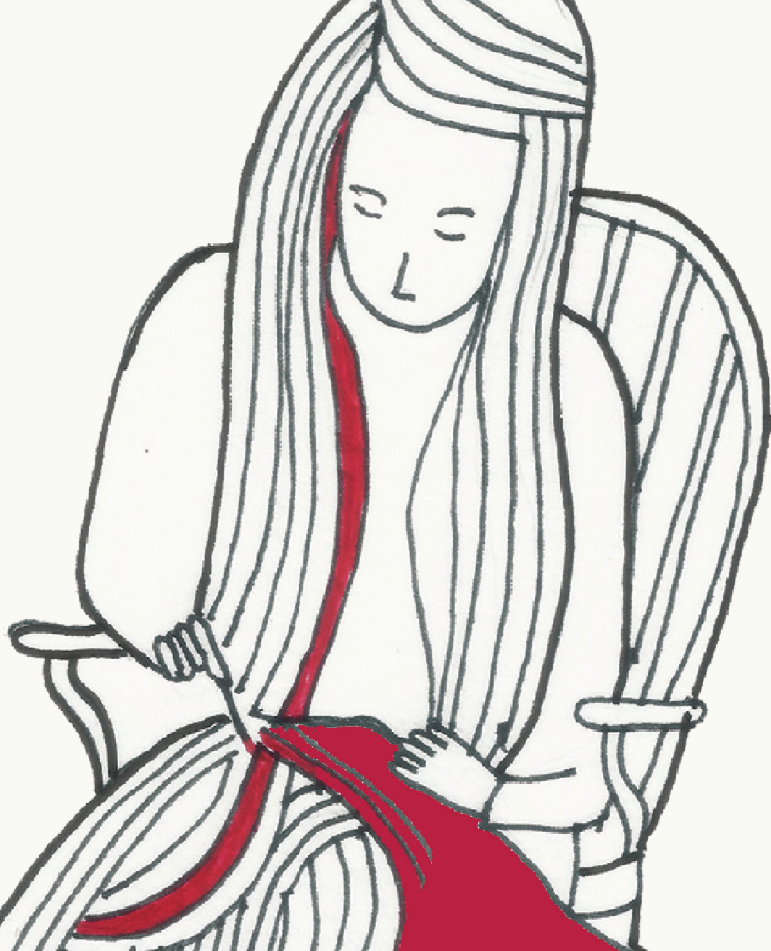


**Karla Carloni**  
Carolina Coelho Fortes  
(Orgs.)



Mulheres  
*Tecendo*  
**O TEMPO**

Experiências e experimentos  
femininos no medievo e na  
contemporaneidade



**Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização**

Karla Carloni  
Carolina Coelho Fortes  
(Organizadoras)

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização

MULHERES TECENDO O TEMPO:  
experiências e experimentos femininos  
no medievo e na contemporaneidade

Editora CRV  
Curitiba – Brasil  
2020

Copyright © da Editora CRV Ltda.

**Editor-chefe:** Railson Moura

**Diagramação e Capa:** Diagramadores e Designers CRV

**Desenho de capa:** Carolina Coelho Fortes

**Revisão:** Analista de Escrita e Artes CRV

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)  
CATALOGAÇÃO NA FONTE

Bibliotecária responsável: Luzenira Alves dos Santos CRB9/1506

---

C257

Carloni, Karla.

Mulheres tecendo o tempo: experiências e experimentos femininos no medievo e na contemporaneidade / Karla Carloni, Carolina Coelho Fortes (organizadoras) – Curitiba : CRV, 2020. 278 p.

Bibliografia

ISBN Digital 978-65-5868-878-5

ISBN Físico 978-65-5868-877-8

DOI 10.24824/978655868877.8

1. História 2. Brasil 3. Europa medieval 4. Estudos de gênero I. Fortes, Carolina Coelho org.  
II. Título III. Série

CDU 9(81)

CDD 981  
305.4

---

Índice para catálogo sistemático

1. História – mulheres 305.4

ESTA OBRA TAMBÉM SE ENCONTRA DISPONÍVEL

EM FORMATO DIGITAL.

CONHEÇA E BAIXE NOSSO APLICATIVO!



2020

Foi feito o depósito legal conf. Lei 10.994 de 14/12/2004

Proibida a reprodução parcial ou total desta obra sem autorização da Editora CRV

Todos os direitos desta edição reservados pela: Editora CRV

Tel.: (41) 3039-6418 - E-mail: [sac@editoracrv.com.br](mailto:sac@editoracrv.com.br)

Conheça os nossos lançamentos: [www.editoracrv.com.br](http://www.editoracrv.com.br)

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização

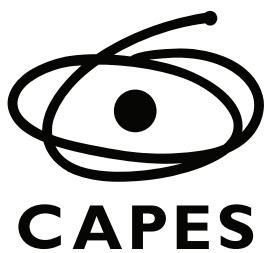
## Conselho Editorial: Comitê Científico:

- Aldira Guimarães Duarte Domínguez (UNB)  
Andréia da Silva Quintanilha Sousa (UