a narrativa sobre as aventuras de Paturot na imprensa e na literatura se desenrolam a partir da mesma premissa expressa nas críticas publicadas no periódico: a

de que as frustrações do personagem estariam ligadas ao seu entusiasmo infantil, sua admiração pela novidade e sua boa-fé. Essas características teriam o levado a engrossar as fileiras do exército revolucionário romântico. Assim, em suas próprias memórias, Paturot enfatiza constantemente a imprudência de sua juventude: “Quando se é jovem, não se conhece o perigo.” (REYBAUD, 1845, p. 08 – Tradução livre).

Em uma de suas aventuras, Jérôme se lança à empreitada de fundar um jornal. Embora a intenção inicial tenha sido a criação de um periódico cotidiano de grande circulação, o produto do trabalho de Paturot e seus parceiros deu origem a um jornal mais modesto, *L’Aspic – Journal Littéraire*, cuja periodicidade seria “ocasional”. Logo após seu lançamento, o periódico teria feito sucesso instantâneo, medido pelo seu volume crescente de assinaturas, assim como pelo destaque social à figura pública de Jérôme, editor chefe da publicação.

Apesar disso, em pouco tempo o jornal começa a agonizar, a despeito dos esforços do editor e de sua equipe, cujas estratégias para garantir mais algumas edições de vida ao periódico fracassam. Essas estratégias, das mais diferentes ordens, ao final, levaram Jérôme à convivência com o “trabalho mercenário” que a empreitada demandava: “Foi a aliança da musa e das artes, o pensamento junto ao fato, a união da poesia e do comércio. O que importava à nós, homens elegantes, este trabalho mais mercenário que ocorria ao nosso lado?” (REYBAUD, 1845, p. 60 – Tradução livre). Mas Jérôme logo se justificava a seu interlocutor:

Um jornal é como uma criança, senhor: quanto mais sofrida, mais presos ficamos a ela. Especialmente quando é um primeiro filho, você não iria acreditar o cuidado em como ele é monitorado, quanto ele é amado, que sacrifícios estamos dispostos a fazer por ele. Eu tinha fundado *L’Aspic*: era a minha vida, a minha glória, minha esperança e minha dor. (REYBAUD, 1845, p. 60 – Tradução livre).

Contudo, apesar do desaparecimento do periódico, a ambição e a vaidade que tomam conta do antigo editor chefe levam-no a apostar no grande fenômeno da modernidade: o folhetim. Pare ele, os folhetins não deviam ser tratados com desdém, uma vez que constituíam nada menos que o meio de ação mais eficaz sobre o público à sua época, podendo assim, ser empregado para o bem das plumas. Assim, Jérôme se põe a elaborar uma refinada teoria sobre o folhetim que o conferiria uma nova feição moral e filosófica, impedindo-o de sucumbir aos “ídolos vulgares” e aos “deuses imorais”. Da

teoria para a prática, o folhetinista produz uma série de romances com base em suas elucubrações.

O clímax do capítulo é o momento em que Jérôme se defronta com o experiente redator chefe de um grande periódico para explicar-lhe sua teoria. O diálogo que se segue é um dos mais perspicazes do romance: antes de conseguir finalizar sua explanação, Paturot é interrompido pelo redator chefe, que explica a dinâmica editorial de sua época nos mínimos detalhes. A primeira questão para a qual ele chama a atenção do folhetinista é o fato de que as “questões de arte” não devem ser a prioridade quando se escreve para um público numeroso: “quando se fala a todo mundo, senhor, é preciso falar como todo mundo”. A isso, o jovem e idealista Jérôme Paturot responde:

Mas, senhor, sem querer lutar contra uma experiência igual a sua, não podemos acreditar que, precisamente porque temos em nossa mão um grande público, deveríamos tentar elevá-lo ao sentimento da arte, e não rebaixar a arte até ele? (REYBAUD, 1845, p. 64 – Tradução livre).

O argumento mobilizado por Jérôme para convencer o experiente editor sobre a sua teoria constituía uma espécie de lugar comum para desqualificar o romance-folhetim. Conforme Dumasy, os detratores do gênero folhetinesco atribuíam-no como características a grosseria estética e a prosa banal/superficial. Tais apontamentos estariam ligados à ideia de uma estratificação entre alta literatura (legítima e elevada) e baixa literatura. Esta última, por destinar-se a um público cujo estereótipo encarnava na figura feminina, infantil e, sobretudo, em posição de dependência – elementos que se definiam pela passividade, pela falta de julgamento político, moral e estético, segundo a concepção da época – constituía uma espécie de abecedário da produção literária (DUMASY, 1999, p. 14; 18-20):

[...] os escritores só deram à composição o segredo de aguçar os apetites grosseiros e de excitar as curiosidades vulgares [...] Em vez de se dirigir à elite das inteligências, só se dirigiu aos instintos da multidão, não para corrigi-los, mas para satisfaze-los. A literatura foi colocada ao alcance dos merceeiros; não quero dizer que nós não estimamos esses honestos cidadãos, Deus me livre! Apenas não acreditamos que a literatura deva descer até eles quando ela não pode eleva-los até ela" (LA MODE *apud* DUMASY, 1999, p. 20 – Tradução livre)

A boa fé de Paturot parece despertar um afeto sincero por parte do redator, que mais uma vez se coloca, pacientemente, a tentar dissuadi-lo de sua teoria. Assim, o

veterano explica ao jovem folhetinista que na imprensa, a melhor teoria seria aquela que trouxesse mais assinaturas. Categórico, o redator afirma:

Nós vivemos em um século burguês, senhor, no meio de uma nação que se apaixona cada vez mais pela sucata. O que fazer? Resistir? Retirar-se no Monte Himeto para viver do mel da poesia? É preciso ser muito jovem para ter essas ideias, e você logo será curado. (REYBAUD, 1845, p. 65 – Tradução livre).

Jérôme, cada vez mais desconcertado, ouve com desânimo a teoria do veterano, a do folhetim doméstico. Segundo o experiente redator, tratava-se de produzir um folhetim que fosse introduzido nos lares das famílias para degustação dos pais e identificado pelos filhos como um elemento constitutivo daquela ordem doméstica. Caso o folhetinista fosse bem-sucedido na tarefa, o folhetim por si mesmo acabaria se tornando um elemento determinante da harmonia social dentro de casa; uma vez suspensa sua assinatura, a casa entraria em convulsão, e a paz só seria reestabelecida por meio de sua reassinatura. “Agora há pouco você estava falando de arte: aqui está a arte. É a arte de se fazer desejar, de se fazer esperar”, ensina o veterano (REYBAUD, 1845, p. 66 – Tradução livre). Com isso, Paturot finalmente aceita a teoria do redator chefe e decide abrir seu “ateliê de folhetins a preço fixo”.

O heroísmo

A percepção desses autores encontra consonância naquela expressa pelo ensaísta, historiador e escritor escocês Thomas Carlyle (1795-1881), em uma conferência proferida por ele em 1840, na qual discutia o tratamento dispensado às almas heroicas dos homens de letras pelas “novas idades”. Nela, mais do que demonstrar sua lucidez singular, Carlyle sinaliza a consciência de estar vivendo uma época nova, caracterizada por um tipo muito particular de heroísmo: o do homem de letras.

É um produto destas idades novas, disse eu; existe há pouco mais dum século no mundo. Nunca, senão desde há uns cem anos, se viu qualquer figura de uma grande alma viver deste modo anômalo; esforçando-se por exprimir a inspiração existente dentro de si em livros impressos, e encontrar posição e subsistência com aquilo que o mundo lhe quer dar por fazer isso. Muito se havia comprado e vendido, e barganhado na praça do mercado; mas nunca até então, a inspirada sabedoria de uma alma heroica, dessa maneira clara. Ele, encerrado na sua esquálida água-furtada, com seu casaco surrado, com seus direitos de autor reconhecidos ou não reconhecidos; reinando (porque é isto o que ele faz) da sua sepultura, após a sua morte, sobre

inteiras nações e gerações que quiseram ou não quiseram dar-lhe pão enquanto vivo, - é um espetáculo bastante curioso! Poucas formas de heroísmo podem ser mais singulares (CARLYLE, 1963, p. 149).

Inspirado pela filosofia alemã da época – sobretudo por J. G. Fichte (1762-1814) – ele acreditava profundamente na ideia de que os heróis eram únicos capazes de alcançar a “Divina Ideia do Mundo”, ou seja, “a realidade que ‘jaz no fundo de toda aparência’”. Seu papel seria, portanto, o de discernir o dialeto em que essa “Divina Ideia” se expressa em cada geração e torná-la manifesta para os homens comuns, revelando assim a eles o que é divino. Dessa forma, Carlyle associa a figura do herói com a do profeta e do sacerdote, conferindo a ele uma espécie de estatuto sagrado.

Entusiasta do advento da imprensa, Carlyle associa a ela e à sua subsistência o heroísmo dos homens de letras. Em acordo com Edmund Burke (1729-1797), ele vê na “galeria dos repórteres” do Parlamento uma espécie de “quarto Estado”, o mais importante entre todos eles, cuja consequência inevitável era a democracia. Aos livros, confere o estatuto do mais importante dos produtos humanos, uma vez que eles seriam, na verdade, a “mais pura incorporação” do pensamento humano.

E é justamente por desempenhar um papel tão relevante para o mundo, que o escritor escocês se assombra com a forma como as “novas idades” lidam com o heroísmo dos homens de letras:

Parece-nos absurdo a nós, que os homens, na sua singela admiração, tomassem um sábio e grande Odin por um deus e o adorassem como tal; um sábio e grande Maomé por um homem inspirado por Deus, e religiosamente seguissem a sua lei durante doze séculos: mas que um sábio e grande Johnson, um Burns, um Rousseau, sejam tomados por algum tipo ocioso e excêntrico, existente no mundo para divertir a ociosidade e receber algumas moedas e aplausos que lhe sejam lançados, para que assim possa viver; *isto* talvez, como atrás se insinuou, parecerá um dia uma das fases mais absurdas da nossa vida coletiva! – Não obstante, visto que é sempre o espiritual que determina o material, este mesmo Homem de Letras deve ser considerado como a nossa mais importante pessoa moderna. [...] A maneira como o mundo o trata é a feição mais significativa da condição geral do mundo⁸ (CARLYLE, 1963, p. 149-150).

Para ele, o que explica esta situação tão anômala é uma espécie de “paralisia espiritual” que tomou conta de toda aquela época, e sua origem estaria no ceticismo que caracterizou o século XVIII. Segundo Carlyle, o “século cético” teria inaugurado um mundo estéril, desprovido dos valores de admiração, divindade e grandeza e cujos modos de pensar eram “pobres” e “mesquinhos”. Esse mundo, marcado não apenas pela

dúvida intelectual, mas sobretudo pela dúvida moral, era um mundo sem Deus e, portanto, sem possibilidades para o heroísmo, paralisado em meio ao caos inorgânico.

Essa denúncia da profanação do estatuto sagrado dos homens de letras pode facilmente ser inscrita na discussão mais ampla do campo da Estética moderna sobre o gênio, entendido, de acordo com Pedro Sússekind, como a capacidade criativa que define a arte (SÜSSEKIND, 2009, p. 33). Em seu percurso pela filosofia alemã da virada do século XVIII, o autor procura precisar a especificidade do gênio artístico a partir das reflexões de Kant, Schiller e Hegel. Este último oferece duas definições ao termo:

Na primeira, trata-se de uma “atividade produtiva da fantasia por meio da qual o artista elabora em si mesmo na forma real o em si e para si racional enquanto sua própria obra”. Em seguida, Hegel acrescenta: “o gênio é a capacidade geral para a verdadeira produção da obra de arte, bem como a energia para o desenvolvimento e o acionamento dessa capacidade” (SÜSSEKIND, 2009, p. 34).

O conceito de fantasia mobilizado por Hegel nessas definições se distingue da imaginação em função de constituir uma “atividade subjetiva produtora”, dotada, portanto, de capacidade criativa. Essa capacidade criativa envolve fundamentalmente dois procedimentos: a observação atenta do mundo e a elaboração, entendida como processo através do qual o artista “fermenta” o que foi acolhido, ao mesmo tempo em que confere àquilo um novo sentido, “uma verdade ou universalidade que vão além da percepção cotidiana e objetiva das coisas particulares” (SÜSSEKIND, 2009, p. 33-34). Em Hegel, portanto, a criação artística assume um estatuto autônomo em relação à filosofia, constituindo um campo de pensamento e reflexão próprios capaz, não apenas de expressar verdades que são produto de um processo próprio de ponderação, mas também de ensinar à própria filosofia (SÜSSEKIND, 2009, p. 35).

Assim, o que toda essa literatura denuncia e reafirma, é a submissão do produto inspirado de todo esse processo de fermentação a uma dinâmica que o corrompe ou, em última instância, o inviabiliza. Embora esses textos não reflitam diretamente a realidade social da época, os indícios verossímeis oferecidos por estas fontes certamente nos concedem acesso à forma como os atores históricos receberam e repercutiram essa mudança. Justamente por isso o interesse em seu caráter auto-referenciado; ao falarem de si mesmas, elas nos permitem acessar suas próprias condições de produção e circulação, assim como a forma como seus produtores [se] enxergavam e se inseriam nessa nova configuração.

O escritor como celebridade

O fenômeno da proletarização dos homens de letras, assim como o do escritor como celebridade está intimamente ligado com uma possibilidade nada trivial da modernidade – a da cotidianidade, cuidadosamente discutida por Walter Benjamin no famoso ensaio *A obra de arte na era da sua reprodutibilidade técnica*.

Para o autor, embora a obra de arte tenha por princípio o potencial de ser reproduzida, os avanços crescentes da reprodutibilidade técnica provocaram mudanças muito significativas. Assim, no século XIX, Benjamin identifica, por exemplo, o momento em que se inaugura a possibilidade de se ilustrar o cotidiano por meio da litografia, cujo processo muito mais conciso que o da xilogravura e da gravura em cobre ofereceu às artes gráficas a possibilidade de colocar seus produtos no mercado (BENJAMIN, 1987, p. 166). Nesse sentido, o filósofo da Escola de Frankfurt percebe a reprodutibilidade técnica como um recurso ambíguo: se por um lado, ela seria capaz de “colocar o original em situações que nem o próprio original consegue atingir”; em contrapartida, a obra de arte perderia sua “aura”, ou seja, aquilo que conferiria a ela seu estatuto quase sagrado – seu caráter único, original, autêntico –, convertendo-a em “ocorrência de massa” (BENJAMIN, 1987, p. 167-169).

Outro aspecto digno de nota sobre a cotidianidade é o fato de que ela retira do artista o controle absoluto do processo produtivo e do produto final de seu trabalho, forçando-o a produzir a partir de demandas imprevisíveis, como aquelas de caráter mercantil que já mencionamos. Sobre isso, a historiadora francesa Marie-Ève Therenty⁹ nos oferece informações relevantes. Para ela, os contornos assumidos pela imprensa moderna teriam criado entre o jornal e o leitor uma espécie de pacto de hábito, de costume. Além disso, a seção do folhetim, antes do fenômeno do romance-folhetinesco, teria como uma de suas principais características o fato de ser um espaço interativo, aberto às contribuições do público leitor. Assim, o advento da literatura folhetinesca periódica, com capítulos redigidos dia-após-dia, criou a possibilidade até então inédita dos leitores interferirem no rumo das narrativas.

Outra questão interessante apontada pela autora é o fato de que, muito embora a literatura sobre os folhetins insista na predominância de uma poética da peripécia e do suspense, há que se considerar também que ela é sintomática dessa nova temporalidade moderna da cotidianidade. Nesse sentido, pouco a pouco o que se observa nos

romances, sobretudo por meio de seus longos diálogos (que também eram longos porque os romancistas recebiam por linha), é o fato de que se instala na literatura um novo tempo na narrativa: o tempo da ação, do diálogo. Logo, é através dessa poética da cotidianidade característica do romance-folhetim, que se observa a instauração de um tempo de leitura equivalente ao tempo da ação narrada.

Até o momento, portanto, esta investigação nos permitiu identificar pelo menos três instâncias em que as mudanças no estatuto social dos homens de letras se manifestam: em primeiro lugar, com a gradual substituição do regime de mecenato pelo mercado editorial, os literatos foram obrigados a lidar com a necessidade de recursos para sua subsistência; em segundo lugar, o ritmo e o volume da sua produção passou pouco a pouco a ser ditado pelo ritmo acelerado e pela crescente demanda do mercado; em terceiro lugar, o arbítrio sobre o êxito das obras literárias passou para as mãos de um público cada vez maior, deixando assim a crítica oficial em segundo plano. Essas mudanças abriram caminho para o fenômeno do “culto dos escritores” sobre o qual o historiador Robert Darnton nos dá notícias, para os contratos de cifras astronômicas entre editores e romancistas, também trouxeram à tona o escândalo dos chamados escritores fantasmas.

Todavia, seria um equívoco circunscrever ao nosso recorte temporal as singularidades que caracterizam o perfil dos escritores rentáveis. De fato, elas se tornam corriqueiras a partir da década de 1830. Entretanto, um estudo mais consistente exige um recuo de pelo menos setenta anos, até meados do século XVIII. Isso porque, segundo a historiografia disponível, este teria sido o período em que as bases para a fundação de uma sensibilidade romântica teriam sido lançadas, promovendo a reboque uma aproximação inédita entre público, autor e obra.

O caso mais emblemático e digno de nota é o do filósofo francês Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), cuidadosamente estudado por Robert Darnton no célebre *O grande massacre dos gatos*. Através da correspondência recebida por Rousseau, o autor demonstra a relação de intimidade que o filósofo procurou estabelecer com seus leitores por meio de uma retórica que abriu caminho para a sensibilidade romântica, ao mesmo tempo em que buscava orientar a leitura de suas obras. Para muitos, Jean-Jacques assumiria o papel de mentor e amigo íntimo, objeto de admiração e afeto profundos. De acordo com Darnton, *La nouvelle Héloïse* teria sido nada menos que o maior sucesso editorial do Antigo Regime:

Os leitores comuns de todos os escalões da sociedade perderam a cabeça. Choravam, sufocavam, vociferavam, examinavam em profundidade as suas vidas e decidiam viver melhor, depois aliviavam seus corações com mais lágrimas – e em cartas a Rousseau, que colecionava seus testemunhos num imenso maço (DARNTON, 2011, p. 310).

Para o historiador estadunidense, embora *La nouvelle Héloïse* não tenha sido a obra responsável por despertar a primeira “epidemia de emoção” na história da literatura moderna, Rousseau teria inaugurado por meio dela uma conexão profundamente íntima entre os leitores, os personagens e o próprio autor.

Você sabe – escreveu uma senhora aristocrática à sua amiga – que, enquanto ele me apareceu apenas como um filósofo, um homem de espírito, eu nunca cogitei na possibilidade de fazer um esforço para conhecê-lo. Mas o amante de Julie, o homem que a amava com ela merecia ser amada, ah!, não é a mesma coisa. Meu primeiro impulso foi mandar arrear meus cavalos, para poder ir a Montmorency e vê-lo, a qualquer preço, a fim de dizer-lhe como sua ternura o coloca acima dos outros homens, a meus olhos, para convencê-lo a me deixar ver o retrato de Julie, beijá-lo, ajoelhar-me diante dele e venerar aquela mulher divina, que nunca deixou de ser um modelo de todas as virtudes, mesmo quando perdeu sua virtude (DARNTON, 2011, p. 312).

Desta forma, afirma Darnton, “a correspondência de Rousseau tornou-se a extensão lógica de seu romance epistolar” (DARNTON, 2011, 313). Este é um dado muito interessante. Isso porque, sobretudo com a consagração do romance folhetim no século XIX, a popularidade dos romances é que determinaria a sua continuidade – prática recorrente nas telenovelas de nossa época. No caso de Rousseau, a extensão de *La nouvelle Héloïse* se dava por meio da correspondência trocada entre ele e seus leitores.

Apesar dessas aproximações, é necessário destacar o fato de que o século de Rousseau repassou aos homens do XIX a consciência tipográfica de sua época, assentada no princípio do esmero e da individualidade dos volumes encadernados. De acordo com Robert Darnton, a qualidade material das encadernações podia ser considerada pelos contemporâneos do filósofo francês tão importante quanto a mensagem contida nelas. Essa consciência tipográfica era tão enraizada que é possível encontrá-la registrada em manuais escolares para o aprendizado de língua francesa da época, como neste trecho destacado por Darnton: “Bons livros são publicados cuidadosamente. Maus livros são suprimidos prontamente” (VIARD *apud* DARNTON,

2011, p. 290). Isso nos ajuda a compreender melhor a crítica mais conservadora do século XIX a respeito da produção de livros e romances em massa e em formatos cada vez mais econômicos.

Três quartos de século mais tarde, encontramos outro caso desta natureza que é digno de nota. Referimo-nos ao estrondoso sucesso de Eugène Sue com a publicação de seus *Mistérios de Paris* no *Journal des Débats* entre junho de 1842 e outubro de 1843 (MEYER, 1996, p. 76). Walter Benjamin estima em nada menos que cem mil francos o valor que o romancista teria recebido como sinal pela obra; uma quantia astronômica para os padrões da época. Consagrado rei do romance folhetinesco, Sue atravessa um processo de metamorfose profunda do início ao fim do processo de produção desse romance: suas incursões pelos submundos de Paris e seu contato com as classes operárias o convertem de dândi¹⁰, com gosto pela ostentação, a um socialista que em 1850 é eleito deputado pela classe operária de Paris (BENJAMIN, 1989, p. 25) – a despeito dos limites de seu socialismo, alvo de duras críticas (ECO, 2006, p. 187).

Como dissemos há pouco, no século XIX o que determinava a extensão de um folhetim era sua popularidade, medida sobretudo pelas cartas dos leitores, e pelo crescente número de assinaturas dos jornais cotidianos. Todavia, essas cartas não se limitavam a dirigir aos romancistas suas impressões de leitura; na verdade, cada vez mais o público aprendeu como interferir nos rumos das histórias. E com os *Mistérios* não teria sido diferente. Marlyse Meyer reúne relatos preciosos: “Ah! M. Eugène Sue, por favor não deixe está infeliz criança pertencer outra vez a esses miseráveis, senão seu romance será imoral” (MEYER, 1996, p. 76). Dessa forma, Eugène Sue era diariamente confrontado com uma série de demandas imprevisíveis em seu processo criativo – desde a falta de um plano prévio para sua obra, até as súplicas de seus ávidos leitores.

Um terceiro caso digno de nota é o do famoso romancista e dramaturgo Alexandre Dumas (1802-1870), que ao lado de Eugène Sue concedeu ao romance-folhetim sua forma clássica e fez fortuna com a publicação de suas histórias de aventura, muitas vezes inscritas em acontecimentos históricos muito conhecidos do público. Nascido na pequena cidade de Villers-Cotterêts, o jovem Alexandre Dumas estabeleceu-se em Paris por volta de 1823, quando passou a frequentar os salões de pinturas, estabelecendo, aos poucos, sua “rede literária”. No final da década de 1820 conhece Charles Nodier (1780-1844) e passa a frequentar o Arsenal, ateliê romântico administrado por ele, em que Dumas conhece e passa a conviver com outros gigantes do

movimento romântico, à época, em plena disputa pela consolidação (PRIETO, 2012; WINNOCK, 2006, p. 135-154).

Consagrado dramaturgo ainda jovem, com a encenação de Henrique III pela *Comédie Française* em 1829, é só em 1838, com a publicação de *Capitaine Paul* – traduzido e lançado paralelamente no Brasil, no *Jornal do Comércio* –, que Dumas embarca na aventura do folhetim, na qual é extremamente bem sucedido (MEYER, 1996, p. 60). Ao sucesso de *Capitaine Paul*, seguem-se o de *Os três Mosqueteiros* (1844), *O conde de Monte Cristo* (1844-1845), entre muitos outros, e uma série de contratos altamente rentáveis para o romancista.

Entretanto, todo esse sucesso colocou Dumas na mira dos críticos. Isso porque, se por um lado, alguns romancistas alcançaram fama e fortuna tornando-se mestres de verdadeiras casas de fabricação de romances, à grande maioria dos literatos do século XIX estava reservado o que de mais cruel as relações editoriais modernas podiam reservar. A denúncia clássica do romancista elegante que mantinha poetas presos em seus porões produzindo para lhe garantir a fama e a boa vida logo colocou em dúvida a conduta de escritores famosos como Honoré de Balzac e do próprio Alexandre Dumas, alguns dos alvos preferidos dos detratores (SEIGEL, 1992, p. 136).

Em 1845, este último foi alvo de um dos mais virulentos panfletos sobre o tema dos escritores fantasmas. De autoria de Eugène de Mirecourt (1812-1880), *Fabrique de romans. Maison Alexandre Dumas et Compagnie*, acusava o autor de *O Conde de Monte Cristo* de incitação ao plágio e de comandar um exército de escritores fantasmas. O panfleto extremamente racista rendeu ao seu autor alguns meses na cadeia, e provavelmente gerou muita repercussão na imprensa da época. Outro caso envolvendo disputas de autoria dos romances de Dumas opôs o romancista e seu maior colaborador, o historiador Auguste Maquet (1813-1888), que após romper a parceria de anos entrou na justiça com um processo cujo desfecho obrigava Dumas ao pagamento de royalties suplementares sem, contudo, conceder a Maquet o direito de assinar em coautoria (LACERDA, 2012, p. 12; MEYER, 1996; PRIETO, 2012).

Na visão dos literatos do século XIX, sobretudo aqueles que expressavam grande hostilidade em relação aos “grandes da literatura” – cuja soberba os teria feito virar as costas àqueles membros da boemia que lutavam contra a fome e contra a pobreza –,

a sociedade do século dezenove era capaz de grande crueldade e terrível hipocrisia; a exigência boêmia de que ela se abraße às pessoas

Página | 272

História e Cultura, Franca, v. 7, n. 1, p. 258-276, jan-jul. 2018.

que estavam de fora era uma insistência para que ela se provasse leal a seus próprios princípios liberais, que mantivesse as promessas que fazia (SEIGEL, 1992, p. 139).

Considerações finais

Charles Baudelaire (1821-1867) é considerado por muitos como o grande poeta da modernidade – e com razão! Sua percepção apurada de estar vivendo num outro tempo se traduz em sua belíssima produção literária, verdadeira reflexão filosófica acerca da modernidade. Tal percepção se estende também à nova condição do homem de letras de sua época, a qual ele confronta em diferentes textos. Walter Benjamin desenterra um deles, não publicado em *As Flores do Mal* (1857), onde o confronto é mais evidente:

Para ter sapatos, ela vendeu sua alma;
Mas o bom Deus riria se, perto dessa infame,
Eu bancasse Tartufo¹¹ e fingisse altivez,
Eu, que vendo meu pensamento e quero ser autor (BENJAMIN, 1989,
p. 30).

Para Benjamin, “Baudelaire sabia como se situava, em verdade, o literato: como *flâneur* ele se dirige à feira; pensa que é para olhar, mas na verdade, já é para procurar um comprador” (BENJAMIN, 1989, p. 30). Segundo a concepção do escritor francês, o poeta que aceita moedas em troca de suas “confissões” se aproxima, em condição, das prostitutas que para sobreviver, vendiam seus corpos – ambos estavam irmanados pela boemia. Esses boêmios estariam, segundo Seigel, na base do fenômeno da proletarização literária, vivendo da venda de sua inteligência, fosse para os grandes editores, fosse para outros romancistas assinarem em seu lugar. “Por isso, como as *grisettes*, eles eram prostitutas, pondo à venda suas mentes como as jovens mulheres colocavam seus corpos” (SEIGEL, 1992, p. 142).

Todavia, a proletarização era apenas uma das faces da literatura industrial. Como vimos, seus dois outros tripés tinham sido a mecanização e a mercantilização da produção literária. Novidade das épocas modernas, elas convertiam o produto único da sabedoria das almas inspiradas num produto industrial, massivamente reproduzível, destinado a satisfazer o apetite insaciável do mercado e encher os bolsos dos grandes editores e, vez por outra, de seus autores. Esses últimos, convertidos em simples operários não se limitaram a observar de maneira passiva o impacto da revolução dupla sobre o campo artístico literário. Alguns fizeram fortunas como Alexandre Dumas e

Eugène Sue; outros como Baudelaire, que era conhecedor profundo de sua condição desfavorável, procuraram estratégias não para subverter a ordem das coisas, mas para pelo menos sobreviver a ela: “O próprio comportamento de Baudelaire corresponde a esse estado de coisa” – afirma Benjamin. “Põe o mesmo manuscrito à disposição de várias redações, autoriza reimpressões sem caracterizá-las como tais. Desde cedo, contemplou sem ilusões o mercado literário” (BENJAMIN, 1989, p. 29); muitos outros sucumbiram nas casas de saúde à fome e à miséria ou nos porões reservados aos escritores fantasmas.

O fato é que todo esse processo de industrialização da produção literária e o fenômeno dos escritores rentáveis foi muito bem descrito e catalogado pelos próprios objetos dessa transformação – temos reafirmado sempre o caráter auto-referenciado de nossas fontes. Isso nos permite não apenas entender o processo, mas sobretudo, a sua recepção na visão de seus contemporâneos. Assim, a consciência expressa pelo poeta francês nos versos acima citados, encontra consonância nos textos de Reybaud e Molènes, e na conferência de Carlyle, embora Baudelaire pareça mais resignado que os demais; talvez porque tenha vivido e escrito sobre um período um pouco posterior, onde as aspirações e utopias românticas já haviam sido sufocadas.

Referências Bibliográficas

BENJAMIN, Walter. “A Obra de Arte na Era de sua Reprodutibilidade Técnica”. In: _____. *Magia e Técnica, Arte e Política*. Ensaios Sobre Literatura e História da Cultura. Obras Escolhidas. Vol. 1. São Paulo: Brasiliense, 1987.

_____. *Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo*. Tradução José Carlos Martins Barbosa; Hemerson Alves Baptista. Vol. 3. (Obras escolhidas, Walter Benjamin). São Paulo: Ed. Brasiliense, 1989.

BERMAN, Marshall. *Tudo que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade*. Trad. Carlos Felipe Moisés; Ana Maria L. Ioriatti. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

CARLYLE, Thomas. “Quinta conferência: O herói como homem de letras. Johnson, Rousseau, Burns”. In: _____. *Os Heróis*. Trad. Antonio Ruas. São Paulo: Edições Melhoramentos, 1963. pp. 149-186.

DARNTON, Robert. *O Grande Massacre de Gatos: e outros episódios da história cultural francesa*. Trad.: Sonia Coutinho. São Paulo: Graal, 2011.

DUMASY, Lise. *La querelle du Roman-feuilleton: Littérature, presse et politique, un débat précurseur (1836-1848)*. Grenoble: Ellug, 1999.

ECO, Umberto. *Apocalípticos e integrados*. Tradução Pérola De Carvalho. São Paulo, SP: Perspectiva, 2006.

ELIAS, Norbert. *A peregrinação de Watteau à ilha do amor*. Trad.: Antonio Carlos dos Santos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

HARTOG, François. “Tempos do mundo, História e Escrita da História”. In: GUIMARÃES, Manoel Luiz Lima Salgado (org.). *Estudos sobre a escrita da história*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2007. pp. 15-25.

HOBBSBAWM, Eric J. *A Era das Revoluções: Europa (1789-1848)*. Trad. Maria Tereza Lopes Teixeira; Marcos Penchel. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2014.

LACERDA, Rodrigo. “Apresentação”. In: DUMAS, Alexandre. *O Conde de Monte Cristo*. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

MARX, Karl. “Debates sobre a liberdade de imprensa”. In: _____. *Marx e Engels: Sobre literatura e arte*. 2ª Ed. São Paulo: Global Editora, 1980. pp. 32-33.

_____. “Teorias sobre a Mais-Valia”. In: _____. *Marx e Engels: Sobre literatura e arte*. 2ª Ed. São Paulo: Global Editora, 1980. pp. 34.

MEYER, Marlyse. *Folhetim: uma história*. 2ª Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

MIRECOURT, Eugène de. *Fabrique de romans*. Maison Alexandre Dumas et Compagnie. Paris: Chez tous les marchands de nouveautés, 1845.

MOLÈNES, Gaschon de. *Revue Littéraire. Revue des Deux Mondes*, 15 décembre 1841. In: DUMASY, Lise. *La querelle du Roman-feuilleton: Littérature, presse et politique, un débat précurseur (1836-1848)*. Grenoble: Ellug, 1999. pp. 157-183.

NERY, Laura. *A caricatura: microcosmo da questão da arte na modernidade*. 2006. Tese de doutorado em História Social da Cultura. Departamento de História, Pontifícia Universidade do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006.

REYBAUD, Louis. *Jérôme Parturot à la recherche d'une position sociale*. Paris: Typ. Schneider et Langrand/ J. J. Dubochet et cie, Éditeurs, 1845. Disponível em: gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France.

_____. “Littérature. Oeuvres complètes de George Sand”. *Le Constitutionnel*, 02 de outubro de 1839. In: DUMASY, Lise. *La querelle du Roman-feuilleton: Littérature, presse et politique, un débat précurseur (1836-1848)*. Grenoble: Ellug, 1999. pp. 44-49.

_____. “Revue Littéraire. Oeuvres de M. de Balzac (premier et deuxième articles)”. *Le Constitutionnel*, 08 de maio de 1840 e 15 de junho de 1840. In: DUMASY, Lise. *La*

querelle du Roman-feuilleton: Littérature, presse et politique, un débat précurseur (1836-1848). Grenoble: Ellug, 1999. pp. 50-61.

SÜSSEKIND, Pedro. “Considerações sobre a teoria filosófica do gênio”. *Viso: Cadernos de estética filosófica do gênio*, vol. III, n.º 7 (jul-dez), pp. 27-37, 2009.

PRIETO, Heloisa. “Chez Dumas”. In: DUMAS, Alexandre. *A mulher da gargantilha de veludo e outras histórias de terror*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 2012.

SALIBA, Elias T. *As utopias românticas*. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.

SEIGEL, Jerrold. *Paris Boêmia – Cultura, política e os limites da vida burguesa: 1830-1930*. Trad.: Magda Lopes. Porto Alegre: L&PM, 1992.

THERENTY, Marie-Ève. Les feuilletons littéraires au XIX^{ème} siècle. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=IWmdqCFKYo4>. Acesso em 16 jan. 2017.

WINOCK, Michel. *As vozes da liberdade: os escritores engajados do século XIX*. Trad.: Eloá Jacobina. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.

¹ Referimo-nos ao termo utilizado por Hobsbawm (2014) para tratar dos processos revolucionários da segunda metade do século XVIII, a saber a Revolução Industrial e a Revolução Francesa.

² Quem dá notícias dessa tese é Hermann Korte, em sua apresentação do livro *A peregrinação de Watteau à ilha do amor* (ELIAS, 2005, p. 11).

³ Grifo do autor.

⁴ A expressão “literatura industrial” é atribuída à Sainte-Beuve (1804-1869), famoso crítico literário francês, após a publicação de seu célebre artigo “De la littérature industrielle” na *Revue des Deux Mondes* em setembro de 1839 (DUMASY, 1999, p. 11; MEYER, 1996: p. 59).

⁵ Embora ironicamente, a salvação do jornal que, no final da década de 1830, vinha tendo seu número de assinantes reduzido vertiginosamente, tenha vindo com a publicação de *O judeu errante*, de Eugène Sue em 1844. (DUMASY, 1999, p. 44, nota I).

⁶ Ao referir-se aos enredos de Balzac, Reybaud afirma: “Não há mais nem família, nem laço, nem vínculo; há apenas uma grande e vasta intriga em que Paris é o centro, e que estende ramificações inesperadas até a província.” (REYBAUD, 1999, p. 58 – Tradução livre).

⁷ A terceira fase de Balzac é justamente aquela que para o crítico se inaugura com a publicação de *La vieille fille* no *La Presse* (1836), considerado o primeiro romance folhetim.

⁸ Grifo do autor.

⁹ THERENTY, Marie-Ève. Les feuilletons littéraires au XIX^{ème} siècle. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=IWmdqCFKYo4>. Acesso em 16 jan. 2017.

¹⁰ De acordo com Jerrold Seigel, esse termo descreve sujeitos que aspiram à elegância: “Baudelaire definia os dândis como aqueles que ‘não tinham outra profissão além da elegância... nenhum outro status a não ser o de cultivar a ideia da beleza em suas próprias pessoas’ [...] ‘O dândi deve aspirar a ser sublime o tempo inteiro; deve viver e dormir diante de um espelho.’” (SEIGEL, 1992, p. 103).

¹¹ O termo designa uma pessoa hipócrita, e é inspirado na comédia homônima de Molière, encenada pela primeira vez em 1664.

Artigo recebido em 29/07/2017

Aceito para publicação em 02/03/2018

CONTRIBUIÇÕES PARA UMA HISTÓRIA SOCIAL DO JONGO EM SÃO LUIZ DO PARAITINGA (1916-1992)

CONTRIBUTIONS FOR A SOCIAL HISTORY OF “JONGO” IN SÃO LUIZ DO PARAITINGA – BRAZIL (1916-1992)

Ricardo Mendes MATTOS*

RESUMO: Apresenta-se um esboço da história social do jongo no município de São Luiz do Paraitinga, a partir de registros escritos por cronistas, folcloristas e etnomusicólogos, entre os anos de 1916 e 1992. No tempo de cativo, o jongo foi espaço de resistência política da comunidade cativa, assim como no pós-abolição serviu como canal de comunicação do cidadão afrodescendente na sociedade republicana nascente. Após a abolição, o jongo contribuiu para a formação da cultura caipira, incorporando diversas contradições da modernidade. A partir de meados do século XX, o jongo passa por processo de valorização como tradição (“folclorização”), embora tenha inserção controversa no mercado turístico que se prolifera na cidade no mesmo instante em que as rodas de jongo deixam de existir.

PALAVRAS-CHAVE: Jongo; Cultura Popular; História do Afro-Brasileiro; História Social da Cultura; São Luiz do Paraitinga.

ABSTRACT: We present an outline of the social history of “jongo” in São Luiz do Paraitinga from records written by chroniclers, folklorists and ethnomusicologists, between 1916 and 1992. In the captivity time, “jongo” was the political resistance of the captive community, as well as in the post-abolition, it served as the Afro-descendants communication channel at the emerging Republican society. After the abolition, the jongo contributed for the “caipira” culture development, incorporating several inconsistencies of modernity. From the mid-twentieth century, “jongo” goes through a promotion process as a tradition (“folklorization”), although it has a controversial inclusion in the tourist market that proliferates in the city, at the same moment that “jongo” wheels cease to exist.

KEYWORDS: Jongo; Popular Culture; Afro-Brazilian History; Social History; São Luiz do Paraitinga.

A roda de jongo revela muito da história da comunidade afrodescendente em São Luiz do Paraitinga. O ponto de jongo canta suas angústias, resistências e lutas. O toque do tambu reverbera a voz ancestral da matriz africana, presente na raiz da cultura caipira.

Daí a importância de uma história social do jongo: de um lado, preenche a lacuna da inexistência de pesquisas específicas sobre a cultura afro-brasileira na cidade,

*Doutor em psicologia social da arte na Universidade de São Paulo. E-mail: ricardomendesmattos@ig.com.br

em suspeito contraste com os volumosos estudos históricos sobre a cultura popular; por outro lado, contribui para o fortalecimento da memória luizense após enchente de 2010, imergindo um outro lado de sua história, pouco lembrado.

Pretende-se aqui esboçar a história social da cultura do jongo em São Luiz do Paraitinga, de 1916 (ocasião do primeiro registro histórico que utiliza expressamente o termo “jongo”) à 1992 (momento da última roda de jongo pesquisada no município). Para tanto, analisa-se registros escritos por cronistas, folcloristas, cientistas e etnomusicólogo, salientando-se a expressão da cultura popular como forma de resistência da comunidade negra durante a escravidão e no pós-abolição.

Jongo do “tempo de cativo”

Nascido ventre livre durante a escravidão, o jongueiro Luiz Caié diz que o jongo em São Luiz do Paraitinga vem desde o “tempo de cativo”: “Foi São Benedito quem inventou o Jongo no tempo em que foi gente e era cativo”. Neste período, o ponto de jongo era importante meio de comunicação entre os escravos, para “fazer suas combinações, contar suas amarguras e criticar seus senhores” (ARAÚJO, 1964, p. 221).

Tal relato, coletado pelo folclorista Alceu Maynard de Araújo, permite enveredar pela história social da cultura jongueira em São Luiz do Paraitinga. O jongo como criação de um tempo histórico, a escravidão, conectado a um tempo mítico, com o santo negro cativo. A roda de jongo como momento de construção de uma comunidade afro-brasileira, seja na partilha das “amarguras”, seja na crítica ao escravagismo ou na organização de revoltas.

Escravos africanos participaram do próprio povoamento da região. O primeiro livro de batizados da Paróquia de São Luiz de Tolosa, aberto em 09.06.1773, registra, inclusive, sua procedência, pois discrimina certo “gentio da Guiné” e outros da “Nação Mina”, “Congo”, “Cabinda” e “Angola” (NERY, 2014, p. 68). O registro desses africanos em documentos católicos dá indícios da importância de uma tensão religiosa entre o catolicismo oficial e a espiritualidade africana. Tal tese é reforçada pela forte presença da Confraria Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, desde 1775. Daí a afirmação de Luiz Caié sobre a “invenção” do jongo em um encontro da cultura centro-africana com o cristianismo popular.

No interior da História Social, Edward Thompson (1998) salienta a necessidade de compreender a cultura imersa em seu contexto social específico. Para o historiador inglês, a expressão “cultura popular” pode ser entendida a partir da reflexão

sobre os costumes tradicionais que organizam a vida social, na condição de “segunda natureza”. Ou seja, são hábitos que atribuem sentido à vida coletiva e somente podem entendidos na singularidade de cada momento histórico. Dessa forma, Thompson faz a crítica aos folcloristas que entendem a “cultura popular” como conceito generalista (retirado de seu contexto particular e alçado como abstração que homogeneiza as diferenças culturais) ou sobrevivência de um passado estático (ou seja, isolado de sua transformação constante no decorrer da história). Assim, a cultura tradicional não é mera sobrevivência de um passado inerte, mas ganha sentido quando inserida nos conflitos sociais presentes em determinado contexto histórico. Neste sentido, o jongo mantém raiz na matriz ancestral africana, mas no tempo de cativo incorpora elementos da religião oficial dos senhores.

O ponto de jongo canta essa tensão de forma emblemática. O canto improvisado em desafio, tanto quanto o gosto por provérbios, adivinhas e linguagem cifrada, são características presentes na cultura tradicional africana. Contudo, em cativo, a linguagem cifrada ganha forte contorno político, seja na comunicação com vocabulário compreensível apenas por escravos, seja em sua utilização na organização de motins. Daí as tais “combinações” de que nos fala o jogueiro.

A cultura tradicional do jongo somente pode ser compreendida no interior das tensões sociais inerentes a sociedade escravagista. No recenseamento de 1808 a 1818, a população escrava cresce substancialmente (392 novos escravos), aumento muito maior que a população branca (271 pessoas). Tal dado permite a Jaelson Trindade falar na “formação uma elite escravocrata de grandes proprietários” (1977, p. 14).

Durante o período da explosão cafeeira no Vale do Paraíba, São Luiz do Paraitinga desempenha sobretudo a função de interposto comercial da produção cafeeira da região rumo a porto de Ubatuba. Tal papel lhe rende o condecorado título de Cidade Imperial, concedido por Dom Pedro II, no dia a 11 de junho de 1873. O auge da economia cafeeira na cidade é simultâneo ao ápice das tensões sociais. Em 1874, documentos públicos se queixam da “insubordinação dessa classe” de escravos, que “vive quase sempre em revolta” (ALMEIDA, 1987, p. 240). No dia 20.11.1872 é aberto processo judicial sobre a morte de uma mulher negra em tal “quilombo do bairro do Chapéu” (QUEIROZ, 1977, p. 53). Exatamente em local atualmente conhecido como o berço do jongo na cidade. O historiador Jaime de Almeida observa que no período anterior à abolição, os quilombos mantinham “contingente numericamente expressivo da população”.

No interior do conflito social entre senhores e escravos, o jongo pode ser pensado como cultura de resistência ao escravagismo?

No contexto brasileiro, as pesquisas de Robert Slenes (1992) contribuem para se pensar essa história social da cultura do jongo. A convivência em cativo teria contribuído para a formação de uma identidade africana/bantu no Brasil, pois as diversas etnias centro-africanas teriam construído coletivamente uma cultura em comum, com rituais, linguagem e cosmologia de raiz ancestral africana. O jongo ocupa lugar importante nessa renovação da tradição com forte conotação política, pois incluía a comunicação de cativos de diversas regiões e a mobilização da comunidade africana na organização de fugas e formação de agrupamentos quilombolas.

Seu Agenor Martins, mestre da cultura popular, fala do canto do Brão, praticado em mutirões rurais, como expressão “gerada” pelos escravos cativos no jongo cantado no eito. O “Brão” é um canto enigmático que propõe um desafio entre grupos utilizando linguagem cifrada: são características marcantes no jongo – seja em sua descrição como cantiga de trabalho por Stanley Stein (1990) ou no romance regionalista Till, de José de Alencar (1872). Assim, além de roda noturna ritual, o jongo em São Luiz do Paraitinga foi também canto de trabalho, sobrevivente até hoje nessa expressão mestiça e liberta: o Brão.

Outro registro importante sobre o jongo em tempo de cativo é a associação dos jongueiros da região com práticas de feitiçaria e rituais de cura com uso de vegetais (pessoas conhecidas na região como “raizeiros”). Alceu Maynard de Araújo, por exemplo, descreve assim um jongueiro octogenário, filho de africanos de Angola: “Joaquim Honório parece ser o líder carismático, domina aos demais jongueiros pela sugestão que exerce sobre todos e pelo prestígio que adquiriu por ser ‘entendido’ nas artes da magia negra, de curandeiro, de rezador de rezas fortes, benzedor, capelão, etc.” (ARAÚJO, 1964, p. 226). Nos próprios estudos desse folclorista sobre “feitiçaria e medicina popular”, diversos curandeiros são jongueiros. Carlos Rodrigues Brandão (1995) observa a mesma associação entre curandeiros e jongueiros, na década de 1980. Mestre Raizeiro, falecido em 1996, era jongueiro da última geração da cidade e também reconhecido na arte da cura. Sua fama era tão grande que seu nome foi emprestado ao bairro hoje conhecido como Raizeiro. Se dá em São Luiz do Paraitinga algo próximo à verificação de Emilio Willems em seu estudo sobre a vizinha cidade de Cunha: “Todos [os feiticeiros poderosos são] indivíduos de ascendência africana e, entre eles, os homens são jongueiros afamados” (1947, p. 130). Para o antropólogo, tais práticas são

emblemáticas da relação tradicional com o “sobrenatural”, em resistência à “racionalização” e “secularização” de rituais de cura pela modernização da região. Assim, seja na organização do trabalho comunitário coletivo (mutirão) ou em práticas populares e mágicas de cura, poderíamos pensar na tradição do jongo como resistência aos processos de modernização do trabalho (assalariamento) e ao controle disciplinar da medicina?

Desta perspectiva, o jongo oferece resistência em outro sentido da expressão: aquele de uma cultura tradicional “que não está sujeita, em seu funcionamento cotidiano, ao domínio ideológico dos governantes” (THOMPSON, 1998, p. 18). Os processos de modernização são experimentados como “expropriação” dos saberes tradicionais, aos quais se defende em resistência às inovações de uma ordem social disciplinadora.

Novamente, são sobretudo as pesquisas de Robert Slenes que salientam a ligação profunda do jongo com o “mundo espiritual dos escravos”, vinculado aos “pressupostos cosmológicos oriundos da África Central” (2007, p. 128). Os jongueiros/raizeiros parecem trazer essa bagagem cultural tradicional como forma mágica de lidar com doenças, em detrimento da medicina moderna – na cidade do consagrado sanitarista Oswaldo Cruz!

Em tempo de cativo, pode-se pensar que o jongo em São Luiz do Paraitinga foi roda ritual noturna e canto de trabalho no eito. De um lado, constrói uma identidade cultural compartilhada com raiz na matriz centro-africana, incorporando formas de cantar, dançar e festejar, além de sua simbologia cosmológica. Por outro lado, articula forte rede de comunicação entre cativos, com claro teor político de resistência: seja na crítica ao escravagismo ou na combinação de revoltas. As características do jongo são encarnadas pela figura dos jongueiros cumbas: memória coletiva da tradição ancestral, curandeiros e lideranças políticas.

Jongo no pós-abolição

Tal situação muda com a abolição da escravatura. Enquanto a cidade vizinha de Taubaté antecipa a abolição oficial para o dia 04 de março de 1888, a elite luizense reluta em aceitar a libertação dos escravos. Tudo indica para um combate aberto entre classe conservadora e as comunidades negras, seja pela grande quantidade de pessoas vivendo em quilombos, seja pelos conflitos abertos realizados em praça pública. Num 13 de maio da década de 1910, por exemplo, um liberto chamado Egídio quebrou a

golpes de malho algumas algemas de ferro, próprias para os escravos, que estavam expostas e à venda junto ao pelourinho, no largo da Matriz.

Ora, cerca de vinte anos após a abolição, ainda se vendia em praça pública a tal algrma, forte símbolo da opressão escravocrata! Sua exposição no coração da cidade deixava clara a forte presença da escravidão.

Sobretudo as festas urbanas são palco privilegiado do combate entre a elite conservadora e a resistência popular, principalmente nas comemorações do 13 de maio. De um lado, como destaca o historiador Jaime de Almeida, havia “rituais de submissão organizados pelos senhores” (ALMEIDA, 1987, p. 366) – com discursos de autoridades, passeatas cívicas e demais solenidades, a desfilar a falaciosa ideia de integração entre negros e brancos. Por outro lado, a organização política de afrodescendentes em luta por melhores condições de vida. No 13 de maio de 1916 temos o primeiro registro escrito do jongo em São Luís do Paraitinga. Trata-se de uma crônica escrita pelo conhecido Professor Carneiro, destacando a passeata cívica e os discursos de autoridades locais, seguidos de uma festa na chácara do capitão Felisbino Alexandrino de Campos. Nesta festividade negra há fogueira, tambores e jongo, descritos pelo cronista. Num comentário final, Professor Carneiro oferece dois elementos cruciais para se pensar o jongo na região: a expressão estava quase desaparecendo, mas se fortaleceu “devido aos incentivos de alguns patriotas que muito trabalham em prol da liberdade nos saudosos tempos da propaganda abolicionista” (ALMEIDA, 1987, p. 370).

O jongo é mencionado em articulação com o movimento abolicionista, tomado como importante expressão da luta política pela “liberdade” do afrodescendente. Esta articulação parece se fortalecer no 13 de maio de 1917, momento em que o centro da cidade foi tomado pelo enorme público de aproximadamente 2 mil pessoas, sob a liderança de Américo João Pereira e Apolinário de Moraes Madruga. O primeiro, coroado Rei do Congo, era liderança negra local e o segundo, também em “trajes rituais”, era conhecido por seus discursos inflamados:

Terminada a passeata pelas ruas da cidade e, quando já em caminho para ter lugar o piramidal jongo, da escadaria fronteira à igreja matriz usou da palavra o senhor Apolinário Madruga. Este discurso, circuncisflausticamente falando, como em todos os que profere o senhor Madruga, nesta e noutras datas, foi a nota alegre da brilhante festa. O jongo, que se prolongou até o raiar da aurora de segunda feira, correu muito animado, sendo até altas horas assistido e apreciado por muitas famílias da cidade – fonte **Luiziense**, n. 500, 17/5/1917, p. 02 (ALMEIDA, 1987, p. 55-6).

Jaime de Almeida considera haver um fortalecimento da comunidade negra, além de uma “atividade política junto aos libertos, promovida por antigos militantes abolicionistas”. Permanecem, pois, as tensões entre os tais “rituais de submissão” e a mobilização política da comunidade negra – é a cultura como “arena de elementos conflitivos” de que nos fala Thompson (1998). A combatividade do discurso de lideranças negras contrasta com o jongo “apreciado por muitas famílias” – símbolo da integração do negro na sociedade republicana.

Há aqui uma mudança profunda. O jongo deixa o terreiro e vai ao asfalto, deixa o rural e vai ao urbano; a roda que construía a identidade negra, passa a simbolizar a participação política do afrodescendente na sociedade republicana nascente.

A historiografia das comemorações do 13 maio realizada por Petrônio José Domingues (2011), por exemplo, ressalta sua importância na reflexão crítica das condições de vida dos afrodescendentes, além de ser momento seminal de sua organização política. Já pesquisas como as de Matheus Serva Pereira (2010) e Martha Abreu e Hebe Mattos (2014) salientam a importância do jongo como forma de expressão de uma cultura de resistência, até hoje presente na cultura do jongo em comunidades remanescentes de quilombo – como a de São José da Serra.

Em São Luiz do Paraitinga, o potencial de revolta pública das festas populares sobre um revés em 1916, com a nomeação de Monsenhor Ignácio Gióia, padre italiano ortodoxo, como pároco da Igreja Matriz. Por insegurança pública, instabilidade política ou intolerância religiosa, o pároco paralisa a popular Festa do Divino Espírito Santo entre os anos de 1918-1942.

O poeta negro Marco Rio Branco, de importante família afrodescendente, lembra que o pároco mandou “apedrejar” um grupo de testemunhas de jeová que viera pregar na cidade, disseminando o medo entre os integrantes de outras expressões religiosas, que, ainda assim, “participaram de cultos paralelos, como os de origem negra ligados aos grupos folclóricos da própria cidade: jongos, congos, moçambiques” (SANTOS, 2008, p. 158).

Neste período de afloramento de revoltas populares em festas públicas, a praça da Igreja Matriz é nomeada Praça Oswaldo Cruz, em 1918, desfilando um busto do médico como símbolo de modernização da cidade.

A historiadora Flávia Raveli (1998) nota em curso os reflexos da Reforma Ultramontana que atrela o embate contra a religiosidade popular e os ideais de modernização da sociedade republicana contra as culturas tradicionais. Esta aliança

entre Igreja Católica e Estado Republicano cerceia a participação política das camadas populares que encontram sua expressão, na opinião de Raveli, nas manifestações religiosas e tradicionais.

Tal reforma, contudo, se concentra apenas no centro histórico, não conseguindo atingir a capilaridade da religiosidade popular nas grandes extensões de área rural da cidade.

Impedido de contribuir politicamente nos destinos da sociedade republicana nascente, o afrodescendente tem grande contribuição na vida cotidiana rural, nos encontros em que se forma a forte cultura popular caipira de São Luiz do Paraitinga.

Jongo rural e a formação da cultura caipira

Neste contexto urbano desfavorável, o jongo se fortalece no ambiente rural, sendo registrado em 13 de maio de 1921, em antiga fazenda cafeeira. Durante a festa, o jongo é vinculado unicamente à comunidade negra, ao passo que o “baile” de salão se restringe às famílias abastadas e o “cateretê” é dançado pelos pequenos proprietários (ALMEIDA, 1987).

Em contraponto, as comemorações da abolição da escravatura se fortalecem no Bairro do Raizeiro, comunidade provavelmente remanescente de quilombo. Benedicto Pereira de Castro lembra de sua infância em que o jongo é símbolo da libertação do afrodescendente. Com o fortalecimento do 13 de maio, o bairro do Raizeiro é reconhecido como berço das expressões da cultura negra, com suas congadas, seus moçambiques e as coroações do Rei Congo.

Nas décadas de 1920 e 1930 houve uma reorganização da produção da vida material com a derrocada da economia cafeeira. Pasquale Petrone (1959) destaca a fragmentação de grandes fazendas e multiplicação de pequenos sítios – as 268 propriedades registradas em 1920 se multiplicam para 1240 contadas em 1934. Os grandes latifúndios da monocultura cafeeira cravada no escravagismo, dão lugar a um sem número de pequenas propriedades de trabalhadores rurais dedicados a policultura de subsistência. Nesse novo contexto, como salienta Carlos Borges Schmidt, os trabalhadores passam a organizar o trabalho de forma solidária e coletiva, principalmente em mutirões rurais. É na confraternização festiva após os mutirões que se tem o registro do jongo na região: “[O mutirão] acaba em festança grossa: uma *temperada* de pinga, café, biscouto e jongo, esta uma dança de tradição africana, muito do gosto do pessoal da região” (SCHMIDT, 1943, p. 46).

Nesse momento econômico pós-abolição, o jongo passa a integrar não apenas a comunidade afrodescendente, mas se disseminar entre trabalhadores rurais de diversas etnias. O mestre da cultura popular Renô Martins, nascido em 1928 nas proximidades da fazenda escravagista Santana (na qual, inclusive, cursou os primeiros anos do ensino formal), comenta a influência do jongo em expressões da cultura caipira. A cantiga de trabalho teria “gerado” o Brão, até hoje praticado nos mutirões rurais. Grosso modo, o Brão é um canto de trabalho em que duplas se desafiam a partir de versos enigmáticos compostos em linguagem metafórica (MATTOS, 2018). Ora, estas também são características do ponto de jongo, que no município recebe o mesmo nome de “linha” – denominação também comum em expressões da religiosidade afro-brasileira.

Contudo, o jongo na lavoura é improvisado pelo mestre e respondido em coro, denotando a liderança religiosa e política do jongueiro no interior da comunidade cativa. Já o Brão é cantado em duplas, o que reflete a igualdade da condição de trabalhadores rurais. Ambos, no entanto, possuem importância política e cultural similar. A união de diferentes etnias centro-africanas na constituição de uma identidade cultural compartilhada foi o grande ponto do jongo. Permitiu o enfrentamento da escravidão e a consolidação de uma comunidade negra. Enquanto mutirão de homens livres, o Brão parece dar continuidade a essa função comunitária do jongo: fortalece uma identidade caipira, com um universo simbólico e linguajar em comum, mas também uma forma de organização do trabalho rural pautada no auxílio mútuo e camaradagem – que, de alguma forma, faz frente a inserção de relações modernas de trabalho, pautadas na exploração, escravagista ou capitalista.

Com o Brão, o filho liberto e mestiço do jongo cativo, fica marcado um dos legados africanos na formação da cultura caipira.

As tensões da modernidade entram na roda de jongo

Provavelmente em uma dessas festas de roça, o chefe do Departamento Municipal de Cultura de São Paulo e entusiasta da cultura popular, Mário de Andrade (1937), assiste a um jongo em meados da década de 1930, “nas proximidades de São Luiz do Paraitinga” – ou seja, em seu ambiente rural. O modernista dissolve o jongo luizense no interior das discussões sobre o “samba rural paulista”, fato que impossibilita conhecer os detalhes da roda de jongo que assistira. Mário de Andrade salienta que este “jongo paulista” é muito distinto daquele carioca descrito por Luciano Gallet, além de

notar a força do canto solo improvisado com resposta em coro como sinal da ascendência africana destes “sambas”.

No mesmo ano de 1937 em que publica “Samba Rural Paulista”, Mário de Andrade – com o apoio de Dina e Claude Lévi-Strauss – funda a Sociedade de Etnografia e Folclore. Lavínia Vilela, secretária da sociedade e em diálogo com as pesquisas de Mário de Andrade, desenvolve sua tese de doutoramento sob orientação de Roger Bastide, na qual inclui o jongo do município.

No ano de 1944 – um ano após o retorno da Festa do Divino na cidade, interrompida de 1916-1943 – a socióloga do folclore afro-brasileiro observa criticamente a inserção do jongo no interior da festa: realizado nas margens da cidade, submetido aos interesses da Igreja local e fiscalizado pelas autoridades civis. Atenta as tensões entre sociedades tradicionais e as forças urbanas modernas, Raymond (1954) salienta a rivalidade entre jongueiros da roça e da cidade – rixa que teria redundado no assassinato de um jongueiro da cidade. Contudo, as rodas de jongo são consideradas fonte de coesão e solidariedade da comunidade afro-brasileira.

No dia 13 de maio de 1947 e na Festa do Divino de 1948, Alceu Maynard Araújo realiza importante descrição do jongo em São Luiz do Paraitinga. O folclorista observa o quanto o jongo permanece arraigado à comunidade negra da roça, vista com “preconceitos” pelos “pretos” e “brancos” da cidade: “Entre os assistentes há também alguns pretos ‘bem vestidos’ que se julgam superiores àquela ‘negrada velha e desajeitada’ e, por isso, não se misturam; prevalece a marginalidade” (ARAÚJO, 1964, p. 228). Estudioso do jongo em Cunha, Taubaté e outras cidades do Vale do Paraíba, Araújo considera que o jongo luizense mantém tradições importantes, já extintas nos outros locais – como o “cerimonial da *Bandeira*”, ritual de desfecho da jongada com a saudação ao festeiro.

Da mesma forma que Araújo, Carlos Borges Schimdt se surpreende com a presença de “brancos” no jongo, em sua observação da Festa do Divino de 1949: “À noite, em um pequeno largo, na extremidade sul da cidade, tem lugar o ‘jongo’, uma dança de sobrevivência africana, mas da qual participam pretos e brancos, estes talvez em maior número” (1951, p. 37).

Vê-se como as renovações do jongo, no campo ou nas festas da cidade, incorporam as mudanças sociais da cidade. Novamente em Edward Thompson podemos entender esse “fluxo contínuo” da tradição como um “campo para a mudança e a disputa, uma arena na qual interesses opostos apresentam reivindicações conflitantes”

(1998, p. 17). De um lado, o jongo se faz no encontro entre diversas etnias das classes populares (“pretos” e “brancos”), agora assemelhados como “trabalhadores”, na nova organização do trabalho. Por outro lado, a dicotomia moderna entre ambiente rural e urbano entra na roda de jongo, assim como a disparidade entre “pretos bem vestidos” (ou seja, em trajes modernos) e a “negrada velha e desajeitada” – que se pese a desqualificação como “velho” por esses jovens negros modernos, relação muito distinta da conhecida importância dos mais velhos na cultura ancestral africana.

Se a história das comemorações do 13 de maio na cidade demonstra tensões entre rituais de submissão e movimentos de mobilização da comunidade negra, a presença do jongo na Festa do Divino revive esse conflito. Considerando que algumas vezes o jongo de 13 de maio ocorria no interior da Festa do Divino, esta tensão ficava ainda mais acentuada.

Porém, além da roda pública nesta festividade católica, o jongo de 13 de maio se fortalece como símbolo da tradição afro-brasileira na região.

O cronista Mário de Aguiar publica, em 1949, rico material sobre os costumes luizenses. Dentre eles, dedica espaço ao que denomina uma “dança dos escravos”, em especial nas comemorações da abolição: “Geralmente festejado, o dia 13 de maio representa para eles [“pretos”] uma grande data. Cheia de comemorações e de júbilo. Dentre as festas promovidas figurava – e ainda se mantém em primeiro plano – o Jongo” (AGUIAR, 1949, p. 78).

De maneira similar, no ano de 1950, Benedito de Souza Pinto (personagem fundamental na cultura local, onde é conhecido como Juca Teles) publica uma descrição de uma reunião de “pretos” para comemorar a “libertação dos escravos”. O texto dá a entender a frequência dessas comemorações com jongo (“tradicional jongada” de 13 de maio), além de salientar a religiosidade católica dos jongueiros: “Assim eram repetidos os pontos, os toques e a dança até quando os sinos da Matriz tocavam para a primeira missa, que todos iam assistir” (PINTO, 1950).

Com o desfecho, o cronista sinaliza uma ampla participação da comunidade jongueira nas missas católicas, revisitando o embate cultural e religioso que caracteriza o jongo na cidade, em que o santo negro São Benedito (re)inventa a tradição africana no cativo.

Diáspora revisitada

Após a crise do café e a reorganização produtiva em pequenas propriedades rurais dedicadas a policultura de subsistência, a cidade assiste aquilo que Pasquale Petrone (1959) denomina como “surto da pecuária”. O município recebe grande contingente de pecuaristas mineiros interessados no baixo preço da terra, devido ao esgotamento do solo pela monocultura cafeeira. Tal processo culmina, em 1947, com a criação de empresa de laticínios local, incorporada pela Companhia Vigor, que se instala na cidade em 1953. O impacto social da pecuária é sintetizado dessa forma por Carlos Borges Schmidt: “Lugar onde entra o boi o homem desocupa” (1951, p. 43). Por dois motivos: os grandes pastos substituem as pequenas lavouras (fundamentais para a subsistência de famílias rurais), além de necessitarem de pouca mão-de-obra para a criação de gado. O pesquisador, membro da Secretaria de Agricultura do Estado de São Paulo, observa nesse processo o “abandono” do campo: os trabalhadores vendem suas terras e vão aos centros urbanos a procura de emprego. Uma das famílias mais tradicionais do jongo no Bairro do Raizeiro, aquela dos irmãos Alcides e Benedicto Pereira de Castro, se muda para a cidade de Cotia exatamente no início da década de 1950. Outras famílias, contudo, mudam-se para as proximidades do centro da cidade, criando bairros periféricos com grande concentração de população afro-brasileira (como o Bairro do Alto do Cruzeiro). O estudioso Judas Tadeu de Campos destaca sua preocupação com a cultura popular formada no campo, quando é transplantada para o contexto urbano a partir do êxodo rural: *“quando eles vieram da roça para cá, eles se transferiram para a cidade junto com as suas coisas, trouxeram a cultura também... e tiveram que se adaptar a uma nova realidade, a uma realidade urbana”* (SANTOS, 2006, p. 29).

A tensão entre jongueiros da “roça” e da “cidade”, além da constatação sobre a presença de “brancos” na jongada, demonstram as mudanças do jongo com os processos econômicos de urbanização. Alceu Maynard Araújo (1957), por exemplo, observa a tradição do jongo nas Festas São João, São Pedro, Santo Antônio e São Benedito, além, é claro, das comemorações do 13 de maio. Concomitantemente às rodas de jongo rurais e à tradicional jongada nas festas populares, multiplicam-se rodas de jongo no centro da cidade (Casa da Lavoura, antigo Campo de Futebol, na rua em frente à Casa de Oswaldo Cruz, ou em frente à Santa Casa de Misericórdia). Tais jongadas eram tão frequentes que se nomeou, por força de tradição, como Praça do Jongo, uma localidade central, situada exatamente ao lado da Igreja Matriz.

A Praça do Jongo é símbolo da popularidade da tradição afrodescendente no coração da cidade.

Folclorização do jongo

Desde a ilustre assistência de Mário de Andrade, o jongo luizense é registrado por inúmeros folcloristas – Lavínia Raymond (em 1944), Alceu Maynard Araújo (em 1947 e 1948), Rossini Tavares Lima (1954), Américo Pellegrini Filho (em 1966) e Paulo Dias (em 1992). O impacto da valorização do jongo por cientistas metropolitanos influencia cronistas locais a descreverem também essa expressão afro-brasileira – à exemplo de Benedito de Sousa Pinto e Mário Aguiar. Gradualmente, o jongo e outras manifestações da cultura popular vão sendo incorporados pela comunidade local como “nosso folclore” – expressão que veremos adiante nas programações oficiais da Festa do Divino. O que significa a apropriação discursiva do jongo como “folclore”?

Alceu Maynard de Araújo nos parece um exemplo emblemático, pois o pesquisador descreveu dezenas de expressões populares luizenses, alçadas da condição de tradições da comunidade local a folclore nacional. O folclorista iniciou seus estudos sobre o “populário” em 1942, exatamente com um objetivo “nacionalizador”: “despertar o interesse pelo que é nosso”, nas escolas e espaços da juventude (ARAÚJO, 1964, p. 127). Este participante de movimentos sociais do operariado (como o Clube dos Menores Operários, fundado com colaboração de Mário de Andrade) e colaborador de publicações revolucionárias (como a Revista Fundamentos, ligada ao Partido Comunista), exaltava a feição revolucionária da valorização das tradições populares. A tradição popular da “nossa” gente (ou o folclore nacional) é colocada no polo diametralmente oposto aos valores da modernização capitalista: o folclore, como “manancial inexaurível da pura e virginal manifestação da coletividade, do popular, é uma antítese do artificialismo da civilização que se adarva se se anquilosa à rotina” (ARAÚJO, 1952, p. 14).

É na condição de tradição do nosso povo em antítese à civilização burguesa que o folclore de São Luiz do Paraitinga encantou Alceu Maynard de Araújo. Na alma do povo luizense, o folclorista vivenciou uma síntese do povo brasileiro.

Embora colocada no interior da luta de classes proeminente no período, a questão do folclore tende a generalizar contextos sociais específicos na grande categoria do “nacional” ou da “nossa gente”. Da mesma forma, tende a ver o fato folclórico como passado inerte a ser preservado ou como tradição pura, violada pelo processo de

modernização. Em outras palavras, o folclore tende a um discurso a-histórico, naquilo que Edward Thompson (1998) denomina como “antigos costumes” ou “discretas sobrevivências” tratadas de forma generalizada (sem atenção à singularidade de seus contextos históricos específicos) e “ultraconsensual” (sem a dinâmica das “reivindicações conflitantes”).

Por outro lado, no contexto da cidadania na sociedade republicana, os folcloristas esboçam uma crítica à escravidão, mas “circunscreveram um local específico para a inclusão dos descendentes de africanos: na cultura e na alma nacionais”(ABREU e DANTAS, 2007, p. 141). Dessa forma, não refletem criticamente sobre as condições sociais e econômicas desses descendentes, nem vislumbraram qualquer “cidadania ou inclusão política que fosse além da comunhão numa pretérita cultura musical nacional” (ABREU e DANTAS, 2007, p. 141). Além do mais, há uma tendência de harmonizar as diferenças culturais entre etnias (portugueses, indígenas e africanos), quando homogeneizadas no abstrato “espírito nacional”.

Assim, na captura do jongo como “folclore” subjaz seu tratamento de forma a-histórica, generalista e a-política – a um passo da mercantilização. Como “folclore nacional” se perde as resistências e lutas da comunidade afrodescendente no interior dos conflitos de classes que acompanha a história da cidade de São Luiz do Paraitinga. Como integrante da “alma nacional” se atenua as tensões entre colonizadores e colonizados. Como manifestação meramente folclórica se escamoteia o papel político do jongo na participação cidadã do povo negro na construção da cidade.

Assim, a apreensão da cultura tradicional como folclore é o primeiro passo para sua transformação em “atração turística”. Fragilizado em seu valor de uso pela comunidade, passa a se sobressair um valor de troca negociado no mercado turístico e de entretenimento. À sua época, Alceu Maynard de Araújo exaltou o potencial do folclore tradicional como “atrativo turístico” e sugere, inclusive, intervenções do então Conselho Estadual de Turismo e das municipalidades na organização de festas tendo em vista incentivar o “turismo religioso”. Para o folclorista, a cultura popular revelaria um “espetáculo de brasilidade” (ARAÚJO, 1977, p. 39). Tem aí início o processo de espetacularização que veremos adiante.

Por ora, a posição do jongo na Festa do Divino revela alguns dos impactos políticos de sua apropriação como folclore.

Jongo na Festa do Divino: “inocente”, “profano” e inofensivo

Nas festas do Divino, o jongo continua compondo as manifestações populares e recebendo atenção dos folcloristas – a exemplo dos registros do jongo de 1966 por Américo Pellegrini Filho. Em 1969, o poeta popular Antonio Nicolau de Toledo compõe longo poema sobre a Festa do Divino, no qual ressalta a importância do jongo, associado à escravidão: “De noite tem a jongada / Relembro a escravidão / Ali acende uma fogueira / Com pau de lenha dos bô / Dança preto, dança branco / Pois não existe distinção / Candongueiro fala fino / Fala grosso o tambusão” (SANTOS, 2008, p. 104).

Em contraposição a esta exaltação popular, nas programações da Festa do Divino se pode observar a visão clerical sobre o jongo e outras tradições similares.

O jongo entra na “parte profana” da Festa do Divino, como exemplo do “nosso folclóre” ou como “divertimento inocente”.

A Festa do Divino traz inúmeros rituais do catolicismo oficial a simbolizar a presença do Espírito Santo entre os populares. Esses rituais formam a “parte sagrada” da festa. As diversas outras expressões populares são tidas por “profanas”, num nítido monopólio do sagrado pela Igreja oficial. O jongo, expressão maior da religiosidade afro-brasileira na região, é destituído de sua importância espiritual quando tachado como mero divertimento profano – e não ritual religioso afrodescendente.

Em seu estudo sobre a Festa do Divino na cidade do Rio de Janeiro durante o século XIX, Martha Abreu (1999) destaca exatamente o adjetivo “inocente” para ressaltar a ausência de fins políticos de organização da população negra, de perigo a ordem pública ou atentado aos costumes morais. “Inocente”, pois politicamente inofensivo, moralmente decente (sem sensualidade) e religiosamente neutro (sem “magia negra”). Apenas enquanto negado em sua força política, cultural e religiosa o jongo entra na festa – segundo a visão oficial da Igreja.

Impasses do patrimônio: espetacularização da cultura popular.

O início da década de 1980 traz grandes mudanças na vida da cidade. Sob a coordenação de Luis Saia, grande colaborador de Mário de Andrade na década de 1930, o patrimônio arquitetônico do centro da cidade é tombado pelo Conselho de Defesa do Patrimônio Histórico Arqueológico Artístico e Turístico do Estado (CONDEPHAAT), em 1982. Neste mesmo ano, artistas populares da cidade organizam o primeiro carnaval nos moldes das marchinhas tradicionais, no que viria ser considerado dos mais importantes carnavais brasileiros. No ano anterior, a cidade cedia o “Simpósio de

Música Sacra”, com a presença de autoridades católicas do Vaticano e autoridades civis, como o então governador do Estado de São Paulo, Paulo Maluf, e o secretário da cultura, Cunha Lima. Na ocasião, o jongueiro Salvador Barbosa foi coroado Rei de Congo, como símbolo do “sincretismo” religioso e cultural da cidade. Percebe-se como as expressões afro-brasileiras da região passam de aberta intolerância religiosa a símbolo de sincretismo cultural, ao sabor dos interesses envolvidos.

De qualquer forma, tais eventos são seminais no desenvolvimento gradualmente do que pode ser considerado o “surto turístico” de São Luiz do Paraitinga – cidade considerada Estância Turística em 2002. Diversos pesquisadores, especialmente Prado Santos e João Rafael Cursino dos Santos, estudam os impactos dessa atividade econômica para a tradicional cultura popular da região. O risco é aquele da “espetacularização” do patrimônio material (arquitetônico) e imaterial (manifestações populares), que vão perdendo gradualmente sua vida comunitária e se voltando para a atração de turistas.

Uma requalificação urbana importante para o jongo foi aquela promovida em 1994. Diversos locais da cidade ganham nova decoração com grandes telas a óleo pintadas em azulejos. A antiga Praça do Jongo é requalificada: torna-se a Praça José Maria Domingos, local em que se instala um posto policial. Enquanto diversas festas e expressões populares são apropriadas como “atrativo turístico” e “produto cultural”, o jongo parece ter sido desprezado pela economia turística.

Início do fim: saudades do jongo

O aumento gradual de visitantes na cidade atrai também pesquisadores da cultura popular, como o importante etnomusicólogo Paulo Dias, fundador da Associação Cultural Cachuera!. Na Festa do Divino de 1992, o pesquisador da cultura afro-brasileira organiza uma “roda” de jongo, liderada por Mestre Joviano. O ponto improvisado pelo jongueiro é enfático: “Eu num vim aqui pamai nada / Eu vim pra senti saudade” (ASSOCIAÇÃO CACHUERA!, 2005, p. 81). O ponto, repetido várias vezes, impõe a reflexão sobre quais saudades eram essas do jongueiro. Pode-se pensar que se referem ao próprio jongo de outrora. Outro ponto cantado dizia: “Enquanto abóbra madurece / Vamo comeno cambuquira” (ASSOCIAÇÃO CACHUERA!, 2005, p. 87). Ou seja, enquanto crescem frutos bem maduros, o jongueiro come apenas pequenos brotos imaturos – que, no dialeto caipira, remetem a condição de pobreza e fome.

Poderia se pensar em uma metáfora do crescimento da cidade e suas festas, em detrimento do definhamento de tradições populares, como o jongo?

Seja como for, é um primeiro sinal dos problemas de continuidade do jongo na cidade. No “Inventário Jongo do Sudeste”, coordenado pela Associação Cultural Cachuera! e publicado em abril de 2005, o pesquisador Henry Durante menciona a raridade das rodas de jongo na cidade. Já o historiador João Rafael Cursino dos Santos (2008) não reluta em anunciar a “morte” ou “fim” do jongo na cidade, pois desde o ano de 2003 não participa sequer da Festa do Divino.

Ainda assim, jongueiros da cidade participaram dos abaixo-assinados mencionados por Marcus Vinícius Carvalho Garcia (2005) no parecer do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) de 2005, que redundaram no título de Patrimônio Cultural Brasileiro atribuído ao jongo.

O jongo na cidade pereceria no mesmo período em que ocorrem importantes iniciativas governamentais de salvaguarda desse Patrimônio Cultural Brasileiro, assim como grande mobilização das comunidades jongueiras, com as várias edições do Encontro de Jongueiros. É também um momento de fortalecimento de suas expressões na região – à exemplo da Associação Jongueira do Tamandaré (Guaratinguetá).

“Morto” como roda ritual e festiva, o jongo permanece muito vivo na memória de artistas populares e famílias afro-brasileiras de jongueiros, pois o jongo guarda muito da história de africanos e afrodescendentes na região.

Referências

ABREU, Martha. *O império do Divino: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830-1900*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; São Paulo: FAPESP, 1999.

ABREU, Martha; DANTAS, Carolina Vianna. Música popular, folclore e nação no Brasil, 1890-1920. In: CARVALHO, José Murilo de. *Nação e cidadania no Império: novos horizontes*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. p. 123-151.

ABREU, Martha; MATTOS, Hebe. *Festas, patrimônio cultural e identidade negra*, 2013. Disponível em: http://cral.in2p3.fr/artelogle/IMG/article_PDF/article_a178.pdf. Acesso em: 09.03.2014.

AGUIAR, Mário. São Luís do Paraitinga (usos e costumes). *Revista do Arquivo Municipal de São Paulo*, 1949. 66 p.

ALMEIDA, Jaime de. *Foliões – festas em São Luís do Paraitinga na passagem do século (1888-1918)*. 1987. Tese (Doutorado em História), Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 1987.

ANDRADE, Mário. O samba rural paulista. *Revista do Arquivo Municipal de São Paulo*, n. VXXI, novembro, p. 37-116, 1937.

ARAÚJO, Alceu Maynard. *Documentário folclórico paulista*. São Paulo: Divisão do Arquivo Histórico / Departamento de Cultura da Prefeitura do Município de São Paulo, 1952.

ARAÚJO, Alceu Maynard. *Poranduba paulista – Tomo I Festas*. São Paulo: Escola de Sociologia e Política de São Paulo, 1957.

ARAÚJO, Alceu Maynard. *Folclore Nacional (Volume II – Danças, Recreação, Música)*. São Paulo: Melhoramentos, 1964.

ARAÚJO, Alceu Maynard. *Cultura popular brasileira*. Ed. 3. São Paulo: Melhoramentos, 1977.

ASSOCIAÇÃO CULTURAL CACHUERA. *Inventário jongo no sudeste*. São Paulo: Livro das Formas de Expressão / IPHAN; Volume Repertório do Jongo no Estado de São Paulo, 2005.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *A partilha da vida*. São Paulo: Geic/Cabral Editora, 1995. 273 p.

DOMINGUES, Petrônio José. “A redenção de nossa raça”: as comemorações da abolição da escravidão no Brasil. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 31, n. 62, p. 19-48, 2011.

GARCIA, Marcus Vinícius Carvalho. *Parecer sobre o registro do jongo no Livro de Formas de Expressão do Patrimônio Cultural de Natureza Imaterial*. 2005. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/portal/baixaFcdAnexo.do?id=548> Acesso em: 18 abr. 2014.

LIMA, Rossini Tavares de. *Folclore de São Paulo (melodia e ritmo)*. 2. ed. São Paulo: Ricordi, 1954.

MATTOS, Ricardo Mendes. Brão: o canto de trabalho dos mutirões rurais de São Luiz do Paraitinga. *Revista de Ciências Humanas*, Viçosa, v. 15, n. 2, p. 457-470, 2015.

MATTOS, Ricardo Mendes. Jongo e Moçambique: faces da cultura escrava em São Luiz do Paraitinga. *História e Culturas*, Ceará, v. 3, n. 6, p. 06-23, 2015.

MATTOS, Ricardo Mendes. *Brão: o canto de trabalho dos mutirões rurais de São Luiz do Paraitinga*. São Luiz do Paraitinga: Malungo, 2018. 188 p.

NERY, Rosa Maria de Andrade. *São Luiz do Paraitinga: reduto de gente bandeirante*. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2014.

PELLEGRINI FILHO, Américo. *Folclore paulista: documentário e calendário*. 2 ed. São Paulo: Cortez; Secretaria de Estado da Cultura, 1985.

PEREIRA, Matheus Serva. As festas negras pela abolição. Sambahs, batuques e jongs no 13 de maio (1888-1898). In: Ribeiro, Alexandre; Bittencourt, Marcelo; Gebara, Alexander (org.) *África, passado e presente: II encontro de estudos africanos da UFF*. Niterói: PPGH-UFF, 2010. p. 99-107.

PETRONE, Pasquale. A região de São Luís do Paraitinga (estudo de geografia humana). *Revista Brasileira de Geografia*, Ano XXI, n. 03, julho/setembro de 1959. p. 03-100.

PINTO, Benedito de Souza. O jongo de São Luís do Paraitinga. *Correio Folclórico*, nº 45, 04 de fevereiro de 1950.

QUEIROZ, Suely Robles Reis de. *Escravidão negra em São Paulo: um estudo sobre as tensões provocadas pelo escravismo no século XIX*. Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília: INL, 1977.

RAVELI, Flávia Albergaria. *A Reforma Ultramontana e a Festa do Divino – São Luiz do Paraitinga entre os séculos XIX e XX*. 1998. Dissertação (Mestrado em História), Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998.

RAYMOND, Lavínia Costa. Algumas danças populares no Estado de São Paulo. *Boletim da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo*, boletim n. 191, Sociologia n. 6, 1954. 128 p.

SANTOS, Carlos Murilo Prado. *O reencantamento das cidades: tempo e espaço na memória do patrimônio cultural de São Luiz do Paraitinga*. 2006. Dissertação (Mestrado em Geografia), Instituto de Geociências da Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2006.

SANTOS, João Rafael Coelho Cursino dos. *A Festa do Divino de São Luiz do Paraitinga: o desafio da cultura popular na contemporaneidade*. 2008. Dissertação (Mestrado em História), Programa de Pós Graduação em História Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

SCHMIDT, Carlos Borges. Aspecto da vida agrícola no Vale do Paraitinga. *Revista Sociologia*, v. 1, p. 35-55, 1943.

SCHMIDT, Carlos Borges. *A vida rural no Brasil: a área do Paraitinga, uma amostra representativa*. São Paulo: Secretaria da Agricultura, 1951.

SLENES, Robert W. “Eu venho de muito longe, eu venho cagando”: jogueiros cumba na senzala centro-africana. In: LARA, Silvia Hunold; PACHECO, Gustavo. *Memória do jongo: as gravações históricas de Stanley J. Stein – Vassouras, 1949*. Rio de Janeiro: Folha Seca; Campinas: CECULT, 2007. p. 109-156.

SLENES, Robert W. “Malungu, ngoma vem!”: África coberta e descoberta no Brasil. *Revista icUSP*, n. 12, 1992, p. 48-67.

THOMPSON, E. P. *Costumes em comum*. (RosauraEichemberg, trad.). São Paulo: Cia das Letras, 1998.

TRINDADE, Jaelson Britan. No caminho do Paraitinga. In: SAIA, Luis; TRINDADE, Jaelson Britan. *São Luis do Paraitinga*. São Paulo: Conselho de Defesa do Patrimônio Histórico, Arqueológico, Artístico e Turístico do Estado de São Paulo (CONDEPHAAT), 1977, p. 07-18.

WILLEMS, Emilio. *Cunha – tradição e transição em uma cultura rural do Brasil*. São Paulo: Secretaria da Agricultura, 1947.

Artigo recebido em 12 de junho de 2017

Aceito para publicação em 20 de março de 2018

EICHMANN E A BANALIDADE DO MAL: ELEMENTOS PARA UMA PROSOPOGRAFIA

EICHMANN AND THE BANALITY OF EVIL: ELEMENTS FOR A PROSOPOGRAPHY

Leonardo Augusto PERES*

RESUMO: O método biográfico apresenta-se como uma ferramenta para elucidar, através da análise da trajetória de vida de Adolf Eichmann, o conceito de “banalidade do mal” (ARENDDT, 1999). Questiona-se se a biografia de Eichmann pode ser considerada modelo para os membros do partido nazista. Este trabalho desenvolve-se em três partes: um resumo dos argumentos em prol do método biográfico; uma breve descrição da trajetória de Eichmann; e uma análise do conceito de banalidade do mal, ponderando-se acerca do impacto da vida do ator histórico sobre ele. Conclui-se que há necessidade de um estudo prosopográfico mais extenso que leve a uma compreensão mais completa sobre o Holocausto.

PALAVRAS-CHAVE: Biografia; prosopografia; Adolf Eichmann; banalidade do mal; Hannah Arendt.

ABSTRACT: The biographical analysis of Adolf Eichmann can help to elucidate the concept of “banality of evil” (ARENDDT, 1999). We wonder if Eichmann’s life trajectory can be considered as a model biography for members of the Nazi party. This paper is developed in three parts: a summary of the arguments favoring the use of biographical method; a brief description of Eichmann’s life; and an analysis of the concept of banality of evil, considering the influence of the historical actor’s life on it. In conclusion, this paper argues for a deeper prosopographical study, which will lead to a fuller understanding of the Holocaust.

KEYWORDS: Biography; prosopography; Adolf Eichmann; banality of evil; Hannah Arendt.

Introdução

O conceito de “banalidade do mal” causou polêmicas desde sua formulação, em 1963, por Hannah Arendt (1999). A inovação arendtiana foi transferir a responsabilização da atuação de Adolf Eichmann na organização logística do Holocausto de uma suposta maldade “especial” intrínseca ao membro do partido para, justamente, a extrema *normalidade* daquele ator. Chegando à conclusão de que Eichmann não era necessariamente “um monstro”, Arendt foi hostilizada por parcelas da comunidade judaica que julgaram a análise antissemita ou uma defesa das atitudes do nazista (BERKOWITZ, 2013). Assim, a interpretação acerca desse ator histórico tornou-se central no debate sobre as motivações para o Holocausto.

* Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Ciência Política da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), linha de Política Internacional e Defesa. Pesquisador do Núcleo Brasileiro de Estratégia e Relações Internacionais (NERINT). Mestre (Universidade de Brasília), e Bacharel (Universidade Federal de Santa Maria) em Relações Internacionais.

Nesse contexto, este artigo procura compreender a influência da trajetória de vida de Adolf Eichmann sobre sua atuação no partido nazista e as consequências dessa relação para a formulação do conceito de banalidade do mal por Arendt (1999). Acredita-se na relevância explicativa da biografia desse ator sem, porém, se descartar que o contexto em que atuava – o Estado totalitário – também deve ser levado em consideração ao se interpretar a banalização das ações dos membros do partido.

As críticas à obra de Arendt (1999) reemergiram, coincidentemente, após o lançamento de uma cinebiografia sobre a autora (BERKOWITZ, 2013). A nova corrente de comentários admite que o conceito arendtiano esteja correto, mas discorda da análise que a autora fez de Eichmann, o qual os críticos julgam ter, de fato, uma personalidade caracterizada por maldade:

This time, a new critical consensus is emerging, one that at first glimpse might seem to resolve the debates of a half century ago. This new consensus holds that Arendt was right in her general claim that many evildoers are normal people but was wrong about Eichmann in particular (BERKOWITZ, 2003, s/p).

É nesse sentido que a análise biográfica de Eichmann deve ser compreendida como um elemento de uma prosopografia. Ressalta-se que o objetivo deste trabalho não é realizar uma investigação biográfica acerca de Adolf Eichmann, mas interpretar o uso que Arendt (1999) fez dela em sua formulação conceitual. A biografia, nesse sentido, pretende não apenas esclarecer elementos da vida do indivíduo pesquisado, mas revelar padrões de comportamento que tiveram impactos históricos significativos. Assim, considera-se a trajetória de Eichmann como um primeiro passo à elaboração de uma prosopografia dos líderes e membros do partido nazista. Considera-se que o desenvolvimento de tal projeto seria um importante teste à teoria de Arendt (1999) e um indicador de rumos para o debate crítico identificado por Berkowitz (2013) sobre ela, no sentido de que poderia apontar os traços biográficos e psicológicos comuns àqueles, levando a uma ponderação sobre as motivações para a banalização do mal, sejam estruturais, sejam individuais.

Para atingir seus objetivos, este trabalho está dividido em três seções que o desenvolvem: em primeiro lugar, debate-se a relevância metodológica do uso das biografias na investigação histórica e, em sentido mais amplo, social. A segunda parte problematiza a trajetória biográfica de Adolf Eichmann. Por fim, procura-se elucidar a influência dessa biografia sobre a formulação conceitual e teórica arendtiana.

A vida das grandes personagens históricas normalmente desperta interesse. Há quem se atente, também, à trajetória dos indivíduos privados. Assim, a utilização da biografia como ferramenta de estudo da História apresenta-se quase como natural. Bourdieu (2011), entretanto, aponta as dificuldades da utilização desse método: trataria a vida como uma sequência lógica de acontecimentos que se operam sobre um indivíduo com uma identidade contínua, representada, especialmente, por seu nome – a representação linguística constante de um ser em constante mutação. Tal tipo de representação, porém, não condiz com a realidade complexa e dinâmica da existência do indivíduo:

Producir una historia de vida, tratar la vida como una historia, es decir como el relato coherente de una secuencia significativa y orientada de acontecimientos, es quizás sacrificarla a una ilusión retórica, a una representación común de la existencia que toda una tradición literaria no ha dejado ni cesa de reforzar (BOURDIEU, 2011, p. 123).

Para o autor, portanto, a descrição da estrutura deve ser necessariamente anterior à compreensão sobre a atuação do indivíduo, que, além de estar dinamicamente alterando sua identidade, depende de suas relações nela e com ela para determinar suas decisões. É relevante que se entenda, portanto, “el conjunto de las relaciones objetivas que han unido al agente considerado – al menos en un cierto número de estados pertinentes – al conjunto de los otros agentes comprometidos en el mismo campo y enfrentados al mismo espacio de posibilidades” (BOURDIEU, 2011, p. 128).

O questionamento de Bourdieu (2011) se dá em um contexto de uma “crise de consciência histórica” (BURKE, 1998). Além de um enfraquecimento e de uma flexibilização dos conceitos utilizados na historiografia e de uma maior conscientização acerca dos variados pontos de vista a partir dos quais a História pode ser escrita, apresenta-se ainda, como elemento desse momento de questionamento do estudo histórico, a ocorrência de uma “crise de representação”: “historians are increasingly inclined to place reality between brackets and to concentrate on representations [...] they extend their idea of the real to include what is imagined” (BURKE, 1998, p. 15). Assim, admite-se que a história de vida de grandes personagens, tais como chefes de Estado ou outros líderes políticos, é uma fabricação, uma invenção. A narrativa histórica, portanto, estaria enfraquecida contemporaneamente.

Burke (1998) aponta, pois, a necessidade de uma revisão dos métodos historiográficos e de uma conscientização do trabalho de escrita histórica, de maneira a

atender às supracitadas críticas. Conquanto o autor sugira que o historiador acate os comentários acerca da relativização dos conceitos e admita que se devam considerar diversos pontos de vista acerca de cada fenômeno social, a resposta à crise de representação diz respeito à busca pela verdade: “Even if unmediated reality is inaccessible to us, it is at least possible to show that some representations are further away from it than others” (BURKE, 1998, p. 18). Assim, mesmo com o poder que têm as representações e com as dificuldades de se avaliar a existência da “realidade”, o trabalho historiográfico tem, de acordo com o autor, o objetivo de adequar a representação o máximo possível ao que se considera “real”.

Nesse contexto de crise e conseqüente reforma do pensar historiográfico, Levi (1989) concorda com as dificuldades da utilização biográfica no estudo da História. As limitações desse método, segundo ele, advêm principalmente da ilusão de que os atores seguem um modelo determinado de racionalidade ao tomarem suas decisões. Pelo contrário, aponta o autor: a personalidade individual é permeada de oscilações, em resposta a alterações estruturais ou institucionais. Porém, a consciência acerca dessas novas ideias sobre o “eu” levou a uma busca pelo fortalecimento do método biográfico, por meio de diversos métodos que Levi (1989) classifica de acordo com uma tipologia: o apelo à hermenêutica na interpretação discursiva das biografias; a utilização de casos-limite para definir as margens do campo a ser estudado; a maior atenção ao contexto de vida dos atores, ao qual é atribuída importância explicativa. Destaca-se, porém, o método que considera a biografia individual como “modal”, compondo uma prosopografia:

Dans cette optique, les biographies individuelles n’offrent d’intérêt qu’autant qu’elles illustrent les comportements ou les apparences attachés aux conditions sociales statistiquement les plus fréquentes. Il ne s’agit donc pas de biographies véritables, mais plus exactement d’une utilisation des données biographiques à des fins prosopographiques. Les éléments biographiques qui prennent place dans les prosopographies ne sont jugés historiquement révélateurs que pour autant qu’ils ont une portée générale (LEVI, 1989, p. 1329-1330).

Uma trajetória individual, portanto, presta-se à ilustração de um comportamento típico, independentemente da veracidade da representação. Escapa-se, assim, da “crise de representação” apontada por Burke (1998), na medida em que não é a adequação da representação à realidade que é relevante, mas a compreensão do padrão comportamental e normativo social que a biografia tenta ilustrar. Cabe ressaltar a diferença entre biografia e prosopografia, conforme apresentada por Bulst (2007, p. 55):

“Enquanto a biografia visa o indivíduo; o interesse da prosopografia é o conjunto ou a totalidade, constantemente considerando o indivíduo nas suas relações com o conjunto”. Assim, a prosopografia depende de uma compreensão a partir de diversos elementos – frequentemente, iniciando-se por meio diversas biografias individuais. É nesse sentido que este artigo, ao considerar apenas a biografia de um indivíduo, a apresenta como *elemento*, ainda que preliminar, de uma prosopografia. É necessário dar início a esse tipo de análise, porém, visto que:

De uma maneira geral, podemos dizer que as estruturas políticas e sociais de certos grupos, fenômenos [...] não podem ser analisados com precisão sem o conhecimento prévio das pessoas. É apenas graças a esse conhecimento que é possível relacionar diferentes grupos [...]. O fato de que, neste contexto, as pessoas tenham moldado as instituições e tenham sido também por elas impregnadas (ainda que de maneiras bem diversas), deve ser levado em consideração em cada análise prosopográfica (BULST, 2007, p. 58).

A utilização da biografia no método prosopográfico, portanto, pode oferecer resultados interessantes a um estudo que busque compreender, por exemplo, as motivações de ações políticas e sociais, conforme apontam Agirreazkuenaga e Urquijo (2003). Os autores definem, ademais, este método:

La prosopografía se podría definir como un método de trabajo e investigación en el que privilegiamos una serie de características comunes en un grupo de actores históricos. El análisis seriado de sus vidas e intervenciones públicas nos permite obtener unas pautas de comportamiento o generalizaciones al tiempo que preservamos la influencia individual (AGIRREAZKUENAGA & URQUIJO, 2003, p. 1).

É imprescindível, portanto, uma compreensão complexa acerca da vida do ator histórico, em seus aspectos materiais, familiares, socioculturais, políticos, entre outros, em sua relação com a atividade pública. Apenas tal análise aprofundada pode revelar a dinamicidade da biografia individual, conforme a preocupação de Bourdieu (2011) e as generalizações necessárias à compreensão dos processos históricos objetivada pela prosopografia. É nesse sentido que se analisa, a seguir, a biografia de Adolf Eichmann, buscando, em sua trajetória de vida como analisada por Arendt (1999), maior entendimento acerca do conceito de “banalidade do mal”, cunhado pela autora.

A vida de Eichmann

Nascido em Solingen, na Alemanha, em 19 de março de 1906, Otto Adolf Eichmann era um dos seis filhos de Maria, cujo sobrenome de solteira era Schefferling, e Karl Adolf Eichmann. Quando Otto Adolf tinha sete anos de idade, seu pai, um contador da Companhia de Bondes e Eletricidade de Solingen, foi transferido para Linz, na Áustria. Três anos depois, Maria faleceu, e Karl Adolf logo se casou novamente. Cesarini (2011) ressalta que desde então se observa a influência de figuras de autoridade masculinas e mais velhas sobre Eichmann, o exemplo inicial sendo, justamente, seu pai. No entanto, mantinha-se isolado e afastado dos seus colegas e amigos da mesma idade, sendo caracterizado como solitário (REYNOLDS, 1961).

Otto Adolf teve uma relação complicada com a escola, o que, segundo Arendt (1999), causava-lhe infelicidade. Não terminou o ensino secundário e foi, portanto, matriculado em uma escola vocacional de engenharia, que também não concluiu. É relevante notar que Arendt (1999, p. 40) dá importância ao fato de que a retirada de Eichmann de ambas as instituições fora obra de seu pai: “Bem, os desastres eram comuns: como ele ‘não era exatamente um aluno dos mais estudiosos’ – nem, podemos acrescentar, dos mais dotados – seu pai o tirou primeiro da escola secundária, depois da escola vocacional, muito antes da formatura”. Adolf filho foi o único dentre seus quatro irmãos e sua irmã que não concluiu os estudos secundários. Cesarini (2011) adiciona que ele não se esforçava nem ia bem na escola, e a deixou sem obter qualquer qualificação.

Passou, pois, o resto de sua juventude trabalhando na área de engenharia e construção. Sua principal característica era o aprendizado de habilidades práticas no próprio trabalho, sempre sob a supervisão de seus superiores (CESARINI, 2011). Seu primeiro emprego foi na firma de mineração fundada por seu pai após este deixar seu trabalho na Companhia de Bondes e Eletricidade. A Eichmann coube um posto comum, de mineiro; não havia regalias, portanto, para o “pouco promissor” (ARENDR, 1999, p. 41) filho do chefe.

O que Adolf pai fez, porém, foi conseguir outro emprego para seu primogênito, na companhia *Oberösterreichischer Eketrobau*. Lá, trabalhou por dois anos, mas, como Arendt (1999) aponta, sem qualquer perspectiva de carreira. Seu único aprendizado nesse período, ainda segundo a autora, foi o de como realizar vendas. Em 1927 seus contatos familiares novamente intercederam a seu favor: um primo de sua madrasta lhe conseguiu trabalho como caixeiro viajante: “Os cinco anos e meio que passou na Companhia de Óleo a Vácuo devem ter sido os mais felizes da vida de Eichmann. Ele ganhava bem numa época de severo desemprego, e ainda morava com os pais, exceto

quando estava viajando” (ARENDDT, 1999, p. 42). Essa felicidade, entretanto, extinguiu-se entre os anos de 1932 e 1933, quando foi transferido de Linz para Salzburg e, posteriormente, demitido. Compreende-se ainda mais sua provável frustração ao se ter em mente que “Eichmann só estava preocupado com uma coisa: *sua carreira, seu progresso*. Queria fazer carreira, dobrar-se à disciplina, submeter-se, servir, receber ordens, dá-las” (HAROCHE, 2013, p. 107). São evidentes os desdobramentos dessas características sobre sua posterior carreira no partido nazista. Acerca da fase de sua vida que vai até o início dos anos 1930, portanto, conclui-se:

Little attention has been paid to Eichmann's work experience, but it had a significant bearing on his career in the SS [...] He had learned a lot, though: how to identify prime sites at communication junctions, how to timetable and organise deliveries, how to sell a product and persuade people to do your bidding (CESARINI, 2011, s/p.).

Duas versões apresentam-se para explicar a demissão de Eichmann da Companhia de Óleo a Vácuo (ARENDDT, 1999, p. 40): ocorreu por ser uma época de desemprego geral – logo após a crise iniciada em 1929 – e os homens solteiros, como ele, não gozarem de estabilidade empregatícia; e aquela oferecida pelo próprio Eichmann, que versava que fora motivada por ser ele um membro do partido nazista, tornado então ilegal na Áustria. Era notável já durante suas atividades como caixeiro-viajante, portanto, a atuação de Eichmann em prol das ideias nazistas:

Propagandista nazi infatigável, discorria com ênfase. Cada lata de óleo que vendia aos camponeses do Tirol ou aos garagistas de Salzburgo, era acompanhada de um embrulho contendo a literatura nacional-socialista que recebia de outros membros do partido nazi, disfarçados como ele de agentes comerciais (ALEXANDROV, 1961, p. 51).

Em 1932, pouco antes de sua demissão, Adolf Eichmann havia aderido – aos 26 anos de idade – ao partido nazista, no qual ascendeu ao posto de *Obersturmbannführer* (tenente-coronel), e “o fato de ter sido despedido [...] proporcionou a Eichmann um trabalho em tempo integral no Partido Nazista Austríaco” (REYNOLDS, 1961, p. 54). Primeiramente, Eichmann fez parte da *Schutzstaffel* (SS) após ter sido recrutado por Ernst Kaltenbrunner, amigo de seu pai. Reynolds (1961) destaca que Eichmann deve sua carreira a Kaltenbrunner, visto ter ele identificado seu potencial. Do contrário, Eichmann teria “vivido e morrido na obscuridade” (REYNOLDS, 1961, p. 54). Quando o partido se tornou ilegal na Áustria, foi transferido para a Alemanha, onde treinou tanto junto a uma tropa de exilados austríacos quanto no quartel da SS. Foi, também, desdobrado no campo de concentração de

Dachau, de onde, enfadado com o serviço militar (ARENDDT, 1999), candidatou-se a trabalhar na *Sicherheitsdienst* (SD), o Serviço de Segurança comandado pela SS e, posteriormente, pelo *Reichssicherheitshauptamt* (RSHA). Reynolds (1961) aponta que, em Dachau, Eichmann conheceu mais um mentor, Zikem, que considerou seu potencial e o incentivou a estudar e a se juntar à SD. “A princípio, seu trabalho era pouco mais que o de um escrevente, mas agora estava dominado por uma feroz compulsão de vir a ser algum dia um dos chefes da SS” (REYNOLDS, 1961, p. 55). Foi nesse escritório, portanto, que começou a ganhar notoriedade por ser perito na questão judaica, o que o rendeu transferências à Gestapo e à divisão de assuntos judaicos do RSHA:

Compreendeu que para subir mais teria que adquirir uma especialidade e foi suficientemente esperto para escolher a “questão judaica”. O homem que antes havia desdenhado a educação agora resolvia estudar toda a estrutura social judaica na Alemanha e nos demais países europeus, bem como a organização do sionismo. Leu todos os livros que pôde obter sobre assuntos judaicos e chegou a tomar lições, tanto de iídiche como de hebraico [...]. Em dois anos, sem dúvida, sabia tanto do sionismo e dos negócios internos dos judeus como qualquer estudante de ciência judaica (REYNOLDS, 1961, p. 58-9).

Nessa mesma época, Eichmann percebeu a importância, além desse conhecimento especializado, de um casamento para sua promoção nos quadros do partido. Em 1935, casou-se, portanto, com Veronika Liebel, após pedir autorização a seus superiores, por meio de uma carta que incluía um dossiê visando a confirmar a adequação de Liebel ao papel de esposa de um membro da SS, inclusive sua “pureza de raça”. Reynolds (1961) descreve a relação:

Frau Eichmann era uma *Hausfrau* típica, de acordo com a tradição nazista. Só se interessava por seu marido, seus filhos e sua cozinha. Deu-lhe três filhos: Klaus, Horst e Dieter. Conquanto o marido adorasse os três meninos, foi gradativamente perdendo interesse pela esposa, que não participava de sua vida social e política [...]. Não há dúvida quanto ao seu amor e orgulho pelos três filhos. Era politicamente vantajoso para um oficial da SS ter três filhos para dar ao Terceiro Reich (REYNOLDS, 1961, p. 58).

Adequando-se, assim, a seu crescente papel na SS, tanto em seus aspectos de habilidades e conhecimentos quanto em seus aspectos sociais, Eichmann alçou-se a posições de maior responsabilidade dentro da instituição. Após chefiar a divisão de assuntos palestinos e do Oriente Médio da SS, foi transferido, em 1940, para a chefia do escritório judaico da Gestapo, onde foi incumbido por Heinrich Himmler e Reinhard

Heydrich, altos oficiais nazistas, com a responsabilidade de executar os planos de Hitler de “solução do problema judaico” (REYNOLDS, 1961).

Arendt (1999) identifica três “soluções” que se tentou dar ao “problema judaico” durante o Holocausto: expulsão, concentração e assassinato. Eichmann teve papel relevante no desenvolvimento de cada uma dessas fases. Foi responsável, primeiramente, por criar verdadeiras linhas de montagem de expulsão dos judeus: galpões nos quais as vítimas entravam ainda possuindo seus bens e saiam não apenas sem eles, mas com toda a documentação necessária para que fossem realocados para outros países. Quanto à concentração, o escritório de Eichmann começou a elaborar um plano para reunir os judeus em algum lugar no leste da Europa. Como não havia recursos suficientes para se levar a cabo esse plano, a solução temporária foi levar os judeus aos guetos enquanto Eichmann tentava realocá-los permanentemente em Madagascar, programa que também não foi desenvolvido. Reynolds (1961, p. 89) destaca que “o fracasso do Plano Madagáscar fôra um golpe para o orgulho de Eichmann. Entregou-se com entusiasmo ao seu novo trabalho de extermínio. Já não se preocupava mais com emigração, expulsão e transplantação”. Assim, foi responsável, por fim, por organizar toda a logística dos transportes dos judeus dos guetos e de diversos países, principalmente da Hungria, para os campos de extermínio, após ter participado da Conferência de Wannsee, na qual os altos oficiais do partido nazista autorizaram a “solução final” (CESARANI, 2011).

Depois da guerra, Eichmann fugiu para a Argentina, onde viveu discretamente – sem abandonar, porém, o contato com outros membros do partido nazista (STANGNETH, 2014). Foi, finalmente, capturado pelo Mossad, o serviço secreto israelense, e levado a Jerusalém para ser julgado e, conseqüentemente, executado. Trinta anos depois de ter aderido ao partido nazista, foi enforcado em Israel, após um dos julgamentos mais controversos já registrados. Foi esse o processo que inspirou o relato e a análise de Arendt (1999).

A banalidade do mal

A observação e o relato da trajetória de Eichmann e do processo judicial contra ele feitos por Arendt (1999) levaram-na a elaborar o controverso conceito de “banalidade do mal”. A autora conclui sua obra afirmando que, a partir de sua interpretação do caso Eichmann, pode-se depreender “a lição que este longo curso de

maldade humana nos ensinou – a lição da terrível *banalidade do mal*, que desafia as palavras e os pensamentos” (ARENDDT, 1999, p. 274).

O objetivo de Arendt com essa análise, aponta Andrade (2010), é compreender o mal como uma possibilidade da liberdade humana, em detrimento de ser entendido como uma fatalidade ou como uma consequência da moral dos cidadãos alemães, seja individualmente ou em conjunto. Como afirma Haroche (2013, p. 106), “o mal como dependendo de considerações morais não parece nos permitir compreender verdadeiramente o comportamento de Eichmann”. Assim, “Hannah Arendt estava convencida de que o mal não tem raízes, não tem profundidade” (ANDRADE, 2010, p. 113), mas ainda assim tem consequências nefastas. Souki (2007) compartilha dessa interpretação, tanto no que diz respeito à profundidade do mal quanto no que tange à gravidade de suas consequências. Resume a autora: “Hannah Arendt pressupõe que o mal, ainda que não seja radical, possa ser, contudo, extremo” (SOUKI, 2007, p. 53). Conclui, ademais, que a superficialidade do mal, bem como sua banalidade, se apresenta como desafio ao pensar filosófico acerca deste objeto.

Cabe a ressalva, porém, de que a *banalidade* que caracteriza o mal na obra de Arendt não significa *normalidade*: “*banal* [...] não pressupõe algo que seja comum, mas algo que esteja ocupando o espaço do que é comum” (ANDRADE, 2010, p. 114). A banalidade não se encontra, portanto, no fato de o mal ser corriqueiro, mas na percepção e na aceitação compartilhada de que seja levado a cabo como se corriqueiro fosse. Esclarece Souki (2007, p. 55): “falar de uma banalidade do mal não é afirmar sobre sua essência, pois o mal, se é possível considerá-lo do ponto de vista ontológico, não é jamais banal [...] O banal aí se refere à sua aparência, como fenômeno que se dá a aparecer”. Duas características da sociedade de massa motivam a banalização do mal, de acordo com a interpretação de Andrade (2010) da obra arendtiana: a superficialidade dos agentes e a superfluidade das vítimas. A superficialidade faz com que os atores que perpetram o mal cedam a ele mais facilmente; a superfluidade humana advém da visão utilitarista da vida das vítimas.

Essas características, presentes nas sociedades de massa, são exacerbadas com a presença de um governo totalitário. Assim, o totalitarismo apresenta-se como uma variável permissiva relevante e catalisadora do processo de banalização do mal. A interpretação de Lafer (1988), por exemplo, aponta para o papel determinante que a gestão totalitária do Estado tem para a emergência do mal como elemento banal nesse tipo de administração estatal: “Num contexto totalitário não existe o senso intersubjetivo de comunidade nem, conseqüentemente, uma lógica de razoabilidade,

pois o senso comum vê-se dissolvido na insanidade” (LAFER, 1988, p. 179). Considera, assim o autor, embasado na análise arendtiana, o genocídio

[...] um crime burocrático insólito, engendrado pelo ineditismo da dominação totalitária que assume o ser humano como supérfluo e que tem, no campo de concentração, a instituição constitutiva do cerne do poder organizacional do regime. O genocídio, em outras palavras, não é uma discriminação em relação a uma minoria, não é um assassinato em massa, não é um crime de guerra nem um crime contra a paz. O genocídio é algo novo: um crime burocrático sem precedentes, cometido por pessoas “aterradoramente normais” como Eichmann. Estas nas circunstâncias da dominação totalitária não estavam agindo por inclinação para o mal radical, mas sim no exercício de uma capacidade profissional, numa época na qual a técnica tornara o assassinato em larga escala industrialmente fácil e asséptico (LAFER, 1988, p. 179).

É certo que a condição estrutural do totalitarismo fez do Holocausto um episódio de horror ímpar na história da humanidade. Porém, genocídios ocorreram antes da ascensão dos Estados totalitários em meados do século XX, e também após seu ocaso. Assim, a gestão totalitária é, como se afirmou, catalisadora e amplificadora dos impactos da banalidade do mal. Não é, porém, variável imprescindível ou que isoladamente explique o fenômeno – é necessário levar em consideração, também, outros elementos. Mesmo a interpretação de Lafer (1988) dá pistas acerca de um deles: o fato de que o Holocausto foi perpetrado por pessoas normais, no exercício de suas funções profissionais burocráticas. Nesse sentido, a ponderação acerca desses indivíduos torna-se fundamental para a compreensão do fenômeno em questão. A vida de Eichmann apresenta-se, assim, como biografia modal para uma prosopografia da banalidade do mal. A título de ressalva, porém, lembra-se aqui a mensagem de Villa (1999, p. 59-60) de que a tentativa de achar um indivíduo representativo ou tipo ideal (no sentido weberiano) de perpetrador do genocídio “necessarily does violence to a complex subject matter”. Assim, deixa-se claro que a compreensão individual não pode deixar de estar ligada a uma compreensão estrutural, cultural, enfim, multidimensional para o completo entendimento acerca de um fenômeno com a complexidade do Holocausto.

Com isso em mente, apontar-se-ão, aqui, alguns elementos da trajetória biográfica de Adolf Eichmann que se julga poderem ter influenciado sua adesão ao partido nazista e sua adequação à tarefa burocrática do Holocausto, que fez de seu trabalho de exterminar os judeus um empreendimento industrial. Em primeiro lugar, pode-se traçar um paralelo entre suas dificuldades com a linguagem – apelando apenas a

clichês e chavões – e sua incapacidade de pensamento crítico, refletidas durante o julgamento e observadas por Arendt (1999), com suas dificuldades escolares na infância. Talvez seja impossível determinar se as adversidades que enfrentava com o pensar e o expressar impediram Eichmann de ter êxito enquanto aluno, ou se sua incapacidade de completar os estudos é que fizeram com que lhe fosse penoso executar essas atividades. O fato é que, através de sua biografia, pode-se, desde jovem, identificar a ausência desses dois elementos, que segundo Arendt (1999) tornam a personagem inclinada à banalidade do mal: “Quanto mais se ouvia Eichmann, mais óbvio ficava que sua incapacidade de falar estava intimamente relacionada com sua incapacidade de *pensar*” (ARENDR, 1999, p. 62). Sobre a relação entre o pensar e a banalização do mal, explica Lafer (2013):

O exercício da gratuidade do mal ativo, que leva a atos monstruosos cometidos por pessoas ordinárias é, avalia Hannah Arendt, fruto [...] de uma incapacidade de pensar dos que os perpetraram. Esta incapacidade corre o risco de generalizar-se e é extrema (por isso é perigosa), mas não profunda (por isso é banal). Tem, no entanto, o potencial de irradiar-se como um fundo rasteiro e nefasto, que pode espalhar-se pelo mundo, destruindo-o (LAFER, 2013, p. 33).

No mesmo sentido, Felício (2005, p. 538) conclui que “a banalização do mal se deu em detrimento da faculdade de pensar, atividade que, segundo [Arendt], nos conduziria à profundidade”. Assim, a banalidade do mal seria superficial e sem raízes sólidas, seja na tradição filosófica ocidental, seja em qualquer forma de pensamento racional ou lógico. As consequências são claras: “essa ausência de pensamento induz ao conformismo e à alienação” (FELÍCIO, 2005, p. 541). Este é o primeiro sentido no qual a biografia de Eichmann é modal para uma prosopografia:

A constatação que o mal não tem raízes e de que esse ‘desenraizamento’ estaria intimamente conectado com a ausência de pensamento, foi o que levou Arendt a considerar Eichmann o exemplo perfeito de um homem incapaz de pensar, um homem banal, superficial, capaz apenas de usar clichês. Ao procurar por meio de Eichmann alguma profundidade que trouxesse à tona o mal, que alcançasse suas raízes, Arendt se deparou com um abismo, uma manifestação do mal que não se enraizava em nenhum motivo mau, em nenhuma ‘vontade maligna’. Esta era a ‘banalidade’, a banalidade de Eichmann, a banalidade do mal (FELÍCIO, 2005, p. 538-539).

Entretanto, Villa (1999) alerta contra a interpretação de que a banalidade do mal advém de qualquer lapso no pensamento de Eichmann e, ao mesmo tempo, qualifica a possibilidade de generalização do conceito como explicação do Holocausto:

“The banality of evil’ named *Eichmann’s* evil, not the evil of the perpetrators or the Holocaust in general” (VILLA, 1999, p. 41). A autora lembra que o conceito foi uma formulação conceitual advinda da observação de Arendt (1999) de *um* julgamento, e que seu objetivo era, justamente, reportar esse julgamento, e não prover uma explicação global do Holocausto. No entanto, deve-se levar em consideração que a própria Arendt (1999, p. 38) afirma que “Eichmann era efetivamente normal na medida em que ‘não era uma exceção dentro do regime nazista’”. Portanto, cabe a generalização: as observações de Arendt “obviously have a wider province. She sees the former as characteristic not only of Eichmann, but of German society at large” (VILLA, 1999, p. 52). Pode-se extrapolar, mesmo, à sociedade moderna como um todo, não apenas à alemã. Assim, Eichmann é típico, modal, no sentido de que incorpora essa característica social – ainda que, segundo Villa (1999), dentre os perpetradores do Holocausto haja também, aqueles movidos por sadismo, fanatismo e um desejo cego de violência.

Quanto à questão das supostas falhas de pensamento de Eichmann, Villa (1999) também adverte:

It is certainly not the case that Arendt viewed him as a thoughtless automaton, a robotlike cog in a bureaucratic machine prepared to supply the means to any end whatsoever. Nor did she think that he lacked a conscience and was, therefore, if not a robot, a beast beyond the pale of a common humanity. Rather, Arendt insisted upon Eichmann’s humanity and his possession of a conscience, albeit one that failed to operate in the “normal” fashion expected by the judges and assumed by the law (VILLA, 1999, p. 46).

Esta autora se foca, assim, não nas deficiências de *pensamento* de Eichmann, mas nos problemas de *consciência*, de distinção entre o certo e o errado, presentes não apenas no indivíduo, mas em uma sociedade dominada pelo totalitarismo nazista. Os perpetradores como Eichmann não eram, pois, ignorantes ou obtusos – e o rigor e eficiência com os quais executaram sua missão demonstram isso. O problema foi a falta de objeção de consciência ao objeto de suas tarefas, devido ao processo de normalização de suas consequências nefastas. A banalidade, afinal, não se refere aos indivíduos, mas ao *mal*. Encontram-se, aqui, o sistêmico e o individual. O “novo tipo de criminoso” arendtiano não é caracterizado meramente por sua burocracia, mas pela participação em crimes legalizados por um regime totalitário:

The “new type of criminal” represented by Eichmann is neither a party fanatic nor an indoctrinated robot. Rather, he is the individual who participates willingly in the activities of a criminal regime, while viewing himself as insulated from any and all responsibility for his actions by both organizational structure and the law. Through such

self-deception (and the “remoteness from reality” it promotes), an individual can successfully avoid ever confronting the question of the morality of his actions. As the case of Eichmann amply demonstrates, where “a law is a law”—where, in other words, thoughtlessness reigns—the faculties of judgment and moral imagination atrophy and then disappear (VILLA, 1999, p. 52).

Outra característica que a biografia de Eichmann aponta desde sua infância, em especial de sua relação com o pai, e que pode ter sido fundamental em sua ligação com o partido, é a necessidade de subserviência a figuras masculinas de autoridade. Integrar uma instituição altamente hierarquizada certamente atenderia a essa ânsia; e em última instância, Hitler apresentava-se como a figura de autoridade por excelência:

Pode ter estado errado do começo ao fim, mas uma coisa está acima de qualquer dúvida: esse homem conseguiu abrir seu caminho de cabo lanceiro do Exército alemão até Führer de um povo de quase 80 milhões [...]. Bastava o seu sucesso para me provar que eu devia me subordinar a esse homem (EICHMANN *apud* ARENDT, 1999, pp. 142-3).

Essa possibilidade de ascensão social, segundo Souki (2007), também chamava a atenção de Eichmann, que, impossibilitado de seguir carreira na área de engenharia, como seu pai, por ter sido, em um contexto de crise econômica, demitido de seu trabalho; e por ter sido, dentre seus irmãos, o único a não terminar os estudos, Eichmann almejava destacar-se de algum modo – e um posto de oficial de alta patente no partido nazista poderia ser, a seus olhos, o caminho a trilhar. Foi por meio do nazismo que Eichmann buscava ser um “homem normal” em uma sociedade crescentemente massificada pelo mesmo sistema capitalista que, em um de seus diversos momentos de crise, havia retirado de Eichmann outras oportunidades de “normalidade”:

Ora, quem são esses ‘homens normais’ que, na perspectiva de Arendt, são as figuras paradigmáticas da sociedade contemporânea? Eichmann seria o paradigma do homem de massa, um prisioneiro da necessidade, o animal *laborans* preso a uma vida social ‘gregária’, sem noção de pertinência a um mundo. A vida social ‘de massa’, mas ‘sem mundo’ devora, ao mesmo tempo, a vida privada e a vida política (FELÍCIO, 2005, p. 540).

Eis outro elemento pelo qual a biografia de Eichmann é modal: sua busca por uma normalidade em um sistema em constante crise, sua massificação, sua necessidade de pertencimento ao cotidiano desse sistema. Adorno (2013, p. 92) complementa notando a conclusão de Arendt ao analisar a ascensão da sociedade de massa na Europa,

caracterizada por sua “mais resoluta indiferença pelos negócios públicos e pela política”. Assim, a competição e o consumismo burgueses levam a uma apatia à *res publica*, cujo principal sintoma é, de acordo com Adorno (2013), uma “anestesia moral” que havia tomado conta da sociedade alemã durante o Terceiro Reich, possibilitando sua política de extermínio devido aos seguintes “ingredientes”:

[...] mentira organizada, massas indiferentes à vida pública e à política, indiferença mordaz em relação à morte e desprezo cínico em relação à vida e ao outro. Neste contexto, não há mais como diferenciar o certo do errado, o justo do injusto. As bases da moralidade pública falecem, a justiça torna-se quimera, o bem e a virtude confundem-se com o mal. Foi aquela associação – mentira e indiferença – que fomentou o impensável: a solução final para o que a eficiente organização dos comboios sob o comando de Eichmann em direção ao campo de concentração, às câmaras de gás e ao extermínio se fez tecnicamente necessária (ADORNO, 2013, p. 93).

Por certo, outros elementos da vida de Eichmann também demonstram sua propensão à burocratização e à ausência de pensamento que o tornaram exemplo por excelência do comportamento do funcionário nazista que auxiliou a consecução do Holocausto. Como se citou, por exemplo, sua busca constante por participar de grupos, ilustrada por sua dúvida entre juntar-se à maçonaria ou à SS no início dos anos 1930. A conclusão, porém, seria a mesma: Eichmann era um homem normal, que prezava por sua família e sua carreira, e não o monstro que se imaginava. E justamente sua normalidade que possibilitou que Arendt (1999) afirmasse que, durante o Holocausto, o mal havia se banalizado.

Considerações finais

Novas concepções sobre a vida e o papel de Eichmann no Holocausto começam a surgir, buscando confrontar a interpretação de Arendt (1999) ou refiná-la. Stangneth (2014), por exemplo, alega que a personagem apresentada no julgamento em Jerusalém foi uma criação de um Eichmann muito mais ativo e consciente do que aquele retratado pela filósofa – um nazista que ainda se comunicava e se articulava com seus colegas de partido, mesmo exilado na Argentina. Arendt, alega aquela autora, teria sido iludida pela máscara vestida pelo réu.

A personalidade ou as reais intenções de Adolf Eichmann, porém, não mudam o resultado de suas ações. O Holocausto ocorreu, seja por sua personalidade burocrática, seja por seu antissemitismo arraigado. A análise arendtiana da banalidade do mal

também não se invalida: a maldade apresentou-se, em larga escala, banal sob o nazismo, independentemente de assim a ser considerada por um ou outro membro do partido. A análise da biografia de Eichmann pode revelar nuances sobre como se deu o processo decisório e de execução tanto da “solução final” quanto das “soluções” anteriores, possibilitando, pois, que se contribua para o êxito do esforço dos estudos sobre o genocídio e o Holocausto, qual seja, o de evitar que outras catástrofes dessa magnitude se repitam.

O método prosopográfico, desta feita, apresenta-se como uma ferramenta bastante útil para tal missão: compreender as pessoas responsáveis pelo Holocausto, além de Hitler ou Himmler, dentre outros, mas aqueles de escalões relativamente mais baixos, responsáveis pela operacionalização do plano, significa compreender o Holocausto em si. O levantamento de outras biografias e a comparação à de Eichmann permitiriam, assim, estabelecer se a vida deste se apresenta como modal do funcionário nazista médio, ou se ele foi, de fato, um dos grandes responsáveis pelo acontecido devido a sua maldade intrínseca. De qualquer maneira, não se pode negar a responsabilidade de Eichmann nas atrocidades cometidas. Deve-se, pois, tentar entendê-lo, para que a compreensão acerca do ator complemente àquela acerca da estrutura, de modo a elucidar as características do fenômeno, facilitando, assim, que se previna sua repetição.

Referências

ADORNO, Sérgio. A banalidade da violência contemporânea: o problema da anestesia moral. In: BREPOHL, Marion (org.). **Eichmann em Jerusalém 50 anos depois**. Curitiba: UFPR, 2013, pp. 79-101.

AGIRREAZKUENAGA, Joseba & URQUIJO, Mikel. La prosopografía, una aproximación a la verdad histórica desde los actores. La prosopografía, una historia desde los actores. **Papers del Museu d’Història de Catalunya**, Leioa, 2003.

ALEXANDROV, Victor. **Seis milhões de mortos: a vida de Eichmann**. Lisboa: Estúdios Cor, 1961.

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

ARENDT, Hannah. **Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

BERKOWITZ, Roger. Misreading 'Eichmann in Jerusalem'. **The New York Times**, 7 de julho de 2013. Disponível em <<https://opinionator.blogs.nytimes.com/2013/07/07/misreading-hannah-arendts-eichmann-in-jerusalem/>>, acesso em 03/05/2017.

BOURDIEU, Pierre. La ilusión biográfica. **Acta Sociológica**, n. 56, set-dez 2011, pp. 121-128.

BULST, Neithard. Sobre o objeto e o método da prosopografia. Tradução de Cybele Crossetti de Almeida. **Politeia: Hist. e Soc.**, v. 5, n. 1, 2005, pp. 47-67.

BURKE, Peter. Two Crises of Historical Consciousness. **Storia della Storiografia**, n. 33, 1998.

CESARINI, David. Adolf Eichmann: the mind of a war criminal. **BBC History**, 17 de fevereiro de 2011. Disponível em <http://www.bbc.co.uk/history/worldwars/genocide/eichmann_01.shtml>, acesso em 03/05/2017.

FELÍCIO, Carmelita Brito de Freitas. Do mal radical à banalidade do mal: entre Kant e Arendt. **Fragmentos de Cultura**, v. 15, n. 3, mar. 2005, pp. 531-546.

HAROCHE, Claudine. Crueldade da personalidade totalitária, crueldade da personalidade ilimitada. In: BREPOHL, Marion (org.). **Eichmann em Jerusalém 50 anos depois**. Curitiba: UFPR, 2013, pp. 103-124.

LAFER, Celso. **A ruptura totalitária e a reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com Hannah Arendt**. São Paulo: Rumo Gráfica Editora, 1988.

LAFER, Celso. Reflexões sobre a atualidade da análise de Hannah Arendt sobre o processo Eichmann. In: BREPOHL, Marion (org.). **Eichmann em Jerusalém 50 anos depois**. Curitiba: UFPR, 2013, pp. 17-33.

LEVI, Giovanni. Les usages de la biographie. **Annales. Économies, Sociétés, Civilisations**, vol. 44, n. 6, nov-dez 1989, pp. 1325-36.

REYNOLDS, Quentin. **Ministro da morte: o caso Eichmann**. Porto Alegre: Globo, 1961.

SOUKI, Nádia. O problema do mal em Hannah Arendt. In: **A banalização do mal: significado e representação**. Anais do II Simpósio Internacional de Teologia e Ciências da Religião. Belo Horizonte: PUC-MG, 2007.

STANGNETH, Bettina. **Eichmann before Jerusalem: the unexamined life of a mass murderer**. Nova York: Alfred A. Knopf, 2014.

VILLA, Dana R. **Politics, Philosophy, Terror: Essays on the Thought of Hannah Arendt**. Princeton: Princeton University Press, 1999.

Artigo recebido em 03/05/2017

Aceito para publicação em 28/11/2017

O AUXÍLIO ADMINISTRATIVO DAS AUTORIDADES TRADICIONAIS NA ADMINISTRAÇÃO PÚBLICA LOCAL EM MOÇAMBIQUE: UMA HERANÇA DO ESTADO COLONIAL.

THE ADMINISTRATIVE ASSISTANCE OF TRADITIONAL AUTHORITIES IN THE LOCAL PUBLIC ADMINISTRATION IN MOZAMBIQUE: A HERITAGE OF THE COLONIAL STATE.

Luciana Martins CAMPOS*

Resumo

A situação de hibridismo institucional caracterizada pela abertura dada pelo Estado moçambicano para a atuação jurídica e administrativa das autoridades tradicionais, é frequentemente compreendida como a perpetuação da administração indireta [*indirect rule*] do período colonial no Estado democrático atual. A distinção jurídica e administrativa entre as áreas urbanas e rurais do Estado colonial gerou uma herança de bifurcação institucional que parece ser reabilitada a partir do reconhecimento do auxílio administrativo das autoridades tradicionais pelos decretos 15/2000 e 11/2005. Avaliaremos os desafios que essa realidade impõe a partir de um conceito weberiano de Estado, tendo em vista o atual contexto de descentralização política e/ou administrativa e o paradigma da governação descentralizada e democrática.

Palavras-chave: Democracia local; autoridades tradicionais; hibridismo institucional.

Abstract

The situation of institutional hybridity, characterized through the openness given by the Mozambican state to traditional authorities for legal and administrative action, is frequently understood to be the perpetuation of indirect rule from the colonial period to the current Democratic state. The legal and administrative distinction between the urban and rural areas of the colonial state generated an inheritance of institutional bifurcation that seems to be rehabilitated from the recognition of administrative support to traditional authorities by decrees 15/200 and 11/2005. We will evaluate the challenges this reality imposes from a Weberian concept of State, in view of the current context of political and / or administrative decentralization and the paradigm of decentralized and democratic governance.

Keywords: Local democracy; traditional authorities; institutional hybridity.

A reforma de descentralização política e/ou administrativa e a perpetuação da administração indireta.

A compreensão do papel social atribuído às autoridades tradicionais na atualidade demanda uma abordagem de dimensão histórica, interconectando os períodos pré-colonial, colonial e pós-independência para o entendimento da origem, vigência e

* Mestrado em sociologia pelo Programa de Pós-graduação em Sociologia da Universidade Federal de Pernambuco. E-mail: lcamposmartins@hotmail.com

herança institucional da administração indireta em vários países africanos (Gana, Guiné, Guiné-Bissau, Angola, Moçambique).¹ O atual processo de parceria administrativa com as autoridades tradicionais só pode ser entendido a partir das relações entre os povos autóctones e o Estado colonial, o confinamento da diversidade de trajetórias históricas de diferentes povos no enquadramento da etnia, e a herança de práticas políticas advindas do processo de construção da administração colonial, responsável pela criação das autoridades tradicionais como uma das alternativas de inserção jurídica, política e social dos povos nativos. Trata-se de um campo interdisciplinar de pesquisas.

Segundo Mahmood Mamdani, organizado de forma diferente nas áreas rurais e urbanas, o Estado colonial continha a dualidade de duas formas de poder sob uma única autoridade hegemônica. O poder urbano falava a linguagem da sociedade civil e dos direitos civis, o poder rural a da comunidade e da cultura. O poder civil reivindicava a proteção dos direitos, o poder costumeiro se comprometia a impor tradicionalismos. O poder civil excluía os nativos das liberdades civis, ao passo que o poder consuetudinário estabelecia uma autoridade tribal e rural, incorporando os nativos a uma ordem costumeira imposta pelo Estado. Nesse sentido, a sociedade civil era presumida como sociedade civilizada e culturalmente segregada (MAMDANI, 1996, p. 16 -18). A estrutura territorial do Moçambique colonial era composta pelos *conselhos* e as *circunscrições*, conforme a *Reforma Administrativa de Moçambique* de 1907 que dividiu o território dessa forma (LOURENÇO, 2009, p. 58). Os conselhos correspondiam às áreas urbanas, regidas pelo direito moderno e por autoridades civis. As circunscrições correspondiam às áreas rurais em geral, dirigidas por um administrador colonial.

O regime do indigenato foi o sistema político e administrativo colonial que criou a subordinação das populações nativas a “chefes tribais”. Fez parte de um quadro legal que procurava justificar a política colonial de Portugal como missão civilizadora. Maria Paula Meneses, em seu artigo *O indígena africano e o colono europeu: a construção da diferença por processos legais* (2010), nos mostra, a partir de dispositivos legais, como Portugal preocupou-se em construir uma legislação diferente para portugueses e nativos.

A primeira versão do Estatuto do Indigenato, de 1926, implantada com o Estado Novo, trazia em seu preâmbulo:

Não se atribuem aos indígenas, por falta de significado prático, os direitos relacionados com as nossas instituições constitucionais. Não submetemos a sua vida individual, doméstica e pública, [...] às nossas leis políticas, aos nossos códigos administrativos, civis, comerciais e

penais, à nossa organização jurídica. Mantemos para eles uma ordem jurídica própria do estado das suas faculdades, da sua mentalidade de primitivo, dos seus sentimentos, da sua vida, sem prescindirmos de os ir chamando por todas as formas convenientes à elevação, cada vez maior, do seu nível de existência (MENESES, 2010, p. 84).

A reforma do Estatuto do Indigenato, em 1929, definiu, em seu artigo 2º, o indígena como sendo:

[...] o indivíduo de raça negra ou seus descendentes que, tendo nascido ou vivendo habitualmente [nas colônias], não [possuíssem] ainda a ilustração e os hábitos individuais e sociais pressupostos para a integral aplicação do direito público e privado dos cidadãos portugueses (MENESES, 2010, p. 84).

De acordo com o Estatuto, os indígenas deveriam reger-se pelos usos e costumes próprios de suas sociedades, sempre em acordo moral e com os interesses da soberania portuguesa. Ficou estabelecida a remuneração ao trabalho dos indígenas, mas manteve-se a permissão para o recrutamento compulsório de mão de obra para o trabalho em obras públicas e de interesse coletivo aos que não pagassem seus impostos. O recrutamento de mão de obra era parte da política indigenista do Estado colonial, infringindo a suposta concessão às sociedades indígenas para regerem-se conforme seus usos e costumes.

O Estatuto também versava sobre a categoria dos assimilados, estipulando as condições de acesso ao mesmo. Em seu artigo 56º, define-se como assimilado o indivíduo:

a) com mais de 18 anos; b) que sabe falar corretamente a língua portuguesa; c) exerce profissão, arte ou ofício de que aufera rendimento necessário para o sustento próprio e das pessoas de família a seu cargo, ou possuir bens suficientes para o mesmo fim; d) ter bom comportamento e ter adquirido a ilustração e os hábitos pressupostos para a integral aplicação do direito público e privado dos cidadãos portugueses; e) não ter sido notado como refratário ao serviço militar nem dado como desertor (MENESES, 2010, p. 85).

O *Estatuto dos Indígenas das Províncias da Guiné, Angola e Moçambique*, de 1954, continuava a negar aos indígenas o acesso aos direitos civis e políticos em relação às instituições europeias, mantendo-se o caráter de tutela paternalista. Os indígenas deveriam ser regidos por tribunais privados segundo os “costumes indígenas locais”, transformados em direitos consuetudinários (TRINDADE, 2003, vol.1, p. 98). Esse

aspecto é importantíssimo ao considerarmos o direito consuetudinário que vigora de modo mais ou menos informal nos tribunais comunitários e nos tribunais presididos pelas autoridades tradicionais atualmente. Sua dimensão multicultural e pluriétnica só pode ser considerada mediante o processo histórico de sua formação. O impacto da administração colonial sobre a “invenção” das etnias assim como de suas tradições jurídicas, nos permite questionar a conveniência da perpetuação de determinadas práticas, mesmo que abrigadas pelo discurso de “tradições autóctones”.² O regime colonial instituiu um pluralismo jurídico ao determinar que o direito moderno regularia a vida dos colonos e suas relações com os indígenas, ao passo que os indígenas deveriam submeter-se a autoridade dos régulos que conjugava distintas funções do poder: legislativa, judicial, executiva e administrativa (MENESES et al., 2003, vol.2, p. 347).

A preocupação metropolitana em distinguir através de leis os cidadãos portugueses dos “indígenas” é evidente em todo o período colonial. A *Reforma Administrativa Ultramarina (RAU)*, aprovada pelo decreto nº23.229 de 15 de novembro de 1933, parece ser o documento que mais claramente institui as regras de funcionamento da administração indireta. Tendo inovado com a criação das regedorias administrativas de modo a agrupar as populações das áreas não urbanas dos conselhos e das circunscrições (LOURENÇO, 2009, p. 59), uma unidade administrativa liderada por um régulo. Quando conveniente as autoridades coloniais apoiavam a manutenção das regras locais de sucessão dos régulos, com sucessões hereditárias seguindo o critério das linhagens, numa espécie de perpetuação das estruturas de poder político das sociedades pré-coloniais. Porém, não foi exceção a nomeação de régulos pela administração colonial, ferindo as bases de legitimidade dessas autoridades (MENESES et al., 2003, vol.2, p. 345). A cidadania seria um privilégio dos civilizados e os incivilizados estariam sujeitos a uma tutela completa, numa sociedade pautada pela desigualdade de direitos (MAMDANI, 1996, p. 17).

Segundo Lourenço, a regulamentação das matérias relacionadas às autoridades gentílicas era também instituída internamente em cada distrito (2009, p. 59). As deliberações da RAU de 1933 nortearam o sistema administrativo e de polícia das regedorias até sua extinção. A figura do régulo foi um instrumento da administração colonial, podendo, em alguns casos, ser distinguida de outras autoridades ou chefes tradicionais preservados dessa função mediadora dada pelo Estado colonial (MUTAQUINHA, 1998, *apud*, ROCHA; ZAVALÉ, 2015, p. 110). A Portaria

Provincial n° 5639, de 29 de julho de 1944, ou o *Regulamento dos Auxiliares da Administração Civil*, atribuiu aos régulos o estatuto de auxiliares da administração, com a criação de insígnias e incentivos financeiros para o seu desempenho. As remunerações por serviços prestados correspondiam à cobrança de impostos e recrutamento de mão de obra (LOURENÇO, 2009, p. 60).

Com a declaração de independência em 1975, a dualidade administrativa entre zonas urbanas e rurais foi abolida. O território ficou dividido em províncias, distritos e localidades, dando fim as regedorias (ROCHA; ZAVALE, 2015, p. 111). Durante o governo socialista da FRELIMO (Frente de Libertação de Moçambique), entre os anos 1975 a 1990, as autoridades tradicionais foram retiradas de suas funções administrativas e jurídicas com o objetivo de se formar um quadro administrativo e jurídico moderno. Também eram vistas pela FRELIMO como colaboradoras do regime colonial. As autoridades tradicionais foram substituídas pelos Grupos Dinamizadores e pelos Tribunais Populares. Os Grupos Dinamizadores assumiriam as funções administrativas e jurídicas das autoridades tradicionais e os Tribunais Populares as funções jurídicas em específico. Os Grupos Dinamizadores foram extintos em 1990 e os Tribunais Populares deram origem aos atuais Tribunais Comunitários, que administram uma justiça mista, conciliando o direito oficial e o direito consuetudinário³.

A partir da década de 1990, Moçambique passa por reformas de descentralização política e administrativa, estendendo o voto popular na escolha dos representantes do poder local, ao passo em que se desconcentram as deliberações sobre a gerência e planificação do desenvolvimento local. Segundo José Antônio Oliveira Rocha e Gonçalves Jonas Bernardo Zavale (2015), a partir de 1992 inicia-se em Moçambique o Programa de Reforma dos Órgãos Locais⁴ que tem por objetivo a reforma do sistema de administração local do Estado, prevendo a extensão gradual da autonomia jurídica, administrativa e financeira. Tal reforma insere-se no contexto de pressões internacionais, através das entidades doadoras, para que os países africanos adotem uma nova gestão pública. Essa política está imersa no paradigma da governação que acredita que a descentralização administrativa, através da criação de espaços de participação da população na planificação do desenvolvimento local, possa reduzir a pobreza⁵.

A Constituição de 1990 já previa a abertura do espaço político para uma governação local assente em princípios democráticos de inclusão e participação. Mas, foi a lei n° 3/94 que criou os distritos municipais (urbanos e rurais), dando início a descentralização política e administrativa. No entanto, a emenda constitucional n° 9/96

alterou o processo de descentralização política esperado, instituindo o princípio do gradualismo na expansão das autarquias (LOURENÇO, 2009, p. 112)⁶. Por fim, a lei n° 2/97 regulamentou a criação das autarquias locais e transferência de competências do Estado para as municipalidades, mantendo o princípio do gradualismo no processo de expansão das autarquias locais em Moçambique. A lei n°2/97 também traz concepções relativas a integração das autoridades comunitárias e tradicionais no processo de consulta local (ROCHA; ZAVALE, 2015, p. 114).

Para Forquilha (2010), tanto nas áreas abrangidas pelo processo de municipalização, quanto nas áreas distritais, temos um esforço de construção das Instituições de Participação e Consulta Comunitária (IPCCs) como meio de intervenção participativa das comunidades locais nos planos distritais. A lei n° 8/2003 incorpora, no quadro jurídico-legal, a participação comunitária por meio dos conselhos locais dos níveis distritais, do posto administrativo, localidade e de povoação, fóruns locais e comitês de desenvolvimento comunitário.⁷ Porém, a legislação não deixa claro se os conselhos são órgãos deliberativos ou apenas consultivos (FORQUILHA, 2010a, p. 32-33). As IPCCs têm por objetivo identificar as necessidades das comunidades locais e fazer com que sejam incorporadas nos planos distritais (FORQUILHA, 2010a, p. 41).

Tendo em vista a participação comunitária no planejamento e gestão do desenvolvimento local, o Estado moçambicano não apenas promove a participação popular nas IPCCs, como delega uma série de deveres às chamadas autoridades comunitárias, dentre as quais as autoridades tradicionais, num processo de transferência de funções próprias da administração pública para a sociedade. A multiplicação de formas de atuação da sociedade na resolução e gerenciamento dos problemas sociais se apoia nas possibilidades abertas de atuação dentro do paradigma neoliberal da governação descentralizada, entendendo que este paradigma admite o esforço de criação de espaços públicos para que o poder do Estado possa ser compartilhado com a sociedade. Em Moçambique, percebemos esta abertura na legislação referente ao processo de desconcentração administrativa e descentralização política.

O Estado moçambicano restituiu as autoridades tradicionais com o Decreto n° 15/2000 de 20 de junho, que estabelece as formas de articulação dos órgãos locais do Estado com as autoridades comunitárias, em geral, sendo parte de um processo mais amplo de descentralização administrativa. Esse decreto reconhece como autoridades comunitárias, em seu artigo 1°, os chefes tradicionais, os secretários de bairro ou de aldeia e outros líderes legitimados como tais pelas comunidades. Portanto, a princípio, o

Estado não reconhece nas autoridades tradicionais alguma especificidade que lhe permita ter algum privilégio frente a outras lideranças comunitárias (SANTOS, 2003, vol.1, p. 83).

Em seu artigo 5º, o decreto prevê algumas recompensas às autoridades comunitárias, tais como fardamento ou distintivos próprios, participação em cerimônias oficiais e subsídios pela participação na cobrança de impostos, semelhante à situação que vigorava no regime colonial (SANTOS, 2003, vol.1, p. 85).

Art. 5. No exercício das suas funções, as autoridades comunitárias gozam dos seguintes direitos ou regalias:

- a) Ser reconhecidas e respeitadas como representantes das respectivas comunidades locais;
- b) Usar os símbolos da República;
- c) Participar nas cerimônias oficiais organizadas localmente pelas autoridades administrativas do Estado;
- d) Usar fardamento ou distintivo próprio.
- e) Receber um subsídio resultante da sua participação na cobrança de impostos

Quanto ao papel administrativo das autoridades comunitárias, incluídas as autoridades tradicionais, o decreto especifica de maneira genérica, conforme a seguir:

Art. 2. No desempenho das suas funções administrativas, os órgãos locais do Estado deverão articular com as autoridades comunitárias, auscultando opiniões sobre a melhor maneira de mobilizar e organizar a participação das comunidades locais, na concepção e implementação de programas e planos econômicos, sociais e culturais, em prol do desenvolvimento local.

Art. 3. – 1 Os órgãos locais do Estado articulam com as autoridades comunitárias, observando estritamente a Constituição da República e demais leis.

2. A articulação referida no número precedente pode ser feita com uma ou mais autoridades da mesma comunidade ou de diferentes comunidades locais, conforme as necessidades de serviço.

Art. 4. São áreas de articulação entre os órgãos locais do Estado e as autoridades comunitárias, aquelas em que se realizam atividades que concorram para a consolidação da unidade nacional, produção de bens materiais e de serviços com vista à satisfação das necessidades básicas de vida e de desenvolvimento local, tais como:

- a) Paz, justiça e harmonia social;
- b) Recenseamento e registo da população;
- c) Educação cívica e elevação do espírito patriótico;
- d) Uso e aproveitamento da terra;
- e) Emprego;
- f) Segurança alimentar;
- g) Habitação própria;
- h) Saúde pública;
- i) Educação e cultura;
- j) Meio ambiente;
- k) Abertura e manutenção de vias de acesso

Cada uma das onze áreas de articulação entre os órgãos locais do Estado e as autoridades comunitárias permite variadas abordagens e pesquisas de campo que nos permita avaliar se nessas parcerias existe um potencial espaço de participação democrática por parte das comunidades locais, ou se são apenas articulações esporádicas com pouco ou nenhum espaço deliberativo para as comunidades.

O Decreto nº 11/2005, ao regulamentar a Lei dos Órgãos Locais do Estado (8/2003), criou uma série de instituições de diálogo entre esses órgãos locais e as comunidades. Reafirma, em seu artigo 116º, as áreas de articulação entre os órgãos locais do Estado e as autoridades comunitárias, conforme previsto no Decreto nº 15/2000 e aqui já apresentado. Em seu artigo 117º, determina que a participação e consulta comunitária deve ser feita através dos conselhos locais dos níveis de: a) Distrito, b) Posto Administrativo, c) Localidade, d) Povoação, sendo o Administrador Distrital o responsável pela institucionalização dos conselhos locais dos níveis distritais e inferiores. Compõem os conselhos locais as autoridades comunitárias e os representantes de grupos de interesse de natureza econômica, social e cultural, assegurando-se ao menos 30 % de representação feminina (artigo 118º). As reuniões devem ser promovidas ao menos duas vezes por ano (artigo 120º). Os conselhos consultivos locais visam mobilizar recursos humanos, materiais e financeiros adicionais para a resolução de problemas do distrito (artigo 103º). A legislação mostra-se aberta, portanto, para a mobilização de agentes da sociedade civil para o auxílio (técnico, material, financeiro, recursos humanos) na gestão e resolução de demandas próprias de cada distrito e localidade em diferentes áreas (saúde, educação, lazer, trabalho).

As autoridades comunitárias são reconhecidas como sendo pessoas que exercem uma certa forma de autoridade sobre determinada comunidade ou grupo social, como chefes tradicionais ou secretários de bairro ou aldeias. O artigo 106º do Decreto nº 11/2005 estipula os deveres das autoridades comunitárias como sendo:

- a) Divulgar as leis, deliberações dos órgãos do Estado e outras informações úteis à comunidade;
- b) Colaborar com os tribunais comunitários;
- c) Colaborar na manutenção da paz e harmonia social;
- d) Participar às autoridades administrativas e policiais as infrações cometidas e a localização de malfeitores, esconderijos de armas e áreas minadas.
- e) Participar às autoridades administrativas a exploração, circulação ou comercialização não licenciada dos recursos naturais tais como, madeiras, lenha, carvão, minérios e areias;

- f) Mobilizar e organizar as populações para a construção e manutenção de poços, diques, aterros, valas de drenagem e irrigação;
- g) Mobilizar e organizar as comunidades locais para a construção e manutenção, nomeadamente de salas de aula e casas para professores, enfermeiros, casas de espera para mulheres grávidas e para parteiras, centros de reabilitação nutricional para crianças mal nutridas, entre outras;
- h) Mobilizar e organizar as comunidades locais para a construção e manutenção de cemitérios;
- i) Mobilizar as comunidades locais para a construção e manutenção de vias de comunicação e sua sinalização;
- j) Educar a população para a construção de latrinas melhoradas;
- k) Participar na educação das comunidades sobre as formas de uso sustentável e gestão dos recursos naturais, incluindo a prevenção de queimadas não controladas, caça, corte de madeiras, lenha e carvão para fins comerciais sem autorização;
- l) Desenvolver medidas educativas preventivas de casamentos prematuros;
- m) Sensibilizar as populações para se integrarem em parcelamentos de terrenos para a produção agrícola;
- n) Mobilizar as comunidades para a utilização de tração animal como meio de transporte, assim como a construção e utilização de canoas pela população residente na costa ou em lugares próximos dos rios;
- o) Mobilizar e organizar as comunidades para participarem nas ações de prevenção de epidemias tais como cólera, meningite, diarreias, malária, doenças contagiosas, nomeadamente DTS, SIDA e tuberculose, e ainda nas campanhas de vacinação e saneamento do meio ambiente;
- p) Mobilizar as populações para o recenseamento anual;
- q) Mobilizar e organizar as populações para o pagamento dos impostos;
- r) Mobilizar e organizar as comunidades para a construção de mercados e feiras agropecuárias;
- s) Mobilizar os pais ou encarregados de educação para mandar os seus filhos à escola;
- t) Promover jogos e outras atividades recreativas de caráter formativo e educativo das crianças;
- u) Incentivar o desenvolvimento do desporto recreativo escolar.

São deveres em especial dos chefes tradicionais e secretários de bairro ou aldeias (artigo 107º):

- a) Transmitir às comunidades as orientações das autoridades administrativas sobre lavouras e outras formas de reparação dos terrenos para a agricultura, sementeiras, sachas, colheitas e outras operações necessárias para aumentar os rendimentos das culturas;
- b) Mobilizar as comunidades para as ações de apoio à extensão rural, visando a melhoria dos métodos de produção, o fomento agrícola e pecuário e a introdução de variedades de sementes e espécies de alta produtividade e resistência à seca e às doenças;
- c) Instruir as populações sobre o uso da tração animal na produção agrícola e afins;

- d) Colaborar na investigação sobre a história, cultura e tradições das comunidades locais, incluindo a culinária, música, canto e dança e datas históricas e nas festas tradicionais;
- e) Educar as comunidades a participar condignamente nas cerimônias de celebração das datas históricas e as festas tradicionais;
- f) Assegurar a preservação e desenvolvimento dos valores culturais das comunidades;
- g) Informar as comunidades sobre a previsão de ocorrência de calamidades naturais, formas de prevenção e reparação de prejuízos e comunicar às autoridades administrativas do Estado sobre os efeitos provocados por essas calamidades;
- h) Informar as autoridades administrativas sobre a existência de epidemias, secas, cheias e pragas;
- i) Ajudar a identificar situações de falta de emprego e promover as formas de autoemprego, individual ou associativo;
- j) Apoiar as iniciativas locais de formação profissional e promoção de iniciativas de criação de emprego;
- k) Educar os cidadãos a promover o registro dos seus casamentos tradicionais, nascimentos e óbitos;
- l) Mobilizar a população para realizar atividades de limpeza e saneamento do meio e educá-la sobre as melhores formas de preservação do ambiente;
- m) Orientar as comunidades para a criação de animais de pequena espécie, visando a melhoria da sua dieta alimentar e rendimento.

O artigo 108º do referido decreto também estabelece os direitos das autoridades comunitárias em geral:

- a) Ser reconhecidas e respeitadas como representantes das respectivas comunidades locais;
- b) Participar nos conselhos locais;
- c) Participar nas cerimônias oficiais organizadas localmente pelas autoridades administrativas do Estado.

Fica estabelecido que as autoridades comunitárias devem ser consultadas nas questões fundamentais que afetam a vida e o bem-estar da população. O caráter consultivo não é dado de forma obrigatória, sendo uma prerrogativa do Chefe do Posto Administrativo promover e organizar a participação das comunidades na solução dos problemas locais, devendo essas reuniões acontecer sempre que se julgar necessário para dar informações, promover a educação cívica e recolher sugestões sobre a administração (artigo 57º).

Percebe-se forte semelhança entre as funções designadas para os Chefes de Localidade e as atribuídas às autoridades comunitárias, sendo funções concorrentes como as que versam sobre saúde preventiva, habitação, legislação ambiental, agricultura, segurança alimentar e segurança pública. Vejamos as competências dos Chefes de Localidade conforme o artigo 62º do Decreto n° 11/2005:

- a) Promover a assistência a crianças, velhos e doentes desamparados;
- b) Promover a higiene e o saneamento do meio;
- c) Promover e garantir o ordenamento das casas e aperfeiçoamento da sua construção;
- d) Promover a educação das populações sobre o controle das queimadas;
- e) Promover a gestão sustentável dos recursos naturais;
- f) Encorajar a produção alimentar e rendimento;
- g) Mobilizar a comunidade local para aumentar as áreas de cultivo;
- h) Promover feiras e mercados de produtos agropecuários e de artesanato;
- i) Promover jogos e outras atividades recreativas de caráter formativo e educativo;
- j) Zelar pela manutenção da ordem pública e combate à criminalidade;
- k) Promover a manutenção da paz e harmonia social;
- l) Mobilizar e organizar a participação da comunidade local na resolução dos problemas sociais da respectiva localidade;
- m) Promover ações de desenvolvimento econômico, social e cultural da localidade, de acordo com o Plano Econômico e Social do Governo.

Isso confirma a atribuição de um papel administrativo complementar às autoridades comunitárias, num processo de transferência de funções do Estado para a sociedade. Ao mesmo tempo, é notória a semelhança entre as atribuições das autoridades comunitárias e os deveres atribuídos às autoridades tradicionais pela administração colonial. É o que vemos a partir da Reforma Administrativa Ultramarina de 1933, nos artigos 91º a 117º que instituíam os deveres dos regedores indígenas, dos chefes de grupos de povoações indígenas e dos chefes de povoação indígena (In: LOURENÇO, 2009, p. 336-344). Especificamente em relação às autoridades tradicionais, incluídas dentre as autoridades comunitárias pelos decretos 15/2000 e 11/2005, afirmamos o problema da perpetuação da administração indireta como uma condição particular dentro desse processo de transferência ou compartilhamento de funções do Estado com a sociedade, uma vez que a atuação das autoridades tradicionais envolve o problema do pluralismo jurídico e o da legitimidade tradicional das suas deliberações.

A atuação “administrativa” e mesmo jurídica⁹ das autoridades tradicionais não se enquadra num modelo de atuação de ONGs ou organizações da sociedade civil de interesse público. Também não atuam como movimento social ou sindical, o que cria um forte desafio para pensarmos numa atuação democrática das autoridades tradicionais tendo em mente o “[...] objetivo da partilha efetiva do poder entre Estado e sociedade civil, por meio do exercício da deliberação no interior dos novos espaços públicos” (DAGNINO, 2004, p. 206). A legislação moçambicana (decretos 15/2000 e 11/2005) não faz uma distinção entre os deveres das lideranças comunitárias e das autoridades

tradicionais na sua parceria com os órgãos locais do Estado. Sua atuação no campo das políticas públicas (saúde, educação e infraestrutura) pode assemelhar-se a atuação dos demais líderes comunitários (ONGs, instituições filantrópicas, secretários de bairro, etc.). No entanto, sua atuação jurídica soma-se a um conjunto de práticas de ordenação social assentes numa legitimidade que faz dessa uma instituição da sociedade diferente das demais. Não se trata de uma instituição voltada para a representação de interesses públicos, embora atue nesse âmbito. A partilha do poder do Estado moçambicano com as autoridades tradicionais, que assumem funções administrativas e jurídicas sob outra base de legitimidade, não se dá nessa chave de leitura da sociedade civil participativa e propositiva, desejada tanto pelo projeto neoliberal e seu paradigma da governação descentralizada, quanto por uma tradição política de esquerda. As autoridades tradicionais assumem posições sociais paradoxais: não são funcionários públicos, mas atuam em funções próximas, assim como não são organizações privadas de interesse público, mas atuam na consecução de direitos sociais.

Ao participarem nas IPCCs, as autoridades tradicionais assumem um papel representativo de suas comunidades, dentro do processo de criação de espaços de participação e consulta popular como parte das reformas de descentralização política e administrativa, que desconcentram as deliberações sobre a gerência e planificação do desenvolvimento local. Ao mesmo tempo, os decretos 15/2000 e 11/2005 inserem as autoridades tradicionais num processo de desregulamentação de funções “próprias” do Estado que visa compartilhar tais atribuições com a sociedade (ONGs, líderes comunitários). Esse processo acaba por reabilitar a administração indireta, podendo reduzir-se a uma instrumentalização política, na qual o Estado procuraria tirar das autoridades tradicionais “[...] o controle político sobre as populações, pondo a serviço do Estado o controle administrativo que elas podem proporcionar” (SANTOS, 2003, vol.1, p. 84), ou seja, o Estado pode apenas valer-se do controle social proporcionado pelas autoridades tradicionais mediante uma base de legitimidade tradicional/cultural de ordenação social, as cooptando politicamente. O uso de símbolos da república, fardamento e recebimento de subsídios, conforme o artigo 5º do decreto 15/2000, retira das autoridades comunitárias sua autonomia como representantes de segmentos da sociedade moçambicana e as transformam em agentes do Estado. Acreditamos que essa relação se estabeleça sobretudo com as autoridades tradicionais em detrimento das demais autoridades comunitárias ou organizações da sociedade civil de interesse

público. Com isso, perpetua-se a lógica da administração indireta, na qual o Estado colonial também reconhecia os chefes tradicionais de forma semelhante.

A atuação das autoridades tradicionais como agentes reconhecidos pelo Estado se abre a um processo de cooptação partidária uma vez que, segundo Salvador Cadete Forquilha, a realidade moçambicana é a de uma apropriação privada do Estado pelo partido no poder. Os recursos públicos são postos ao serviço da agenda partidária: “[...] a implantação da burocracia administrativa, escolas, postos de saúde, em zonas onde o Estado esteve ausente durante a guerra civil tem-se traduzido na implantação das estruturas partidárias da FRELIMO nessas mesmas zonas” (FORQUILHA, 2010b, p. 26). Por outro lado, as autoridades tradicionais podem ser vistas como agentes interessados, capazes de “[...] instrumentalizar o apoio do Estado para consolidar o seu próprio controle político sobre as comunidades” (SANTOS, 2003, vol.1, p. 84). Em todo caso, acreditamos que a atuação das autoridades tradicionais em funções típicas do serviço público (saúde, educação, infraestrutura, meio ambiente) as insere em uma dinâmica de democratização da sociedade, entendida como a construção de espaços de participação ou exercício do poder de voto (BOBBIO, 2015, p. 93).

A reabilitação da administração indireta como debilidade institucional do Estado: o paradigma (neo) patrimonial.

A partir de uma concepção de Estado weberiana, a incorporação das autoridades tradicionais junto aos órgãos administrativos locais do Estado expõe, sobretudo, um problema de legitimidade. O poder de mobilização e deliberação das autoridades tradicionais nas comunidades, sobretudo em áreas rurais, apoia-se genericamente numa base de legitimidade tradicional e, portanto, em conflito com a legitimidade esperada de um agente público a ser baseada em critérios de especialização e impessoalidade. Baseada em textos jurídicos, a administração burocrática deve ser impessoal e formal, estando intrinsecamente ligada ao processo de institucionalização, com funções bem definidas por regras objetivas (FORQUILHA, 2010b, p. 22). Segundo Aslak Orre (2009, p. 5), existe um problema na autoridade que o governo confere aos chefes tradicionais quando promovem sua incorporação na administração local, uma vez que mobiliza o conflito das bases clássicas de legitimidade da administração estatal (racional-legal) com a herança institucional da administração indireta, cuja base de legitimidade seria tradicional. Assim, as autoridades tradicionais se convertem em um mecanismo de

controle social tendo por base uma dupla legitimidade: a dada pelo Estado e outra de ordem tradicional/cultural.

Numa perspectiva weberiana, que privilegia a “lógica” do Estado, as práticas “administrativas” e jurídicas das autoridades tradicionais ao se deixarem conduzir por valores outros sobre a normatividade da sociedade, ameaçam a pretensão de domínio do Estado ou o seu ideal de ampla vigência em defesa da racionalização das regras de convivência e das relações sociais dentro de uma associação política. De acordo com Max Weber, a ordem jurídica é a própria base de legitimidade da dominação exercida pelo Estado em sua forma não patrimonial. A efetiva existência da ordem jurídica depende de sua capacidade de controle sobre a ação social dos cidadãos a ela submetidos, estando sempre em conflito latente com outras fontes de orientação da ação social, seja o direito consuetudinário, o direito oriundo de comunidades domésticas, clãs e outras associações. A supressão dessas formas a favor da modernização do Estado seria o meio de prevalecer o poder na forma da dominação estatal, assim como a unidade jurídica na forma do direito estatal. As autoridades tradicionais, ao apoiarem sua legitimidade de poder e/ou dominação na tradição de costumes e crenças, atuam em desacordo com o controle pretendido pelo Estado, contrariando o princípio da legitimidade legal e racional da ordem jurídica a ser mantida pelo Estado. Portanto, o conteúdo da dominação apresenta-se comprometido tanto nas ações das autoridades tradicionais, quanto nas ações dos indivíduos que a elas se submetem. A atuação das autoridades tradicionais, baseada em critérios tradicionais, contrariaria a característica do Estado moderno na sua forma típica ideal que é constituir-se “[...] de uma ordem administrativa e jurídica que pode ser modificada por meio de estatutos, pela qual se orienta o funcionamento da ação associativa realizada pelo quadro administrativo” (WEBER, 1999, vol.1, p. 35).

O hibridismo institucional, como uma herança da administração colonial bifurcada¹⁰ alimenta discussões sobre a baixa institucionalização do Estado moçambicano ao autorizar a atuação de agentes informais na prestação de serviços públicos. O aparato burocrático ao depender da ação “informal” das autoridades tradicionais permeia-se de relações potencialmente clientelares, abrindo-se a cooptação partidária ou pessoal na relação entre os agentes do Estado e as autoridades tradicionais, ferindo os critérios de formação do quadro administrativo de modo impessoal. As autoridades tradicionais trariam para o âmbito de atuação do Estado (administrativo e jurídico) relações de obediência vinculadas pessoalmente a um “senhor” em virtude de

devoção aos hábitos e costumes ou por relações pessoais de fidelidade, comprometendo a impessoalidade pretendida pela burocracia. Se os agentes do Estado se manifestam de maneira pessoal, sem objetivos e funções claras, a legitimidade do Estado como guardião da ordem jurídica e do seu controle sobre a condução das ações, torna-se precária. Diferente dos mecanismos de formação do quadro administrativo burocrático da dominação legal (com nomeação regulada, ascensão regulada, formação profissional, salário fixo), todas as outras formas de recrutamento são previstas por Weber como pertencentes à dominação tradicional: por meio de pessoal tradicionalmente vinculado ao senhor; membros do clã; escravos; funcionários domésticos; clientes; colonos; libertados; relações pessoais de confiança; vassalagem (WEBER, 1999, vol.1, p. 148 – 149).

Para Fernando Florêncio (2010), o processo de incorporação das autoridades tradicionais pela administração do Estado, em nível local, tem conduzido à elaboração de um sistema misto de governo, onde as autoridades tradicionais seguem desempenhando funções administrativas semelhantes às exercidas no período colonial na lógica do *indirect rule*, agindo tanto como representantes comunitárias como também agentes do Estado. Costumam, ainda, manter a prerrogativa de zelar pela manutenção da ordem social, onde se manifesta o problema do pluralismo jurídico (FLORENCIO, 2010, p. 169). O direito consuetudinário tende a integrar-se no sistema legal, manifestando-se em temas como acusação de feitiçaria, adultério, agressões físicas e conflitos em torno do uso da terra.

Segundo Elísio Macamo (2002, p.2), a sociologia africana está dominada pelo paradigma neo-patrimonial, uma derivação das definições primárias de patrimonialismo, o que torna importante o retorno à sociologia weberiana, uma vez que suas considerações estão frequentemente presentes nas análises sobre os fenômenos políticos na África. O paradigma (neo)patrimonialista está presente nas análises dos autores aqui citados e que estudam os processos de incorporação das autoridades tradicionais na administração local de países africanos, como Aslak Orre, Salvador Cadete Forquilha, Vitor Lourenço e Fernando Florêncio. Aslak Orre mostra-se incomodado pela ameaça das autoridades tradicionais às bases de legitimidade da autoridade legal-racional do Estado. Vitor Lourenço e Fernando Florêncio evidenciam a realidade de um sistema misto de governo cujas bases de legitimidade advém de matrizes político-culturais distintas. Salvador Cadete Forquilha denuncia o aspecto da baixa institucionalização do

Estado moçambicano a favor dos critérios de fortalecimento da administração burocrática conforme prescritos por Max Weber.

Uma concepção moderna e weberiana do conceito de autoridade concede às autoridades tradicionais um estatuto pré-moderno e estabelece uma dicotomia entre modernidade e tradição (MENESES et al., 2003, vol.2, p. 342). No entanto, torna-se complicado atribuir ao Estado colonial um estatuto pré-moderno e compatível a dominação patrimonial, conforme as bases de legitimidade postas por Weber. As autoridades tradicionais pertencem ao universo colonial, não correspondendo integralmente aos sistemas políticos pré-coloniais em África, que poderiam ser classificados como patrimoniais. O hibridismo institucional, resultado da administração indireta que se apoiou na distinção jurídica dos “cidadãos” ou comandados, coloca evidentemente problemas para se pensar a legitimidade do Estado colonial africano dentro do modelo weberiano. O Estado colonial em África não é propriamente um Estado cuja legitimidade encontra-se na garantia da ordem jurídica através de uma administração burocrática, cujas regras são claras e objetivamente dadas aos seus subordinados. Também não é um Estado patrimonialmente administrado, com base de legitimidade apoiada na tradição e defesa da ordem social por ela estabelecida. De um lado, temos uma administração capaz de legitimar a defesa da ordem jurídica perante os colonos e assimilados, por outro, uma administração que se valia da defesa de uma ordem jurídica própria aos indígenas. Podemos considerar que essa dominação exercida sobre os “indígenas”, “nativos”, não assimilados, sustentava-se a partir de critérios da “dominação patrimonial” ao subordinar parte da população às autoridades tradicionais. Ao assumir poderes jurídicos, administrativos e executivos, as autoridades tradicionais assumem uma característica do “Senhor” patrimonialista. No entanto, parece que essas múltiplas atribuições correspondem menos a uma sobrevivência da estrutura política pré-colonial e mais a uma construção forjada pelo sistema colonial¹², embora assente na convicção de que a administração indireta se valia de uma lógica de poder tradicional autóctone. O empreendimento colonial caracteriza-se, portanto, numa dominação apoiada numa administração burocrática e racional, ao mesmo tempo em que se vale de uma administração tradicional ou patrimonial para as áreas rurais. Ao mesmo tempo, os aspectos de formação do quadro administrativo colonial, apoiado na administração indireta, contamina os possíveis aspectos de racionalidade burocrática dessa mesma administração. Assim suas bases de legitimidade são esdrúxulas (nem tradicional, nem legal).

As áreas coloniais fazem parte de um projeto político moderno e ocidental e, portanto, não podem assumir um estatuto pré-moderno, nem uma dinâmica alheia a cultura ocidental eurocêntrica. A teleologia histórica que reconstrói a trajetória de racionalização burocrática em diferentes setores, sobretudo na economia e na política, como processo universal de “organização racional, burocrática, especializada e baseada na divisão do trabalho, de todas as associações de dominação humanas” (WEBER, 1999, vol.2, p. 517 - 540), argumenta a favor da eficácia de dominação da administração burocrática, de modo a superar as formas patrimoniais. As formas de burocracia e administração patrimoniais, sem contar as sociedades sem Estado na África pré-colonial, assumem um estatuto de pré-modernidade, que envolve frequentemente uma percepção de tempo linear. Parece haver na sociologia weberiana a conclusão de que o Estado moderno, assim como o capitalismo moderno, ao serem resultados de um processo histórico marcado pela crescente racionalização, são também o produto de uma eficácia, socialmente testada, de dominação. Como desdobramento reflexivo da racionalidade de dominação exposta por Weber, podemos considerar que a eficiência burocrática do sistema colonial teria servido para administrar extensas áreas territoriais, permitindo o domínio colonial. Passa a configurar-se a exportação do sistema político ocidental para terras africanas, um Estado compreendido como sendo mais eficiente, em termos de dominação, que os modelos autóctones pré-coloniais. O aparelho burocrático colonial (político, militar e econômico) se impôs por uma eficácia de dominação e emprestou-se à ideologia política da colonização. A racionalidade de dominação também teria se manifestado no nascimento do patrimonialismo que, segundo Weber, está associado ao fator político de ampliação dos territórios dominados, criando uma distinção entre súditos, militares e civis; e ao fator econômico referente à racionalização crescente da economia (1999, vol. 2, p. 245). Em decorrência dessa expansão territorial, a progressiva divisão de funções e a racionalização do funcionalismo patrimonial assumiu traços burocráticos. O mesmo teria ocorrido no nascimento do Estado moderno. Consideramos que a sociologia weberiana concebe a superação de formas patrimoniais por formas modernas de dominação estatal como movimento irremediável de racionalização.

Do mesmo modo que o chamado progresso em direção ao capitalismo, desde a Idade Média, é o critério unívoco da modernização da economia, o progresso em direção ao funcionamento burocrático, baseado em contrato, salário, pensão, carreira, treinamento especializado e divisão de trabalho, competências fixas, documentação e ordem hierárquica, é o critério igualmente unívoco da

modernização do Estado, tanto do monárquico quanto do democrático (WEBER, 1999, vol.2, p. 529).

Seria essa uma barreira entre modernidade (ou modernização) e tradição imposta pela experiência colonial, na medida em que um olhar ocidental insere nos processos de dominação uma racionalidade entendida como progresso. Trata-se de uma racionalidade que opera na lógica da dominação, subjugando saberes, práticas e agentes. As autoridades tradicionais são tradicionais, portanto, por sua legitimidade compatível a formas pré-modernas de dominação.

Acreditamos que é o entendimento da sociedade como sendo marcada por conflitos de interesses, tendo a ação social o aspecto de dominação em sua caracterização, o que conduz a abordagem de Weber sobre o crescimento da racionalização como meio eficaz para a dominação política ou para a expansão econômica. Segundo ele, a “luta” e a “concorrência” caracterizam as relações entre os indivíduos, estando em questão apenas as “condições de luta” ou a maneira pelas quais se orientará o comportamento das pessoas na luta. Está em questão a “seleção das relações sociais”, sendo um processo eterno em que o “patrimônio genético” e a “educação” competem para o sucesso de uns em detrimento de outros. Uma ordem pacifista apenas regula os “meios, os objetos e a direção da luta”, promovendo uma seleção das relações sociais que, no entanto, não elimina a concorrência em si (WEBER, 1999, vol. 1, p. 24).

O pluralismo jurídico e a atuação “administrativa” das autoridades tradicionais podem ser pensados a partir do conceito da *ecologia das trans-escalas* (SANTOS, 2010, p. 112), que aponta os limites da experiência de globalização e dos universalismos de certos processos sociais. Esse conceito atenta-nos para as condições locais a partir dos impactos da globalização hegemônica e para além desses impactos, àquilo em que nessas realidades locais escapa às condições hegemônicas. O Estado moderno como um *localismo globalizado* (eurocêntrico), uma forma de organização política “local” que se tornou hegemônica, se manifesta em África como um *globalismo localizado*. Em sua localização, a partir de uma experiência colonial e pós-colonial, temos um conjunto de heranças institucionais e de práticas. Portanto, o que se manifesta como patrimonial ou neo-patrimonial pode encobrir uma diversidade de modos de pensar a vida social, sustentando práticas políticas em desacordo com a racionalidade hegemônica pretendida pelo Estado. Elísio Macamo nos sugere que compreendamos que as relações clientelares não se fundam apenas em considerações egoístas e criminosas, mas por noções de

direito e obrigações, em deliberações sobre os valores que devem nortear a base normativa, sendo também “espaços políticos em miniatura” (MACAMO, 2002, p. 20). Appiah acredita existir limites do conceito de racionalização weberiana para a compreensão da dinâmica social e suas solidariedades étnicas, religiosas, raciais, de classe que alimentam a vida política em África (APPIAH, 1997, p. 204-206). Para ele, emerge a necessidade de um Estado facilitador da dinâmica social em suas variadas associações que assumem prerrogativas do Estado no cuidado do interesse público (APPIAH, 1997, p. 237-239).

Considerações Finais

Diante dos fatos apresentados, são necessárias pesquisas que acompanhem as relações entre os conselhos e as políticas públicas desenvolvidas pelo Estado de modo a perceber se as autoridades comunitárias possuem alguma capacidade de intervenção real nos rumos das políticas públicas ou se apenas são sobrecarregadas com uma série de tarefas reconhecidas pelos Decretos 15/2000 e 11/2005. Mediante a tantos “deveres”, a contrapartida restringe-se ao reconhecimento social, reforçado pelo Estado, e a uma remuneração que não é muito clara, conforme vimos no artigo 5º do Decreto nº 15/2000, que menciona apenas o pagamento de um subsídio restrito às atividades de cobrança de impostos.

O reconhecimento dos deveres das autoridades tradicionais mostra-se controverso pela semelhança com a administração indireta e os deveres atribuídos aos “chefes tradicionais” no período colonial. Haveria uma continuação da mobilização de força de trabalho não remunerado para obras públicas, embora o caráter dessa mobilização e a função pública dessas obras provavelmente não se assemelhem às condições e aos interesses expostos pela sociedade colonial. Se cabe às autoridades tradicionais a mobilização de mão de obra, qual o papel do Estado através dos seus agentes locais, na fiscalização e cumprimento dessa medida? Sob quais condições essa mobilização de mão de obra se opera? O regime de prestação de contas dos deveres das autoridades comunitárias, dentre elas as autoridades tradicionais, precisa ser melhor acompanhado de modo a entendermos o dito papel “administrativo” das autoridades tradicionais na temerária reabilitação da administração indireta. A legislação nos revela o papel ambíguo das autoridades tradicionais, como representantes comunitários e agentes do Estado, mas apenas o cotidiano pode revelar-nos como a sociedade entende os deveres

atribuídos a essas autoridades, se os entende como abusivos ou se são vistos com bons olhos.

A realidade de pluralismo jurídico e a atuação “administrativa” das autoridades tradicionais pode ser entendida como uma realidade “local” que escapa às diretrizes hegemônicas, mas que com ela está em diálogo. Sabemos que a opção pela incorporação das autoridades tradicionais na administração das localidades manterá a realidade de mecanismos informais de funcionamento das instituições do Estado em nível local ou aprofundará o processo de desregulamentação de áreas sociais que passam a ser assumidas pela sociedade. Ao coadunar processos formais e informais de funcionamento, damos reconhecimento a deliberações em um espaço local de relações de poder que ameaçam a unidade burocrática e jurídica do Estado-nação ou sua pretensão de domínio.

A administração indireta do regime colonial em Moçambique, apoiada na divisão administrativa diferenciada entre as áreas urbanas (Conselhos Municipais) e rurais (Circunscrições), teria reforçado os espaços rurais como o lugar da tradição dos povos nativos, configurando a lógica da distinção étnica baseada na ideia de “população indígena”. A intermediação dada pelos chefes tradicionais entre as comunidades rurais e a administração colonial reforçava a bifurcação administrativa e jurídica do Estado, tendo por base o trato diferenciado entre colonos e nativos, seja por respeito a suas tradições, seja por discriminação racial e cultural entre civilizados e indígenas. Hoje, a legitimidade reivindicada pelas diferentes autoridades tradicionais, em seus diferentes modos de exercer influência sobre uma determinada comunidade, nos impõe a questão do lugar social desse reconhecimento. Embora passe pela eleição popular e se dê de forma espontânea, apoia-se atualmente num discurso de valorização da gestão sociocultural das autoridades tradicionais a ser formalizada pelo Estado. Os aspectos de identidade em torno das funções jurídicas e administrativas desempenhadas pelas autoridades tradicionais reivindicam o respeito e a preservação de tradições culturais, criando bases discursivas de legitimidade para sua “incorporação” junto a administração local do Estado. A perpetuação da “chefatura administrativa”, no contexto de descentralização política e administrativa, justifica-se como experiência social dos povos nativos, convertendo essa realidade numa espécie de “desobediência política” alimentada por uma “desobediência epistêmica” (MIGNOLO, 2008, p. 287). A atual realidade em que “[...] lógicas informais de funcionamento das instituições do Estado em nível local [...]” coabitam com procedimentos de institucionalização racional - legal

(FORQUILHA, 2010b, p. 24), poderá perpetuar-se como alternativa mais viável ao Estado moçambicano?

O desejo de consolidação da estrutura administrativa burocrática é o desejo de consolidação das instituições do Estado ou de sua ampla vigência num dado território nacional. Podemos considerar que a consolidação dos mecanismos de dominação é, antes de tudo, uma preocupação com os meios de dominar em si, uma preocupação com o poder. Sendo assim, toda a discussão sobre a fragilidade do Estado em África é antes uma discussão sobre a consolidação do poder, da dominação e da disciplina nos Estados africanos. Cabe perguntarmo-nos porque nos interessa a consolidação do Estado, sabendo que o controle dessa poderosa máquina, cujo aperfeiçoamento se coloca em discussão, pode entregar-se a diferentes concepções ideológicas (WEBER, 1999, vol.2, p. 223)? Por isso, compreendemos que é fonte de legitimidade desse poder não apenas a racionalidade e justiça da ordem burocrática e jurídica, mas os atores que reivindicam a necessidade de um Estado forte e capaz de promover transformações sociais e econômicas por intermédio da máquina pública.

Referência Bibliográfica

APPIAH, Kwame Anthony. *Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

BOBBIO, Norberto. *O futuro da democracia*. Tradução. 13^o ed. São Paulo: Paz e Terra, 2015.

CAMPOS, Luciana Martins. *As autoridades tradicionais nos processos de governação descentralizada em Moçambique*. 2017. Dissertação (mestrado). Centro de Filosofia e Ciências Sociais. Universidade Federal de Pernambuco.

CARVALHO, Clara. A Revitalização do Poder Tradicional e os Regulados Manjaco da Guiné-Bissau. *Soronda: revista de estudos guineenses*, GW, n.7, p.7-43, 2003. Disponível em: casacomum.org/cc/visualizador?pasta=09709.007#13. Acesso em: 15 abr. 2015.

CUMBE, Raúl Afonso. *Modelo de implementação de cadastros territoriais multifinalitários urbanos em Moçambique*. 173f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Pernambuco. CTG. Programa de Pós-graduação em Ciências Geodésicas e Tecnologias da Geoinformação, 2016.

DAGNINO, Evelina. Confluência Perversa, Deslocamentos de Sentido, Crise Discursiva. *CLACSO*, 2004. Disponível em: biblioteca.clacso.edu.ar. Acesso: 31 dez. 2016.

FLORENCIO, Fernando. No Reino da Toupeira: autoridades tradicionais do M'balundu e o Estado Angolano. In: FLORENCIO, Fernando. *Vozes do Universo Rural: reescrevendo o Estado em África*. Lisboa: GERPRESS, 2010, p. 79 – 175.

_____. *Autoridades Tradicionais e Estado Moçambicano: o caso do distrito do Búzi. Caderno de Estudos Africanos*, Lisboa, p. 89-115, 2004. Disponível em: cea.revues.org/1051. Acesso: 24 out. 2014.

FORQUILHA, Salvador Cadete. Remendo Novo em Pano Velho: o impacto das reformas de descentralização no processo de governação local em Moçambique. In: BRITO, Luís de (org.) *et al. Cidadania e Governação em Moçambique*. Maputo: IESE, 2008

_____. O Paradoxo da Articulação dos Órgãos Locais do Estado com as Autoridades Comunitárias em Moçambique: do discurso sobre a descentralização à conquista dos espaços políticos a nível local. *Caderno de Estudos Africanos*, Lisboa, p. 89-114, 2008. Disponível em: <http://cea.revues.org>. Acesso em: 28 out. 2011.

_____. *Governação Distrital no Contexto das Reformas de Descentralização Administrativa em Moçambique: lógicas, dinâmicas e desafios*. Grupo de Investigação Cidadania e Governação do IESE, Maputo, 2010a. Disponível em: http://www.iese.ac.mz/lib/publication/livros/des2010/IESE_Des2010_2.GovDist.pdf. Acesso em: 02 mar. 2016

_____. Reformas de Descentralização e Redução da Pobreza num Contexto de Estado Neo-Patrimonial: um olhar a partir dos conselhos locais e OIIL em Moçambique. In: Pobreza, desigualdade e vulnerabilidade em Moçambique – comunicações apresentadas na *II Conferência do Instituto de Estudos Sociais e Económicos*, Maputo, 2010b. Disponível em: http://www.iese.ac.mz/lib/publication/livros/pobreza/IESE_Pobrez_a_1.RefDesc.pdf. Acesso em: 02 mar. 2016

FORTES, M.; EVANS-PRITCHARD, E.E. *Sistemas Políticos Africanos*. Tradução. México: Universidad Autónoma Metropolitana, Universidad Iberoamericana, p. 11-90, 2010.

LOURENÇO, Vitor Alexandre. *Moçambique: memórias sociais de ontem, dilemas políticos de hoje*. Lisboa: GERPRESS, 2009.

MACAMO, Elísio. A Transição Política em Moçambique. *Centro de Estudos Africanos*, 2002. Disponível em: repositorio.iscte-iul.pt. Acesso em: 20 abr. 2015.

MANDANI, Mahmood. Thinking through Africa's Impasse. In: *Citizen and Subject: contemporary Africa and the legacy of late colonialism*. New Jersey: Princeton University Press, 1996, p.3-35.

MENESES, Maria Paula G. O “Indígena” Africano e o Colono “Europeu”: a construção da diferença por processos legais. *e-cadernos-ces*, Coimbra, p.67-93, 2010. Disponível: <http://eces.revues.org>. Acesso: 10 maio 2015.

MIGNOLO, Walter D. Desobediência Epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. *Cadernos de Letras da UFF – Dossiê Literatura, língua e identidade*, n° 34, 2008, p. 287 – 324. Disponível: www.uff.br/cadernosdeletras. Acesso em: 22 abr. 2016.

ORRE, Aslak. Fantoches e Cavalos de Tróia? Instrumentalização das autoridades tradicionais em Angola e Moçambique. *Caderno de Estudos Africanos*, Lisboa, 2009, p. 159-178. Disponível em: <http://cea.revues.org/191>. Acesso: 18 out. 2014.

RANGER, Terence. A Invenção da Tradição na África Colonial. In: HOBBSAWM, E.; RANGER, T. *A Invenção Das Tradições*. Tradução. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2015, p. 269-332.

ROCHA, José Antônio Oliveira; ZAVALE, Gonçalves Jonas Bernardo. O Desenvolvimento do Poder Local em África: o caso dos municípios em Moçambique. *Caderno de Estudos Africanos*, Lisboa, 2015, p. 105-133. Disponível em: <http://cea.revues.org/1879>. Acesso: 02 mar.2015.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *A Gramática do Tempo: para uma nova cultura política*. 3ª edição. São Paulo: Cortez, 2010.

_____. O Estado Heterogêneo e o Pluralismo Jurídico. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; TRINDADE, João Carlos (org.). *Conflito e Transformação Social: uma paisagem das justiças em Moçambique*. Edições Afrontamento, 2003. v. 1, p. 47 – 87.

TRINDADE, João Carlos. Rupturas e Continuidades nos Processos Políticos e Jurídicos. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; TRINDADE, João Carlos (org.). *Conflito e Transformação Social: uma paisagem das justiças em Moçambique*. Edições Afrontamento, 2003. v. 1, p.97 – 125.

MENESES et al. As Autoridades Tradicionais no Contexto do Pluralismo Jurídico. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; TRINDADE, João Carlos (org.). *Conflito e Transformação Social: uma paisagem das justiças em Moçambique*. Edições Afrontamento, 2003. v.2, p. 341 – 417.

SCHÜTZER, Herbert. Os Instrumentos Estatais e a Geopolítica das Linhagens na África Subsaariana: poder legal versus poder tradicional – caso da Guiné-Conakry. *Conexão Política*, v. 1, n. 1, 2012, p. 115-141. Disponível em: www.casadasafricas.org.br. Acesso em: 15 dez. 20

WEBER, Max. Fundamentos Metodológicos. In: *Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1999. v. 1, p. 4 – 35.

WEBER, Max. Os Tipos de Dominação. In: *Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1999. v. 1, p.139 – 198.

WEBER, Max. Sociologia da Dominação. In: *Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1999. v. 2, p. 188 – 580.

MOÇAMBIQUE. Lei n. 4/92, de 6 de mai. de 1992. Criação dos Tribunais Comunitários, Boletim da República, nº19, mai. de 1992: Disponível em: http://www.stj.pt/ficheiros/fpstjptlp/mocambique_tribunaiscomunitarios.pdf. Acesso: 12 set. 2015.

_____. Lei n. 9/96, de 22 de nov. 1996. Emenda constitucional referente a questão do poder local. Disponível: <http://cedis.fd.unl.pt/wp-content/uploads/2016/02/Lei-9-96.pdf>. Acesso: 12 set. 2015.

_____. Lei n. 2/97, de 28 de mai. de 1997. Lei de Base das Autarquias. Disponível: <http://www.ilhademocambique.co.mz/editais>. Acesso: 12 set. 2015.

_____. Decreto n. 15/2000, de 20 de jun. de 2000. Estabelece as formas de articulação dos órgãos locais do Estado com as autoridades comunitárias, Boletim da República, jun.2000.Disponível:http://www.caicc.org.mz/images/stories/documentos/decreto_15_2_000.pdf. Acesso: 12 set. 2015.

_____. Decreto n. 11/2005, de 10 de jun. de 2005.Regulamento da lei dos órgãos locais do Estado, Boletim da República, jun. 2005. Disponível: <http://www.ilhademocambique.co.mz/editais>. Acesso: 12 set. 2015.

_____. Lei n. 8/2003: Estabelece os princípios e normas de organização e funcionamento dos órgãos locais do Estado. Disponível: https://www.caicc.org.mz/images/stories/documentos/Lei_8_2003.pdf. Acesso: 12 set. 2015.

Notas

¹ sobre a articulação dos órgãos locais do Estado com as autoridades tradicionais em Moçambique: FLORENCIO, 2004; FORQUILHA, 2008a; LOURENÇO, 2009a; Guiné: SCHUTZER, 2012; Angola: ORRE, 2009; FLORENCIO, 2010; Guiné-Bissau: CARVALHO, 2003.

O termo *indirect rule* ou administração indireta, referia-se originalmente ao sistema de governo colonial usado por ingleses e francesas na África e Ásia, caracterizado pelo uso de estruturas de poder local pré-

existentes. Fernando Florêncio (2004; 2010) emprega o termo *indirect rule* ou *neo-indirect rule* para a realidade das colônias portuguesas em África que, claramente, também adotaram formas de administração apoiadas em estruturas de poder local. Segundo Mahmood Mamdani, a Grã-Bretanha foi a primeira a empenhar-se na possibilidade de uma autoridade apoiada na cultura nativa. Os poderes coloniais teriam privilegiado as tradições dos estados de conquista do século XIX ao estarem orientados por uma noção monárquica, autoritária e patriarcal do costume, o que refletia com mais precisão as práticas do próprio regime colonial. Nesse sentido, foi uma construção ideológica dentro de um contexto institucional que enviou o “costume” a favor das autoridades tradicionais designadas pelo Estado (MAMDANI, 1996, p. 21 -22). Segundo Terence Ranger, o governo indireto na África precisou apoiar-se na adoção da “unidade tribal”. E os nativos criaram tribos destinadas a funcionar dentro do contexto colonial. As mudanças nos padrões autóctones de limites territoriais, posse da terra, comércio e comunicação “exigiram” das autoridades coloniais o restabelecimento da ordem por meio da definição e imposição da tradição (RANGER, 2015, p. 312-313). O papel de intermediários, desempenhado pelas autoridades tradicionais, também pode ser confirmado para a África Ocidental em: CARVALHO, 2003.

² Para Terence Ranger, o legado da cultura africana tradicional mostra-se ambíguo, produto de uma tradição reificada por administradores, missionários, tradicionalistas progressistas, anciões e antropólogos coloniais. Acabou por ocorrer um processo de “reificação colonial do costume rural”, substituindo a dinâmica pré-colonial por sociedades microcósicas locais. A tradição codificada no período colonial tornou-se mais rígida, estando associada aos interesses vigentes na época de sua elaboração (RANGER, 2015, p.318-326).

³ para mais informações sobre o pluralismo jurídico em Moçambique ver: SANTOS, 2003; CAMPOS, 2017, p. 72-86;

⁴Conforme o regulamento do Decreto n°15/2000 de 20 de junho, os Órgãos Locais do Estado são definidos como os “órgãos representativos do Estado responsáveis pela realização de tarefas e programas econômicos, sociais e culturais de interesse nacional, na respectiva área de jurisdição, sob supervisão do governo da província” (In: LOURENÇO, 2009a, p. 347 – 353).

⁵Para mais informações a respeito do processo de descentralização política e desconcentração administrativa, sobre a organização territorial e administrativa de Moçambique e a construção das Instituições de Participação e Consulta Comunitária ver: ROCHA; ZAVALE, 2015; FORQUILHA, 2008a,2008b, 2010b; CAMPOS, 2017, p. 55-66.

⁶ Conforme a Lei de Base das Autarquias (2/97), em seu artigo segundo, as autarquias correspondem aos municípios e as povoações. Os municípios abrangem o território das vilas e cidades. Essas cidades são classificadas pelo Ministério da Administração Estatal (MAE) que as dividem conforme os níveis de desenvolvimento econômico, social e densidade populacional. Atualmente, existem 53 autarquias em Moçambique, sendo 23 cidades e 30 vilas (CUMBE, 2016, p. 67 - 69). São órgãos das autarquias locais uma Assembleia, com seus membros eleitos por sufrágio universal, direto, igual, secreto, pessoal e periódico dos cidadãos eleitores residentes na circunscrição territorial da autarquia; e um órgão executivo composto por um presidente eleito também por sufrágio universal (artigo 16°). Portanto, são órgãos do município a Assembleia Municipal, o Presidente do Conselho Municipal e o Conselho Municipal (artigo 32°). A Assembleia Municipal varia de 13 a 39 membros (de acordo com a população do município). O Conselho Municipal é o órgão executivo composto pelo Presidente do Conselho Municipal e por vereadores por ele escolhidos (artigo 49°). Já as povoações possuem, como órgão representativo, a Assembleia da Povoação, composta por membros eleitos para um mandato de cinco anos (artigos 66°, 67°e 69°). O órgão executivo das povoações é o Conselho da Povoação, constituído pelo Presidente do Conselho e por vereadores por ele escolhidos e nomeados (artigo 81°).

⁷A organização territorial de Moçambique divide o país a partir de províncias, seguidas descententemente por distritos, postos administrativos, localidades e povoações. Os poderes executivos (principal cargo) de cada área correspondem a governador, administrador distrital, chefe do posto administrativo e chefe de localidade. Nas povoações, considera-se a atuação das autoridades comunitárias, sendo áreas subordinadas administrativamente às localidades. O Governador da Província é nomeado pelo Presidente da República. O Administrador Distrital e o Chefe do Posto Administrativo é nomeado pelo Ministro que superintende na administração local do Estado, por proposta do Governador Provincial. Já o Chefe de Localidade é nomeado pelo Governador Provincial (lei 8/2003). Nas autarquias locais, onde ocorrem eleições para os líderes do executivo e legislativo, existe uma Assembleia, com seus membros eleitos por sufrágio universal, direto, igual, secreto, pessoal e periódico e um órgão executivo composto por um presidente eleito também por sufrágio universal (lei 2/1997, artigo 16°).

⁸ Conforme o regulamento do Decreto n°15/2000, entende-se por chefes tradicionais, que aqui chamamos autoridades tradicionais, “as pessoas que assumem e exercem a chefia de acordo com as regras tradicionais da respectiva comunidade” (In: LOURENÇO, 2009a, p. 347 - 353).

⁹ Sobre o funcionamento dos regulados ou dos tribunais das autoridades tradicionais ver: SANTOS, vol.2, 2003, p. 341 – 417.

¹⁰ É importante frisar que os critérios de burocratização e especialização de funções de modo racional e legal é um tipo ideal construído a partir de “características gerais” que se configuravam historicamente em torno dos Estados ocidentais centrais. A tipificação desse novo Estado moderno que surgia não pretendeu ser a manifestação histórica dos Estados modernos ocidentais, refletidos plenamente em aspectos categorizados sociologicamente. É a partir de sua tipificação que consideramos a racionalidade do Estado como base de sua legitimidade, assim como as práticas dela desviante, ao longo desse trabalho.

¹¹ Tomamos emprestado o termo cunhado por Mahmood Mandani (1996), *Estado bifurcado*, para expressar a política distinta de colonização entre as áreas urbanas e rurais em África.

¹² Segundo Fortes e Evans-Pritchard, é possível agrupar os sistemas políticos africanos pré-coloniais em duas categorias tendo em consideração suas estruturas políticas. Embora sejam sociedades totalmente distintas em termos culturais, pelo método comparativo foi possível a esses autores pontuar elementos semelhantes quanto as estruturas políticas que estão por trás dos conteúdos culturais, descortinando a lógica dos processos sociais. O primeiro grupo de sistemas políticos (A), seria composto por sociedades onde existe autoridade centralizada, máquina administrativa e instituições judiciais. Nesse primeiro grupo as divisões por riqueza, privilegio e status corresponderia à divisão do poder e a autoridade. Num segundo grupo (B), estariam reunidas as sociedades sem autoridade centralizada, máquina administrativa e instituições judiciais, ou sem governo. Nelas não existe divisões claras de classe-categorias, status ou riqueza. Considerando o Estado a partir da presença de instituições de governo, o segundo grupo abrigaria as sociedades sem Estado e o primeiro grupo as sociedades com Estado primitivo. A partir da tipificação dos sistemas políticos africanos, feita por Fortes e Evans-Pritchard, incluindo outros dados aqui não expostos, percebemos que a caracterização dos sistemas políticos pertencentes ao grupo A se enquadra na definição weberiana de Estados patrimonialistas. Já os sistemas políticos do grupo B, escapam a esse enquadramento uma vez que não possuem um aparelho administrativo, sendo sociedades sem Estado.

Artigo recebido em 18 de agosto de 2017.

Aceito em 27 de novembro de 2017.

VIUDAS Y PROPIETARIAS EN UNA VILLA RURAL DE MIGRANTES: MOLINA DE SEGURA (SIGLOS XVIII-XIX)

VIÚVAS E PROPRIETÁRIAS EM UMA COMUNIDADE RURAL DE MIGRANTES: MOLINA DE SEGURA (SÉCULOS XVIII-XIX)

Encarna Meseguer HURTADO*

Resumen: En este trabajo se analizará la situación de las viudas y mujeres propietarias de la villa murciana de Molina de Segura. Se defiende que las mujeres viudas establecieron una serie de estrategias para seguir al frente de su hogar. Algunas de ellas tendrán que luchar solas al perder a sus maridos, atender a sus negocios, ocuparse del trabajo de cultivar la tierra, sacar a sus familias para adelante. Otras tendrán que volver a casarse para mantener su estatus y patrimonio. Gracias al entrecruzamiento de fuentes documentales podremos conocer a estas mujeres que, muchas veces, eran invisibles para la sociedad en que vivían.

Palabras clave: Villa Rural; Viudas; Propietarias; Soledad, Matrimonio.

Resumo: Neste trabalho se analisará a situação das viúvas e mulheres proprietárias da vila murciana de Molina de Segura. Defende-se que as mulheres viúvas estabeleceram uma série de estratégias para seguir à frente de seu lar. Algumas delas tiveram que lutar sozinhas ao perder seus maridos, assumir seus negócios, ocupar o trabalho de cultivar a terra, levar suas famílias adiante. Outras tiveram que voltar a se casar para manter seu status e patrimônio. Graças ao entrecruzamento de fontes documentárias poderemos conhecer estas mulheres que, muitas vezes, eram invisíveis para a sociedade em que viviam.

Palavras-chave: Villa Rural; Viúvas; Proprietárias; Solidão, Casal.

Introducción

Nuestro estudio se centra en la villa rural de Molina de Segura, en el Reino de Murcia (situado en el extremo sudoriental de la Península Ibérica) en la segunda mitad del siglo XVIII y principios del XIX. Fomentar la repoblación fue uno de los objetivos que se planteó el gobierno durante el siglo XVIII, pero no fue decisivo a la hora de emigrar a otro lugar. La mayor parte de los jornaleros, braceros y labradores, van buscando estabilidad y ahorrar un dinero no sólo para tener un nivel de vida aceptable sino para poder poseer otros bienes como la tierra, un techo digno para vivir además de mejores ropas y enseres, en definitiva, una herencia que dejar.

* Licenciada en filosofía y C.C. de la Educación, Licenciada en Historia, Master en Historia Social Comparada, relaciones familiares, políticas y de género en Europa y América Latina-Universidad de Murcia(España). E-mail: encarna_mh@hotmail.com.

En este sentido Molina de Segura, fue el sitio idóneo para tal fin. No faltaban tierras que cultivar incluso en zonas de secano y además la agricultura fue fomentada por la orden de los jesuitas y los señores del lugar. Esto fomentó el poder cultivar en régimen de arrendamiento, en poseer tierras propias y en trabajar a sueldo, como jornaleros o braceros. La agricultura era la base socioeconómica del lugar y fomentada por los jesuitas que tenían necesidad de mano de obra para cultivar sus tierras, además de las tierras que pertenecían a los señores que las ofrecían en arriendo. En este sentido es lógico pensar que Molina de Segura era una zona rural de reclamo, por ello con este panorama de trabajo, las redes migratorias funcionaron desde distintos sitios, en algunos la migración creemos sería de retorno o estival, y en otros sería definitiva pero nunca perdiendo contacto con el lugar de origen, ya que estamos hablando que en la mayoría de casos las migraciones son de corta distancia con respecto al lugar de destino, pero también será a media y corta distancia.

En esta villa de migración constante existe un contexto socioeconómico único, donde muchas mujeres trabajarán la tierra que tienen en arriendo o en propiedad, es la tierra la protagonista que marcará la importancia de la villa, ya que son muchos los que la compran y viven de ella. En este contexto muchas mujeres que quedaron viudas podrán seguir sacando a sus familias adelante gracias a sus propiedades. Precisamente, en este trabajo vamos a abordar el tema de las viudas y propietarias en una villa rural de Molina de Segura en las postrimerías del Antiguo Régimen. Nuestra hipótesis es que algunas viudas establecieron estrategias, no sólo para asegurar su propia subsistencia, sino que perseguían el mantenimiento de su status y de su patrimonio; por tanto, aquellas que contaban con suficientes recursos no contemplaban, a priori, contraer segundas nupcias, a diferencia de aquellas otras que carecían de ellos, las cuales sí que buscaban un nuevo matrimonio. Para elaborar nuestro trabajo, primero expondremos los distintos estudios que desde diferentes perspectivas y disciplinas han tenido como tema principal las viudas y las mujeres solas, teniendo en cuenta las peculiaridades locales y regionales, lo que permitirá descubrir las pautas comunes. A continuación, se hará un análisis de la documentación que hemos manejado y que nos ha permitido recuperar la información de bastantes mujeres.

Las viudas y la soledad

La viudedad femenina está íntimamente ligada con el hogar y la familia, con el trabajo, el patrimonio y la economía, pero también refleja la dimensión social de las mujeres que han de valerse por sí mismas y que quedan al frente de un hogar que se desestructuró por el fallecimiento del marido. Su situación nos hace reflexionar sobre el funcionamiento de la dinámica de la organización social y su sistema de reproducción, y sobre si el mundo rural difiere o no del urbano cuando hablamos de viudedad femenina. El mundo urbano siempre ha estado marcado generalmente por la individualidad, pero las mujeres que provienen de uno o de otro lado tienen que adoptar estrategias de supervivencia para sobrevivir y adaptarlas al contexto en el que desarrollan su existencia, algo quizás más complicado en un mundo rural que siempre se ha visto como inmóvil y permanente. Por esta razón quizás sea interesante fijarse en Molina de Segura, una villa rural de la zona del Reino de Murcia durante la segunda mitad del siglo XVIII y primeros años del siglo XIX, en donde unas mujeres tendrán un gran protagonismo al quedar como cabezas de familia en una sociedad rural que se va haciendo más urbana.

A pesar que ya Mariló Vigil hace bastantes años llamó la atención sobre las viudas (VIRGIL, 1986, p. 195-207), no ha sido hasta hace unos pocos años que el tema de la viudedad femenina, tratado a menudo de forma conjunta con el de la soledad, está siendo, cada vez más, objeto de muchas investigaciones, ya que se revela como crucial para investigar el engranaje social y los mecanismos que funcionaban durante el Antiguo Régimen. Esta situación permite avanzar con nuevos planteamientos y nuevas teorías, tal y como ha planteado María José Vilalta cuando habla de que esto se podrá lograr si se afronta desde nuevas perspectivas la explotación de las fuentes documentales y si se logran desterrar las creencias erróneas sobre las mujeres del pasado (VILALTA, 2013, p. 219-231). De tal manera que ya no sólo nos basta con señalar el número de viudas o de casadas o de solteras como meros indicadores demográficos, sino que hay que indagar en los comportamientos y prácticas sociales de las mujeres en soledad que deben adaptarse a una normativa y unas formas de convivencia que debían seguirse para ser aceptada en ella.

Aunque esta sociedad tenía como principal objetivo el matrimonio para la mujer, ya que a través de él existe un entramado social de status y de moral, lo cierto es que muchas de ellas se vieron abocadas a la soledad, bien porque no casaron, bien porque quedaron viudas. En cualquier caso, no se puede perder de vista la cuestión fundamental que si el matrimonio era la solución para la soledad, tal y como lo plantea García González (GONZÁLEZ, 2015, p. 141-169), pues es lo que permitirá examinar desde otra óptica asuntos como, por ejemplo, las

segundas nupcias, en las que intervenían varias cuestiones como las estipulaciones testamentarias del marido difunto hasta el nombramiento de tutores legales para los hijos, tal y como estipulaba la legislación. Pues muchas viudas al tener hijos mayores que les ayudaban en el hogar no se volverían a casar pasando a convertirse en la cabeza de familia. Por el contrario, otras mujeres sí se casarán como una forma de estrategia para no perder su status, para tener una ayuda y así poder mantener la familia o para no verse abocadas a la soledad.

Fuentes, metodología y estado de la cuestión

La metodología que vamos a emplear es la hipotética-deductiva y se va a privilegiar el análisis comparativo y, por supuesto, el cruce de fuentes. Hay que indicar que, para elaborar nuestro trabajo, no sólo nos hemos valido de las fuentes de tipo archivístico que hemos localizado, sino también de las que han podido recopilar otros autores que han estudiado la historia de la villa o sus gentes como, por ejemplo, las concejiles. El cruce de estas fuentes y documentación nos da cuenta de la importancia que las mujeres tuvieron en la sociedad rural, a pesar que muchas de ellas no aparecían por estar por detrás del varón.

Las fuentes que hemos manejado son los Archivos Parroquiales en donde hemos estudiado los libros nº 2, 3 y 4 de matrimonio que van desde 1669 a 1852. Asimismo, hemos utilizado todos los fondos documentales que se generaron para hacer el Catastro del Marqués de la Ensenada. Hacia mediados del siglo XVIII la monarquía borbónica estudió la posibilidad de reorganizar el pago de impuestos de la Corona de Castilla a través de una única contribución. De tal modo que se realizó una gran campaña de recogida de información con el fin de conocer los habitantes del reino, así como el origen de sus rentas (por lo que se les preguntaban por su oficio) y propiedades. En el caso de la villa de Molina de Segura se dispone para los años de 1756 y 1761 de sendos vecindarios (Libro de vecindario de seglares de Molina, 1756¹ y 1761²) el libro donde se registraban las propiedades (Libro de lo Real de seglares de Molina, 1761³) y el ganado (Libro registro de ganados de la villa de Molina, 1756⁴). Por último, hemos consultado Libro del Viaje, el cual incluye el Plan de Aposentamiento. Además de todos estos archivos hemos consultado las publicaciones de autores que han escrito sobre la villa, como es el caso de Antonio de los Reyes donde en una de sus publicaciones se hace referencia al Plan de Aposentamiento.

Como hemos dicho antes es difícil abordar el tema de las mujeres viudas y propietarias a finales del Antiguo Régimen. La inicial carencia de estudios generales sobre esta temática se está superando gracias a la aportación de los diversos estudios de diferentes disciplinas como

es la Demografía Histórica, la Historia de la familia, la Historia Social y Cultural, la Historia del Derecho y, por supuesto, desde la Historia de las Mujeres y la perspectiva de género. Son muchos los autores y autoras que han escrito sobre las cuestiones relacionadas con el matrimonio, las segundas nupcias, los hogares, la migración, las viudas o el acceso a la propiedad. El panorama historiográfico se ha enriquecido además con el estudio de la soledad femenina desde nuevas perspectivas y direcciones. De este modo, la presencia e importancia de la mujer en el interior de las familias, con especial referencia a todo lo relacionado con el matrimonio, ha sido puesto de manifiesto en obras de carácter general como pueden ser las obras coordinadas por (CHACÓN & BESTARD, 2011, p. 325-392) o por (LÓPEZ CORDÓN & CARBONELL ESTELLER, 1997), o bien el estudio sobre la familia y la sociedad en Extremadura de (BLANCO CARRASCO, 1999).

Por supuesto, hay que remitirse a los trabajos contenidos en el volumen dedicado a la Edad Moderna perteneciente a la Historia de las mujeres en España y América Latina y que fue dirigido por Isabel Morant (MORANT, 2006). A todo lo anterior, hay que añadir los trabajos que inciden sobre la peculiar situación de las mujeres en el ámbito rural. A este respecto, hay que señalar la senda inaugurada por Ofelia Rey Castelao (REY CASTELAO, 2015, p. 183-210), la cual fue seguida por Serrana Rial, quién analizó con todo detalle la situación laboral y familiar de las mujeres en la Galicia del Antiguo Régimen, tanto en el ámbito urbano como en el rural (GARCÍA RIAL, 1999, p. 169-197). Estas perspectivas han sido seguidas y reinterpretadas por García González, quien ha profundizado sobre la soledad y las mujeres solas en la Castilla rural en el Antiguo Régimen (GARCÍA GONZÁLEZ, 2017, p. 19-46). A este respecto, la cuestión de la viudedad ha generado valiosos trabajos que tratan de detectar las diferentes problemáticas locales. De este modo, contamos con trabajos como los de Hernández Bermejo y Santillana Pérez sobre Extremadura (HERNÁNDEZ BERMEJO & SANTILLANA PÉREZ, 2012, p. 1235-1245), sobre Jaén (TOVAR PULIDO, 2017, p.195-220) y para la zona castellano-manchega (LÓPEZ JIMÉNEZ, 2015, p.87-121) y (SIMÓN GARCÍA, 2007, p.71-103); en estos trabajos, a partir de los datos del Catastro de Ensenada, se incide en relacionar la viudedad, el matrimonio y las estrategias de reproducción social. También es destacable el trabajo conjunto de (GARCÍA GONZÁLEZ & RODRIGUEZ GONZÁLEZ, 2015, p. 80-122) centrado en el área toledana; el de Robles Vizcaino y Birriel Salcedo sobre la cuestión jurídica y los derechos de la mujer (ROBLES VIZCAÍNO & BIRRIEL SALCEDO, 2012) o los

estudios realizados por Ofelia Rey Castelao y Serrana Rial sobre la difícil situación de las viudas en Galicia (REY CASTELAO & RIAL GARCÍA, 2008, p.91-122). Por tanto, al margen de otros trabajos que se hayan podido escribir, se puede decir que se cuenta en los últimos años con numerosos estudios e investigaciones sobre la viudedad y soledad femeninas, lo que demuestra el interés que ha surgido por esta cuestión.

Las mujeres viudas propietarias y las segundas nupcias

Nuestro trabajo se centra en las mujeres que han quedado solas como son las mujeres viudas en una villa rural como es la villa de Molina de Segura. Es difícil poder localizarlas todas, pero hemos intentado con la documentación que tenemos localizar algunas de ellas. Hemos hecho un entrecruzamiento de las diferentes fuentes para poder sacar el máximo de datos para poder saber más de ellas. En primer lugar, se ha procedido a reunir informaciones sobre la cantidad de viudas (tablas 1 y 2). En el vecindario de 1756, las viudas aparecen agrupadas al final del documento y se registran un total de 38. En el vecindario de 1761 se procede de igual manera, pero los efectivos femeninos son sólo ahora 28, mientras que en el libro de propietarios de ganado, hecho ese mismo año, aparecen 19 mujeres. En el libro de lo real de seglares de Molina también de 1761, se registran 701 personas que tenían propiedades (tierras y casas) en el término de villa; entre ellas, aparecen 104 mujeres propietarias, por lo que se puede hablar de una proporción bastante significativa ya que representan el 15 % del total. De las 104 mujeres propietarias, 48 son vecinas de Molina y 56 son de otros lugares cercanos. Asimismo, de estas 104 propietarias, 44 son propietarias viudas, las cuales representan el 39 %, por tanto, casi dos quintos de la muestra, 60 el resto de las demás mujeres propietarias, no sabemos si están solteras o casadas, no lo especifican los archivos, pero sí sabemos que son propietarias. De estas 44 viudas, 21 son vecinas de Molina y las otras 23, lo son de otros lugares. Pero en el conjunto se trata de un colectivo que tiene una notable presencia en la villa.

Tabla 1. Viudas propietarias en Molina 1761

CATEGORÍA	NÚMERO
Propietarias de tierras y casas vecinas de Molina	21
Propietarias de tierras y casas de fuera de Molina	23
Propietarias de ganado vecinas de Molina	19

Otros recuentos dónde aparecen las viudas son:

Tabla 2. Viudas de Molina en recuentos de población

FUENTE	AÑO	NÚMERO DE VIUDAS
Vecindario	1756	38
Vecindario	1761	28
Libro de lo Real	1761	22

Fuente: Archivo Histórico Municipal de Molina

Como se ha dicho anteriormente, se ha realizado un entrecruzamiento de fuentes localizando a las viudas que son propietarias de tierras, de casas y de ganados, a las que tienen más y menos propiedades, y a las que casan en segundas nupcias, viendo que algunas de ellas establecerán una serie de estrategias para poder seguir al frente de sus hogares. De estas viudas que son de Molina sólo hay 11 que aparecen en todos los recuentos con los que se ha trabajado.

En el vecindario de 1756, del total de las 38 viudas, tenemos 2 que viven solas, viudas, 19 con hijos dependientes de ellas, y 17 que tienen hijos mayores de 18 años y que trabajan y tienen un jornal, la mayoría de ellos como labradores o jornaleros, aunque hay uno que es carretero. Para estos oficios se estimaba que el salario diario por jornada de trabajo ascendía a 4 reales. Hay dos viudas que tienen hijos mayores de 18 años cuyo oficio son labrador y jornalero y perciben una renta de 180 reales cada uno de ellos, además tienen casas y barracas con una renta anual una de 59 reales y otra con 29 reales. Esto nos hace ver que tienen recursos para poder subsistir. Hay dos viudas que no tienen hijos, pero si criados una de ellas consta en el vecindario de 1756 propietaria de una casa con una renta anual de 74 y una barraca con una renta anual de 29 reales, pero además es propietaria de varias tierras con 6 fanegas y $\frac{3}{4}$ de labradío de secano y 10 tahúllas de regadío de moreral y tiene un criado menor de 18 años, pastor. La otra viuda consta en el mismo vecindario con un criado mayor de 18 años y en el vecindario de 1761 con dos, uno mayor y otro menor, esta viuda tiene dos casas con una renta anual de 88 y 44 reales. Las dos viudas sin hijos tienen además ganados, y una de ellas casa en segundas nupcias el 25/9/1768, podemos pensar que casa para no estar en soledad ya que tiene suficientes recursos para poder vivir. Otra viuda casa también el 6/8/1753 y es propietaria solamente de una barraca que tienen una renta anual de 17

reales, y además tiene 3 hijos mayores, además que su renta es pequeña y los hijos son mayores, pensamos que podrían haberse independizando, la soledad y el apoyo de otra persona podría ser la razón de las segundas nupcias. Del resto de estas 11 viudas que hemos sacado del entrecruzamiento de varias fuentes, 3 de ellas en el vecindario de 1761 constan que no tienen hijos, pero son propietarias; una de ellas es propietaria de 2 casas a 29 reales cada una su alquiler liquido anual, otra de ellas es propietaria de una casa de 59 reales su renta anual y la última es propietaria de una casa con 37 reales de alquiler liquido anual. Y, por último, las tres restantes tienen hijos y aunque poseen propiedades que rentan de 8-29 reales además tienen alguna tierra de riego y ganados. Por tanto, podemos decir que, por decisión propia, por la soledad, por encontrar una persona con afinidad o quizás al haberse independizado los hijos podrían ser las causas para contraer segundas nupcias, ya que las viudas propietarias tienen recursos para subsistir. Esto también nos mueve a pensar que hay un mercado matrimonial más amplio ya que los novios no solo son de Molina porque en la mayoría de las veces son de fuera. Las rentas de las viudas no sólo son de casas sino también de barracas y tierras, de esta manera observamos que tenían que tener poder adquisitivo, aunque unas más que otras dependiendo de su status social y económico. Aunque no tenemos las rentas de las tierras, en María Guía Arnaldos tenemos una valoración de los arrendamientos de fincas en Molina (GUÍA ARNALDOS, 2012, p. 230-231). Así podemos observar que los arrendamientos en reales dependían de la calidad de la tierra y si eran para labradío, moreral, olivar y frutales y si eran a su vez de regadío o secano. Según la autora se podría resumir en el cuadro siguiente.

Tabla 3. Valoración de los arrendamientos de fincas en Molina

	CALIDAD	REGADÍO	SECANO
		Reales/Tahúlla	Reales/Fanega
LABRADÍO	1ª	18	10
	2ª	16	8
	3ª	13	6
MORERAL	1ª	36	60
	2ª	24	50
	3ª	15	45
OLIVAR	1ª	50	40
	2ª	40	35
	3ª	30	25

FRUTALES	1ª	60	60
	2ª	45	50
	3ª	35	45

Fuente: AGS_CE_RG-L464_164 y 165, en *Evolución del paisaje y la propiedad rural en las tierras del Segura: El caso de Molina de Segura* de María Guía Arnaldos.

Las viudas tanto de Molina como las viudas que son de fuera de Molina, pero que tienen casas y tierras y ganados, tienen garantizada su subsistencia. No tenemos la renta anual de las tierras, pero si las tenían en arriendo nos podemos hacer una idea de lo que podían rentar, que ya como hemos dicho anteriormente la producción estaba condicionada más por la calidad que por la extensión. Hay viudas que aunque no tengan tierras en propiedad si las tienen en arriendo, como es el caso de Francisca López que figura en detalle de los arrendatarios de las tierras de los Jesuitas (ARNALDOS PÉREZ, 1976, p. 117-119) de 60 años y 10 tahúllas en arriendo en el Pago de la Naveta. Y también tenemos a viudas con muchas propiedades que han tenido maridos influyentes como Francisca Sánchez cuyo marido Joseph Gil figura en los que firman el Interrogatorio para el establecimiento de la Contribución Única (1755)⁵ y aparece como alcalde ordinario. Otras viudas figuran en el vecindario con hijos mayores de 18 años, que son jornaleros y no tienen necesidad de volver a contraer segundas nupcias, es el caso de Ana Lucas e Isabel Peñalver.

Para el estudio de las viudas propietarias que tienen propiedades, además de consultar como Adelaida López Jiménez (LÓPEZ JIMÉNEZ, 2015, p.87-121) los Libros de Personal del Catastro de Ensenada y los Libros de Relaciones Seculares del mismo Catastro, los hemos relacionado con la bibliografía de la villa dónde hemos localizado también propietarias y además los Archivos Parroquiales que han sido básicos para ver las familias y relacionar alguna de ellas. El problema que tenemos es que los datos de las fuentes son diferentes según el lugar ya que las características del lugar, sus tierras y su historia son distintas, y eso es algo que tenemos que tener en cuenta, a la hora de establecer comparaciones. En este sentido tenemos que decir que por ejemplo en una zona rural de Albacete, como explica Adelaida López Jiménez en su artículo, las tierras tienen otro tipo de medidas utilizadas en la época en esta zona, se empleaba el celemín, almud de tierra y la hectárea de superficie. Seis celemines formaban un almud de tierra y tres almudes formaban una hectárea y la cantidad de tierras condicionaba la subsistencia de las viudas como cabezas de familia. Sin embargo, en Murcia tras la Reconquista de Alfonso X en el repartimiento de tierras se utilizarán como medidas la tahúlla (equivale a 1118m²) la fanega que equivalía a 6

tahúllas y 5 fanegas que equivale a una hectárea de terreno. Con esto podemos deducir que, según las características de las tierras y su producción, también expresadas en los archivos como primera, segunda y tercera calidad, producirían más o menos, y que serían más determinantes la producción que la cantidad de terreno. Según los datos consultados en la web de la Región de Murcia⁶, el desarrollo agrícola descansaba en la rotación de cultivos como los cereales, las hortalizas y tubérculos. En las tierras de secano destacaban los cultivos arbóreos y arbustivos como la vid, el almendro, el olivar, la higuera y el algarrobo. En las zonas más áridas del medio monte se recogía el palmito, el esparto (fundamental en la fabricación de aperos para la agricultura y utensilios el calzado y la casa) y los frutales en las tierras de regadío, pero se irán introduciendo con el tiempo en las de secano, las que aguantan con menos agua. Por ello deducimos que las viudas propietarias de tierras podrían subsistir decentemente e incluso vivir con la venta del excedente de lo que cultivasen. La tierra en propiedad o arriendo para las viudas junto con los ganados era la base de su subsistencia.

Tabla 4. Viudas propietarias foráneas de Molina

Número	Población	Distancia (en kms.)
26	Fortuna	18´47
10	Murcia	11´7
7	Villanueva	21,8
4	Archena	15´4
3	Ulea	20,6
2	La Ñora	12,8
1	Mula	40,5
1	Lorquí	6,6
1	Cehégín	72,6
1	Macías Coque	8.6

Fuente: Elaboración propia en base al archivo Real de Seculares de propietarias viudas de casas y tierras de Molina en el AGS (leg.1519.vol.132)

En cuanto a las viudas foráneas que tenían propiedades en Molina, la mayoría poseían tierras y tres además son dueñas de casas⁷. Estas propiedades procedían, en su mayoría, de la herencia de sus maridos, de su propia familia o de su dote. Tanto las tierras como las casas las tenían en arriendo, por lo que estas viudas obtenían rentas, algunas de ellas muy notables. Es el caso de algunas viudas como Ginesa Belda, vecina

de Fortuna que es propietaria de 23 fanegas de tierra, Ginesa Herrero vecina de Fortuna propietaria de 20 fanegas y un 1/9 de fanega de tierra, Manuela Marco vecina de Fortuna propietaria de 28 tahúllas de tierra, aunque 6 tahúllas de tierra equivalen a una fanega, estas tahúllas de regadío son más productivas que las fanegas de labradío de secano y el alquiler anual de la renta es mayor, Juana Palazón vecina de Fortuna es propietaria de una casa cuyo alquiler liquido anual es de 8 reales, que es poca renta pero además tiene 14 fanegas y media de tierra, Josefa González vecina de Archena propietaria de 20 fanegas de tierra, hay una viuda vecina de Murcia Antonia Rubio propietaria de una casa cuyo alquiler liquido anual es de 103 reales, cifra considerable en este tiempo. Por último, tenemos a una viuda vecina de Villanueva, Isabel Ramirez que es propietaria de 41 fanegas de tierra. El resto de viudas hasta completar las 23 que son de fuera de Molina tienen menos propiedades y tenemos que señalar que las viudas de Fortuna son más numerosas porque fueron muchos los de esta villa que compraron tierras en Molina, aprovechando la desamortización de las tierras de los Jesuitas y la concesión de tierras de realengo por parte del Concejo para ampliar las tierras cultivables.

obre la vecindad de estas viudas propietarias, hay que decir que, como es lógico, gran parte de ellas procedían de localidades más o menos cercanas a la villa de Molina. El número de viudas de Fortuna es más numeroso como hemos señalado antes y según el Catastro de Ensenada en el Libro del vecindario, descripción de los individuos legos que tienen tierras y plantío en la villa de Molina de 1757, se describen los hacendados con propiedades rústicas en Molina y de la villa de Fortuna son 135 vecinos, 111 son vecinos de la villa, después 63 lo son de la Ciudad de Murcia y le siguen 38 de Villanueva, 31 de Ulea y 18 de Archena y de otros lugares ya en menos proporción. Es por lo que tenemos un mayor número de viudas de estas zonas.

En cuanto a las viudas propietarias de Molina en su mayoría son propietarias de casas excepto cuatro de ellas que son propietarias de casas y tierras. Es lógico pensar que a la muerte del marido han heredado la casa de dónde viven, pero además ellas pueden reclamar su dote que puede estar compuesta de otras propiedades como casas, barracas o tierras pero también hay viudas las que a su vez tienen un status más alto, ya que hay que tener en cuenta que muchas tierras estaban en arriendo o arrendamiento (ARNALDOS, 2012) y en el archivo sólo se especifica las que son propietarias de ellas. La diferencia en cuanto al número total de las que son de Molina y las que son de fuera no es significativa, con lo que podemos suponer que en general forman unas y otras

constituyen un número de población que hay que tener en cuenta. En términos generales el número total de las viudas de Molina son 21, de las cuales algunas son propietarias de casas, barracas y tierras. En cuanto a las viudas que son de fuera su número total es de 23, y al igual que las de Molina algunas, pero pocas, tienen casas y tierras, 5 son propietarias de casas y tierras, no hay ninguna propietaria de barracas y hay 23 propietarias de tierras. Al igual que Raquel Tovar Pulido (TOVAR PULIDO, 2017, p. 195-220), las tierras en propiedad de las viudas suponen asegurar la supervivencia del núcleo familiar pero además las viudas menos acaudaladas verán las tierras y las casas como medio de perpetuación social y familiar, así la transmisión de las propiedades a los cónyuges y a los hijos supone que no se fragmente la propiedad, además será la viuda la que como tutora de los hijos administre los bienes.

Mujeres propietarias de ganado

De los 39 hogares regentados por mujeres en Molina de Segura, casi la mitad disponen de ganado propio. El que las mujeres sean propietarias de ganado se ha constatado en diferentes lugares. A fin de cuentas, como señala Ofelia Rey, el ganado fue un elemento importante para asegurar su supervivencia (HERNÁNDEZ BERMEJO & SANTILLANA PÉREZ, 2012, p. 1244) y en (TOVAR PULIDO, 2017, p. 212) . Las mujeres propietarias de ganado fueron 19, lo que representa casi el 6 % del total de los 333 propietarios que aparecen en el libro de ganados. Las cabezas que disponían de cada especie aparecen reflejadas en el tabla nº 5.

Tabla 5. Propietarias de ganado en Molina de Segura, Catastro de Ensenada.

Animal	Número de cabezas	Porcentaje respecto al total de cabezas de la misma especie
Yeguas	1	2,7%
Jumentos	18	5,2%
Mulas	5	3,9%
Bueyes	10	10 %
Lechones	6	5 %
Cerdos	10	3,9 %
Cerdas	3	4,9%
Ovejas	6	0,8%
Total	59	

Fuente: Catastro de Ensenada. volumen 69 bienes de legos o seglares

Como se aprecia hay una ligera ventaja del ganado mayor que representa el 58 % del total de las cabezas de que disponían las mujeres. Con todo, el ganado de cerdo y cerda es uno de los que más cabezas presentaba, al igual que sucedía, en otros lugares (RUEDA SOLANO, 2013, p.188-228). De las 19 propietarias de ganado, hay cuatro que sólo tenían un cerdo o lechón, por lo que cabe suponer que eran utilizados para el propio consumo. Tenemos entonces que quince propietarias utilizarían el ganado no sólo para autoabastecimiento sino también como medio de producción. De esta forma, diez mujeres tenían ganado mayor y menor, cuatro tenían sólo ganado mayor y una sólo ganado menor. La combinación más frecuente fue la de cabezas de jumento y cerdo, pero es interesante constatar que once de las propietarias tenían dos o más cabezas de ganado mayor. Empleados como animales de labor tenemos, en primer lugar, a los bueyes. María Tárraga era dueña de cuatro cabezas y María Peñaranda, de dos. Por su parte, María Martínez tenía una yegua y una mula de labor, Valentina Castillo disponía de dos mulas de labor y una jumenta, mientras que Francisca Carrillo y Francisca Cutillas tenían tres jumentos y tres jumentas, respectivamente. De las mujeres que poseían ganado hay viudas que además son propietarias de casas y tierras. Actualmente no podemos conocer la procedencia de estas cabezas de ganado. Cabe suponer que parte de ellas pudieran venir de las dotes, tal y como sucedía en otras partes como Aragón, Galicia o Extremadura (RAMIRO MOYA & SALAS AUSÉNS, 2013, p. 15-74, p. 37-43).

Mujeres viudas influyentes

Un documento único y excepcional, es el citado anteriormente “Plan de Aposentamiento”. Trabajado por Antonio de los Reyes (DE LOS REYES, 1999), en él se especifican las normas que debían seguirse durante el viaje de la infanta María Luisa Antonia de Borbón, hija de Carlos III, desde Aranjuez hasta Cartagena, puerto desde el que debería embarcar rumbo a Florencia (Italia), para reunirse con su futuro esposo, el archiduque Pedro Leopoldo, hijo segundo de la emperatriz María Teresa. En este tránsito, Molina era una de las villas por la cual pasaría la infanta camino a Cartagena. Según relatan los textos molinenses, era un viaje de ida para la Infanta y un viaje de vuelta para la pamesana María Luisa, hija del infante D. Felipe, soberano de Parma y de Placencia, futura mujer del príncipe de Asturias D. Carlos hijo de Carlos III. Según consta en el Libro de viaje⁸, los alojamientos (casas, salas, cuartos, camas y pesebres)

que se podían poner a disposición para la Infanta y su séquito estaban catalogados de primera a tercera clase, según su calidad⁹. Lo interesante es que en este Plan y Planta de Aposentamiento destacan nueve mujeres propietarias, de las cuales tres de ellas llevan el “Doña”. Así entre las de primera clase, D^a. Joaquina Ruiz Melgarejo, D^a. Ángela Matamoros y D^a. Joaquina Romero, además de otra propietaria sin el “Doña: María Martínez. Hay un hecho que sobresale por encima de todos: se especifica que la Casa-Palacio donde tendría que pernoctar la Infanta, era la casa de D^a Joaquina Ruiz Melgarejo, mujer viuda de gran influencia y status. Las demás propietarias deberían proporcionar alojamiento al resto del séquito por orden de importancia y según las categorías de sus propiedades.

Imagen 1. Plan de Aposentamiento firmado por Francisco Manuel de Mena en 1765



Fuente: Antonio de los Reyes, *Vamos a comer a Molina. Tránsitos principescos por la Región de Murcia en el siglo XVIII*, Murcia, 1999, p.

Joaquina Ruiz Melgarejo era una viuda que poseía una botica y tenía siete hijos. Tres de ellos con los apellidos De la Plaza Albornoz, según se han podido localizar y los otros con los apellidos Ruiz Melgarejo, notables en la región. Según nuestra investigación en las partidas de matrimonio¹⁰ aparece una partida de matrimonio del 1 de octubre de 1768, de Francisco Agulló con Doña María de la Plaza y Albornoz, en dónde se citan los nombres de los padres de la novia como Josef de la Plaza y Albornoz y Doña Joaquina Ruiz Melgarejo. También consta en el Libro de Vecindario de Molina de 1756¹¹, como propietaria de una Botica, viuda con 7 hijos, vive con un pariente

mayor de 60 años y una criada. La influencia y status que alcanzó en la villa quedan constatado con la selección de su Casa-Palacio para que pernoctase la Infanta.

Otras de las propietarias que figuran en este documento de Aposentamiento son D^a Ángela Matamoros, que contaba con 10 pesebres y se habla de su dedicación a la arriería, y D^a Joaquina Romero que figura en el reparto de Millones. Estas mujeres que llevan el “Don” eran mujeres notables y ejercieron influencia en la villa. D^a Joaquina Ruiz Melgarejo consta en el Archivo Real de Rentas que tiene 3 casas y D^a Joaquina Romero propietaria de 1 casa y varias tierras, y además figura en el reparto de millones.

Dentro de la segunda clase se encuentran Beatriz Lucas, Valentina del Castillo, viuda con cuatro hijos y Rosa Linares. En cuanto a las de tercera clase se encuentran Rufina Mondéjar y Nicolasa Mondéjar. Algunas de estas propietarias también se encuentran registradas en el Archivo Real de Seculares de la villa de Molina, en dónde constan que son propietarias de casas y tierras. María Martínez viuda no lleva el “Doña”, pero consta como propietaria de primera clase, y según el Archivo de Rentas tiene dos casas. Aquí observamos cómo las clases van en relación con el status de las propietarias, según sus propiedades tienen más o menos status social, ya que dentro del mismo libro de visita, se especifican los alojamientos de 1^a, 2^a y 3^a clase.

De todo lo anteriormente expuesto podemos deducir que la mujer tendrá más o menos propiedades según sea soltera, viuda o casada y además tendrá más o menos derechos jurídicos que dependerán también del status que tenga y de las últimas voluntades de su esposo. Cuando la mujer queda viuda, no adquiere el status de cabeza de familia, ya que la tutela de sus hijos va a parar a un tutor designado por el marido siempre que no lo hubiese decidido antes y lo expresase de forma pública. Si a la mujer viuda se le asigna la tutela de los hijos tendrá que depositar fianza previa tras el inventario y además se le exigirá la renuncia de volver a contraer nuevas nupcias ya que en caso contrario perderá la tutela de los hijos, aunque no perderá el derecho a la libertad de contratar, comprar, vender y realizar otras operaciones a título individual. Esto nos da una idea de cómo la mujer pierde sus derechos como persona jurídica por su sexo, aunque también al quedar viuda queda como cabeza de familia y según M. Victoria López-Cordón (LÓPEZ-CORDÓN CORTEZO, 2015, p. 147-181), el quedar la mujer viuda afecta a la unidad familiar, a diferencia del hombre viudo, y por ello tendrán muchos problemas no sólo por las prescripciones de tipo social y legal sino también en la situación económica en las que las deja el difunto marido. Esta misma situación de dificultad para las mujeres que enviudaban se daba en otros contextos. Así,

por ejemplo, en las áreas rurales del Brasil colonial, Sheila de Castro Faria ha mostrado los apuros de la viuda con hijos para ejercer como cabeza de familia, dado que apenas podía lograr lo necesario para sobrevivir (FARIA, 1998, p. 156). Lo cual explica que entre las mujeres cabezas de hogar del Brasil del siglo XIX no predominaran las viudas (MESQUITA, 1992, p. 176), aunque podía haber excepciones como Campinas, donde las viudas eran mayoría (TEIXEIRA, 2016, p. 15).

Todo lo anterior provocó que muchas viudas tuvieron que recurrir a estrategias complementarias para poder seguir adelante, unas veces para mantener su patrimonio o ampliarlo, otras para explotar las tierras familiares o para hacerse cargo del negocio del marido y otras trabajando como empleadas en varios tipos de oficios. Muchas fueron las mujeres que al enviudar quedaron solas al frente de sus hogares o conviviendo con sus hijos gracias al reconocimiento jurídico que las amparaba (GARCÍA GONZÁLEZ, 2015, p. 141-169), y otras viudas quedaron solas por decisión propia con hijos o sin ellos con alguna parienta o criada, esto es lo que sucede en la Castilla rural, pero dependiendo de la situación económica en la que la ha dejado el marido tendrán que buscar estrategias para seguir adelante.

Sabemos que en el Antiguo Régimen la mujer tendrá bastantes restricciones (ORTEGO AGUSTÍN, 1999), no sólo con respecto al Derecho Privado sino también a estar vedadas en el acceso a cargos u oficios municipales, a la primogenitura ante hermanos más jóvenes, a la educación superior, a su participación en los gremios en donde consta sólo el marido o el hijo que sigue en el cargo del padre, y a actuar como testigos en los testamentos mermando su capacidad testifical. Sin embargo, sí que se la permitía actuar como testigos en juicios y podían ejercer de Regente o Gobernadora, esto reducía ampliamente el Derecho Jurídico de la mayoría de las mujeres.

Las estrategias matrimoniales y las segundas nupcias

El tema de la viudedad ha sido tratado en muchos artículos y obras, pero existen muchos aspectos que necesitan ser abordados en una obra de carácter general. Uno de estos aspectos son las segundas nupcias, abordado de manera magistral por Amaia Nausia Pimoulier (NAUSIA PIMOULIER, 2006, p. 233-260), donde nos da una visión no sólo del Antiguo Régimen en España sino también a nivel europeo. Las segundas nupcias son una importante decisión que la viuda toma para poder mantener su familia o su status a nivel económico en algunos casos, por la soledad en otros y por evitar el control social que muchas veces se hacía sobre ella. En cuanto al control social y

críticas a las segundas nupcias autores como Barbara Tood (TODD, 1985, p. 53-92), Mariló Vigil (VIGIL, 1986) y Hernández Bermejo (HERNÁNDEZ BERMEJO M. A., 1987-1988, p. 175-188) entre otros, en sus trabajos exponen cómo las segundas nupcias eran duramente criticadas en varios aspectos sobre todo por la castidad femenina. Según Bárbara Todd (TODD, 1985), la viuda en la literatura popular inglesa aparece como un elemento negativo, una amenaza para el control del hombre y un elemento subversivo por su experiencia sexual para las jóvenes en edad de casarse y además por la subordinación a los maridos.

Paulino Iradiel (IRADIEL, 1984, p. 223-260) señalaba que, además del atractivo de la experiencia sexual que tenían las viudas, se unía el interés material que despertaban, ya que cualquier viuda valenciana tenía el derecho de reclamar, incluso al hijo, la restitución de su dote y el *creix* (aumentó hasta la mitad del patrimonio en régimen de germanía (GUILLOT ALIAGA, 2001, p. 267-288), esto sin duda constituía un reclamo para los nuevos pretendientes. Cuando hablamos de la situación económica de la viuda y ésta era estable al fallecer el marido, éste solía dejarla como heredera universal de todos los bienes o usufructuaria de ellos y tutora sola o en compañía de los hijos comunes. Esto le garantizaba una independencia por sino contraía de nuevo matrimonio y en el caso de lo hiciera su aportación al nuevo matrimonio sería sustanciosa y podría además poner condiciones para que sus hijos permanecieran con ella (GARCÍA HERRERO, 1993, p. 431-450). Según esta autora la viudedad foral aragonesa fue una solución económica, una ampliación de las arras que permitía a la viuda permanecer fiel a la memoria de su marido y no tener la necesidad de contraer segundas nupcias, está claro que cuando no existía esta solución económica por precariedad en los bienes, esta legislación foral dejaba en desamparo a las viudas de clases sociales más deprimidas. Cómo vemos en la legislación en el Antiguo Régimen la restitución de la Dote supuso una forma de garantizar la subsistencia de las viudas como hemos visto en los casos de la zona aragonesa, la valenciana y la murciana que estamos estudiando. En cuanto a las viudas que trabajaban en los talleres y negocios familiares durante el siglo XVIII Y XIX en la zona de Cataluña (SOLÁ PARERA, 2012, p. 109-144), se establecían contratos entre los cónyuges cuando no tenían hijos y no habían firmado otros capítulos matrimoniales reconociéndose la adquisición de los bienes de forma mutua y la donación de ellos a uno de los cónyuges cuando falleciera. A semejantes problemas legales se enfrentaron las viudas en el Brasil colonial (LEWKOWICZ; GUTIÉRREZ, 1997, p. 135-138).

Por todo lo anteriormente expuesto la viuda podemos decir que estaba amparada cuando existían bienes propios o donaciones, pero en el caso de que no existiese se verían abocadas a la pobreza o tendrían más opciones que establecer una serie de estrategias para poder subsistir, entre las que figuran el trabajo dentro o fuera de su entorno o las segundas nupcias.

Los matrimonios como hemos dicho anteriormente eran en algunos casos celebrados por interés y eso se podía aplicar a los celebrados en segundas nupcias, pero algunos en determinadas circunstancias. En las partidas de matrimonio de Molina durante el siglo XVIII, no son pocas las familias que se emparentan casando a sus hijos por tener relaciones de amistad, ocupar la misma posición social o para en algún caso elevarla o porque son parientes más próximos o lejanos y así se amplía el patrimonio o se consigue una situación más holgada, en todos estos casos se asiste a un matrimonio de conveniencia con o sin amor, eso no podemos afirmarlo. En nuestra investigación hemos comprobado por los apellidos de los padres de ambos contrayentes que casan a más de un hijo entre las mismas familias, también existen los casamientos entre familias que tienen una elevada posición tanto social como económica. Un ejemplo es la unión de más de un hijo de la familia Espinosa y de la familia Banacloche (llamada también Bonache), familias que son de la Ciudad de Murcia y que compartirían los mismos intereses y lazos filiales¹². Otra de las uniones es la de los Soriano y los Pinar de León, dos familias importantes a nivel social y económico, afincadas en Murcia y Molina pero con mucho renombre a nivel general¹³. Podríamos decir varias uniones más como los Pinar de León con los Paris, los Hernández con los Lozano, los Linares con los Piqueras, lo Linares con los Bonache, etc. Así podemos ver que muchas de estas uniones están condicionadas por las clases de familias y lo cierto es que existe una estrategia a nivel social y económico, algunas veces consentidas por las mujeres porque no les queda más remedio ya que las decisiones del padre o tutor eran las que decidían por un matrimonio más conveniente, pero también muchas de estas mujeres supieron nadar a contracorriente en estos matrimonios de conveniencia. En el caso de las viudas su decisión estará condicionada dependiendo de su necesidad económica, social o por evitar la soledad, también será condicionante que tenga hijos porque el derecho de la viuda estará condicionado a la voluntad de su difunto esposo y la tutoría de los hijos.

Las mujeres en segundas nupcias o viudas que casan por segunda vez en algunos casos supone una manera de afrontar una determinada situación ya que la mujer viuda es una mujer más vulnerable, aunque dependiendo de los bienes que le deja el marido ya

que en algunos casos se ve en la necesidad de buscar otras estrategias para poder seguir adelante. En otros registros como son las partidas de matrimonio de Molina hemos encontrado 46 viudas entre 1750 y 1797, en ellos hemos podido observar la tendencia de las novias viudas de Molina durante la segunda mitad del siglo XVIII, a elegir los novios en segundas nupcias de fuera de la villa. Las viudas que casan en segundas nupcias con los novios de la misma villa de Molina, en algunos casos viudos también y otros en primeras nupcias según creemos lo hacen por ser conocidos o familia o por pertenecer al mismo status o gremio. Así tenemos el ejemplo de un matrimonio del 13 de marzo de 1794, dónde la novia viuda de la familia de los Soriano familia de mucha influencia en Molina casa con un tal D. Pedro Masegosa, ambos contrayentes son de familias pudientes y además son parientes en 3º grado de consanguinidad. En otros matrimonios de viudas, el novio tiene el mismo oficio del marido o le deja a la viuda tierras en herencia que ella sola no puede cultivar por lo que el futuro marido en segundas nupcias tiene el mismo oficio, esto podemos verlo en los archivos donde nos dice el oficio del novio. Esto nos hace pensar que la viuda escoge un marido que pueda hacerse cargo de las tierras que le deja en herencia su marido difunto y así poder seguir adelante con su ayuda.

Las viudas en segundas nupcias establecen unas estrategias como es casar con un marido si no lo encuentra en la misma villa o no le interesa, que sea de fuera. Al igual que en el trabajo de Francisco Javier Lagartos Pacho (LAGARTOS PACHO, 2007, p. 119-147) las mujeres viudas casan en segundas nupcias con varones no sólo de pueblos cercanos que están a corta distancia sino también en los que están a media y a larga distancia, eso es lo que hace a la villa de Molina de Segura ser un lugar único y excepcional. Los novios vienen de distintas distancias, a corta, media y larga distancia. En el siglo XVIII, hay una mayor migración y vemos que hay migración a corta, media y larga distancia, como las distintas villas de Cuenca, quizás al ser Molina ruta de camino hacia la capital y la propaganda de la villa como lugar de trabajo y mejor lugar para establecerse posibilita el que muchos de los novios sean de ese lugar, además la propaganda no sólo se extendería a las zonas más cercanas sino a zonas más alejadas. Observamos que las viudas que casan en segundas nupcias con novios en primeras nupcias que en la mayoría de los matrimonios son a corta distancia, pero también hay matrimonios que los novios son naturales o vecinos de lugares más alejados. También hay casos donde no se especifica la procedencia del novio o que el novio es vecino de Molina, pero no nos dice de donde es natural pero sí que se casa con un pariente (tercer

grado de consanguinidad), esto es uno de los factores que favorecen que las viudas se casen en segundas nupcias. Otros novios son de la villa de Molina, aunque sus familias son de fuera, lo que también nos indica que el mercado matrimonial es muy variado y que las viudas prefieren casarse con novios que son de fuera en la mayoría de las veces.

Observamos así mismo que el comportamiento de las viudas a casarse en segundas nupcias con novios en segundas nupcias sigue el mismo patrón ya que los prefieren de fuera, con parientes y con novios que son de lugares cercanos, aunque la única diferencia con respecto a los novios en primeras nupcias que casan con viudas en segundas nupcias es que estos vienen de más lejos. De los archivos estudiados podemos establecer una serie de comportamientos que establecen las viudas, esto lo vemos en las siguientes gráficas.

Gráfica 1. Segundas nupcias de viudas en Molina en la segunda mitad del siglo XVIII



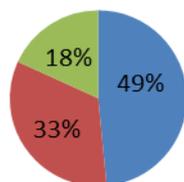
Elaboración propia en base al Archivo Parroquial de Molina (Partidas de Matrimonio: Matrimonios Migrantes) de 1750-1800

Como vemos en esta gráfica, los maridos que son de fuera ocupan un 70% del total, frente al 30% de los que son de Molina o no especifican la procedencia. Las viudas en segundas nupcias prefieren a los futuros maridos que sean de fuera, quizás el mercado matrimonial era más extenso y por ello pueden tener más opciones de elegir.

Gráfica 2. Segundas nupcias de viudas en Molina en la primera mitad del siglo XIX

VIUDAS DE MOLINA EN LA 1ª MITAD DEL SIGLO XIX

- EL MARIDO ES DE FUERA
- EL MARIDO ES DE MOLINA O NO SE ESPECIFICA SU PROCEDENCIA
- LA VIUDA ES DE FUERA Y VECINA O FELIGRESA DE MOLINA



Elaboración propia en base al Archivo Parroquial de Molina (Partidas de Matrimonio: Matrimonios de migrantes) de 1800-1850

En esta gráfica observamos que durante la primera mitad del siglo XIX se da el mismo comportamiento que durante la segunda mitad del siglo XVIII, pero vemos que se ha reducido al 49% del total de los futuros maridos que son de fuera, han aumentado un poco los que son de Molina o no se especifica la procedencia y hay una tercera variable que es que la viuda es de fuera pero es vecina de Molina, con lo que los viudos vemos que también se casan con viudas que son de fuera. En este comportamiento está la estrategia de casar con la persona idónea y la libertad de poder elegirla, con lo que podemos deducir que las viudas tienen mayor libertad en la elección de un nuevo marido porque el mercado matrimonial es más numeroso. Las viudas que vienen de fuera según estos datos casan con hombres que son naturales del lugar al que ha emigrado y por lo tanto se sigue en la misma línea que en los años anteriores, pero además las viudas que son de Molina no sólo casan con los de fuera sino también con los que son de su villa, eso nos induce a pensar que no sólo tienen una mayor predilección por los novios que son de fuera, sino que eligen a los que son de su entorno porque ya su idea de tener otro marido se adaptará a sus gustos y preferencias.

Conclusión

A pesar del gran avance historiográfico, el tema del estatus social y económico de las mujeres, en especial de las viudas, sigue necesitando de la incorporación de diferentes líneas sobre las que podemos investigar. Lo primero que se debe asumir es que cada lugar tiene unas características propias que le hacen diferente y, por lo tanto, debería haber más propuestas que, gracias al análisis comparativo, permitan avanzar en

nuestro conocimiento. Cada vez son más necesarios los estudios o investigaciones multidisciplinares, para poder establecer hipótesis y conclusiones que nos lleven a analizar una verdadera realidad del momento que investigamos y decir que lo investigado se ajusta a esa Historia pasada. En este trabajo hemos conseguido gracias al entrecruzamiento de fuentes sacar más información sobre las mujeres viudas, que son también propietarias de casas, barracas y tierras, hemos encontrado información familiar y personal de las mismas necesaria para ver el comportamiento en las segundas nupcias. Al mismo tiempo hemos visto que también hay mujeres viudas influyentes que han tenido un lugar importante en la sociedad de la villa, por lo que podemos decir que las mujeres viudas han constituido un grupo importante que hasta ahora no se le ha dado el protagonismo que deberían tener. Aun así hemos podido hacer un breve recorrido sobre este tema de la viudedad y de la soledad femenina en el que ya han surgido bastantes estudios pero todavía necesitamos de más para poder establecer puntos comunes al hacer comparaciones.

Como ya hemos comentado las mujeres viudas al ser propietarias de bienes como casas, barracas y tierras, además de ganado no necesitarán en algunos casos casarse otra vez, porque verán asegurada su subsistencia. La historiografía está avanzando en estudios sobre las viudas propietarias. Así, por ejemplo, en el Brasil de los siglos XVIII y XIX se está viendo que algunas viudas lograron llevar con éxito la explotación de sus propiedades o la dirección de las empresas comerciales, tal y como sucedió en Salvador (BRANDÃO, 2016, p. 15-28). Por el contrario, otras en situación más precaria establecerán una serie de estrategias a la hora de buscar marido ya que en muchos casos supondrá el sacar su casa y su patrimonio hacía adelante y en algunos casos mantener su status social. A la hora de la elección del marido en las segundas nupcias las mujeres viudas los eligen de fuera de la villa, es decir, hay un amplio mercado matrimonial que lo posibilita y por lo tanto la mujer podrá tener más capacidad de elección a la hora de elegir al futuro marido que se adapte a sus gustos y necesidades.

También hemos observado que las que tienen propiedades también casan en segundas nupcias por lo que tenemos que pensar que lo hacen no sólo por necesidad sino por no quedar solas, por lo que la soledad sería uno de los factores por los que la mujer viuda casa en segundas nupcias y además si el mercado matrimonial para elegir marido es amplio, habrá más posibilidades que la mujer viuda elija la opción de casarse y no quedarse sola. La mujer viuda por tanto va a tener más libertad para poder elegir, aunque ya las viudas gracias a la legislación del Antiguo Régimen con la restitución de

la dote y la decisión testamentaria del marido, muchas de ellas podrán tener su subsistencia garantizada sin necesidad de recurrir a la opción de las segundas nupcias.

Referencias

ARNALDOS PÉREZ, Manuel. *Molina y la Casa Compañía*. Molina de Segura: Biblioteca del molinense, v.2. Colección Santa Bárbara, 1976.

ARNALDOS, María Guía. *Evolución del paisaje y la propiedad rural en las tierras del Segura: el caso de Molina de Segura*. Madrid: Manuscritos, 2012.

BLANCO CARRASCO, José Pablo. *Demografía, Familia y Sociedad en la Extremadura moderna 1500-1860*. Cáceres: Universidad de Extremadura, 1999.

BRANDÃO, Silmária. “Muito além do silêncio: as viúvas comerciantes do século XIX em Salvador”, *Revista Feminismos*, Bahía, v. 3, n. 4, p. 14-29, 2016. Disponível em: <http://www.feminismos.neim.ufba.br>. Acesso em: 11 jun. 2018.

CHACÓN, Francisco & BESTARD, Joan. *Familias. Historia de la sociedad española (del final de la Edad Media a nuestros días)*. Madrid: Cátedra, 2011.

DE LOS REYES, Antonio. *Vamos a comer a Molina. Tránsitos principescos por la Región de Murcia en el siglo XVIII*. Murcia: Ayuntamiento de Molina, 1999.

FARIA, Sheila de Castro. *A Colônia em movimento*, Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.

GARCÍA GONZÁLEZ, Francisco. “Investigar la soledad. Mujeres solas, casa y trayectorias sociales en la Castilla rural a finales del Antiguo Régimen”. Universidad de Santiago de Compostela (USC): *Obradoiro de Historia Moderna*, 24, p.141-169, 2015.

GARCÍA GONZÁLEZ, Francisco. “Vejez, viudedad y soledad rural. Viudas, hogares y prácticas familiares en la España centro-meridional del siglo XVIII”. Universidad de Salamanca. Ediciones Universidad de Salamanca: *Studia historica. Historia moderna*, 38, N° 2, p. 287-324, 2016.

GARCÍA GONZÁLEZ, Francisco. “Mujeres al frente de sus hogares. Soledad y mundo rural en la España interior del Antiguo Régimen”. Universidad Carlos III de Madrid: *Revista de Historiografía*, 25, p.19-46, 2017.

GARCÍA GONZÁLEZ, Francisco & RODRIGUEZ GONZÁLEZ, Alfredo. “Las viudas en la España interior. Relevancia social y desorden en el arzobispado de Toledo (ss. XVI-XVIII)”. En M. GHIRARDI, & A. S. VOLPI SCOTT, *Familias históricas: interpelaciones desde perspectivas Iberoamericanas a través de los casos de Argentina, Brasil, Costa Rica, España, Paraguay y Uruguay*. Sao Leopoldo: Oikos, p. 80-122, 2015.

GARCÍA HERRERO, María del Carmen. “Viudedad foral y viudas aragonesas a finales de la Edad Media”. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, CSIC. Instituto de Historia: *Revista Hispania*. V.53, 184, p.431-450, 1993.

GARCÍA RIAL, Serrana María. "Las mujeres solas en la sociedad semi-urbana gallega del siglo XVIII". Universidad de Santiago de Compostela (USC): *Obradoiro de Historia Moderna*, 8, p.169-197, 1999.

GARCÍA RIAL, Serrana María. "Las mujeres y el patrimonio en dos comunidades costeras de las Rias Baixas". Universidad de Santiago de Compostela (USC): *Obradoiro de Historia Moderna*, 10, p.89-120, 2001.

GARCÍA RIAL, Serrana María. "Las mujeres, el trabajo y la familia en la Galicia moderna". Universidad de Santiago de Compostela (USC): *Obradoiro de Historia Moderna*, 12, p.189-221, 2003.

GUILLOT ALIAGA, Dolores. "Derechos de la viuda en la Valencia Foral". Universidad de Valencia: *Revista Hispania*, LXI/1, N° 207, p.267-288, 2001.

HERNÁNDEZ BERMEJO, María de los Angeles. "La imagen de la mujer en la literatura moral y religiosa de los siglos XVI Y XVII". Cáceres: *Norba. Revista de historia* N° 8-9, p.175-188, 1987-1988.

HERNÁNDEZ BERMEJO, María de los Angeles & SANTILLANA PÉREZ, Mercedes. "El mundo de las viudas en una zona rural de la Extremadura del siglo XVIII". En PÉREZ ÁLVAREZ, M. J. & MARTÍN GARCÍA, A. *Campo y campesinos en la España Moderna. Culturas políticas en el mundo hispano*. León: Fundación Española de Historia Moderna, p.1235-1245, 2012.

IRADIEL, Paulino. "Familia y función económica de la mujer en actividades no agrarias". *La condición de la mujer en la edad media: actas del coloquio celebrado en la Casa de Velázquez, del 5 al 7 de noviembre de 1984*. Casa Velázquez. Madrid: Universidad Complutense, p.223-260, 1986.

LAGARTOS PACHO, Francisco Javier. "La nupcialidad en tierra de Campos leonesa en el siglo XVIII". Universidad de León: *Estudios Humanísticos. Historia*, N° 6, p.119-147, 2007.

LEWKOWICZ, Ida, e GUTIÉRREZ, Horácio. "As viúvas em Minas Gerais nos séculos XVIII e XIX", *Revista Estudos de História*, Franca, v. 4, n. 1, p. 129-146, 1997.

LÓPEZ CORDÓN, María Victoria & CARBONELL ESTELLER, Montserrat. *Historia de la Mujer e Historia del Matrimonio*. Murcia: Universidad de Murcia, 1997.

LÓPEZ JIMÉNEZ, Adelaida. "Viudas, hogar y propiedad. Formas de organización en una zona rural de Albacete a mediados del siglo XVIII". Albacete: *Instituto de Estudios Albacetenses, Revista Al-Basit*, 60, p.87-121, 2015.

LÓPEZ-CORDÓN CORTEZO, María Victoria. "Los estudios históricos sobre las mujeres en la Edad Moderna: estado de la cuestión". Universidad Complutense de Madrid: *Revista de Historiografía*, n° 22, p.147-181, 2015.

MORANT, Isabel. *Historia de las mujeres en España y Europa Latina, II: El mundo moderno*. Madrid: Cátedra, 2006.

NAUSIA PIMOULIER, Amaia. "Las viudas y las segundas nupcias en la Europa moderna: últimas aportaciones". Universidad de Navarra: *Memoria y civilización* n° 9, p.233-260, 2006.

ORTEGO AGUSTÍN, María de los Angeles. Familia y matrimonio en la España del siglo XVIII: Ordenamiento Jurídico y situación real de las mujeres a través de la documentación notarial. Madrid. Universidad Complutense de Madrid: *Tesis Doctoral*, 1999.

RAMIRO MOYA, Francisco & SALAS AUSÉNS, José Antonio. "Mujer y transmisión de la propiedad en el Aragón moderno". En J. A. (coord.), *Logros en femenino. Mujer y cambio social en el valle del Ebro, siglos XVI-XVIII* Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza, p. 15-74 y p.37-43, 2013.

REY CASTELAO, Ofelia. "El trabajo de las mujeres rurales en la España Moderna. Un balance historiográfico, 1994/2013". Universidad de Santiago de Compostela: *Revista de Historiografía*, 22, p.183-210, 2015.

REY CASTELAO, Ofelia & RIAL GARCÍA, Serrana María. "Las viudas de Galicia a finales del Antiguo Régimen". Revista de historia moderna de la Universidad de Granada: *Chronica Nova*, 34, p.91-122, 2008.

RIAL GARCÍA, Serrana María. "Solas y pobres: las mujeres de las ciudades de Galicia ante la marginalidad y la prostitución". Universidad de Santiago de Compostela: *Semata: Ciencias sociais e humanidades*, 16, p.301-332, 2005.

RIAL GARCÍA, Serrana María. "El trabajo de las mujeres del campo y la economía familiar en la Galicia Moderna". Editorial Universidad de Granada: *Arenal: Revista de historia de mujeres*, 13, p.7-37 (Ejemplar dedicado a: La familia en la Edad Moderna), 2006.

ROBLES VIZCAÍNO, María del Socorro & BIRRIEL SALCEDO, Margarita M. (Edits.). *Las mujeres en la Historia*. Granada, España: Editorial Universidad de Granada (eug), 2012.

RUEDA SOLANO, Jesús. "Entre la omisión y el protagonismo. La mujer en Alhaurín el Grande según las Respuestas Particulares del Catastro de Ensenada (1752)". En P. P. Cristóbal(coord.), *Historia(s) de mujeres en homenaje a M^a Teresa López Beltrán* Málaga: Perséfone: Ediciones Electrónicas de la AEHM/UMA, Vol. II, p.188-228, 2013.

SAMARA, Eni de Mesquita. "Mulheres chefes de domicílio: uma análise comparativa no Brasil do século XIX", *Anuario IEHS: Instituto de Estudios histórico sociales*, Tandil, n. 12, p. 167-179, 1992.

SIMÓN GARCÍA, María del Mar. "La viudedad en la sociedad rural manchega. Matrimonio y estrategias de reproducción social a finales del Antiguo Régimen". Universidad de Chile: *Revista de Historia social y de las mentalidades*, V.2, p.71-103, 2007.

SOLÁ PARERA, Àngels. “las mujeres como partícipes, usufructuarias y propietarias de negocios en la Barcelona de los siglos XVIII y XIX según la documentación notarial “. Universidad de Barcelona: *Revista de Historia Contemporánea*, n° 44, p.109-144, 2012.

TEIXEIRA, Paulo Eduardo. “Mulheres Chefes de Domicílio: Campinas, 1765-1850”, *Anais do XIII Encontro Nacional de Estudos Populacionais*, p. 1-26, 2016. Disponível em:

<http://www.abep.org.br/~abeporgb/publicacoes/index.php/anais/article/view/1142/1105>. Acesso em: 11 jun. 2018.

TODD, Bárbara. “The remarrying widow: a stereotype reconsidered”. En *Mary Prior (ed.), Women in English Society 1500-1800*. Londres: *Methuen*, 1985.

TOVAR PULIDO, Raquel. “La riqueza patrimonial de las familias de las viudas jiennenses en el siglo XVIII”. *Cuadernos de Historia Moderna*, 42 , p.195-220, 2017.

VIGIL, Mariló. *La vida de las mujeres en los siglos XVI y XVII*. Madrid: Siglo XXI, 1986.

VILALTA, María José. “Mujeres en el catastro. Propietarias rurales en la Cataluña moderna (siglos XVII y XVIII)”. En J. A. Auséns (Ed.), *Logros en femenino. Mujer y cambio social en el valle del Ebro, siglos XVI-XVIII*. Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza, p.219-231, 2013.

Notas

¹ Archivo General de la Región de Murcia (AGRM), Hacienda 3842/2: *Libro registro de ganados de la villa de Molina*, 1756

² Archivo General de Simancas (AGS), R132/3: *Catastro de Ensenada, Libro de vecindario de seglares de Molina*, 1761.

³ AGS, Dirección General de Rentas, R-132/7: *Catastro de Ensenada. Libro de lo Real de seglares de Molina*, 1761.

⁴ Archivo General de la Región de Murcia (AGRM), Hacienda 3842/2: *Libro registro de ganados de la villa de Molina*, 1756.

⁵ AHMMo. Fondo Exento Hacienda. Molina, Sig.175, Respuestas Generales (Interrogatorio).

⁶ <https://www.regmurcia.com/servlet/s.SI?sit=c,371,m,1066&r=ReP-30000->

DETALLE_REPORTAJESPADRE

⁷ A.G.S. Leg. 1519, v. 132.

⁸ A.H.M.Mo. Sig.1, Doc.19: *Libro del viaje*.

⁹ Este Plan de Aposentamiento fue ejecutado por Don Francisco Manuel de Mena, ayuda furriera (oficio de la casa real a cuyo cargo estaban las llaves, muebles o enseres de palacio la limpieza de ellos y de las habitaciones), del Rey y Aposentador de Palacio en el tránsito de la villa de Molina: A.H.M.Mo. Sig.1, Doc.1: *Libro de visita*.

¹⁰ Archivos parroquiales de Molina de Segura. Partidas de Matrimonio año 1768.

¹¹ A.H.M.Mo. (Archivo Histórico Municipal de Molina). Libro de Vecindario de Molina de 1756, Sig.69

¹² Registros Parroquiales de Molina .Partidas de Matrimonio del siglo XVIII, de 17 de Noviembre del año 1764. Matrimonios v. 3.

¹³ Registros Parroquiales de Molina .Partidas de Matrimonio del siglo XVIII, de 16 de Febrero del año 1766. Matrimonios v. 3.

Artigo recebido em 29 de março de 2018.
Aceito em 08 de junho de 2018.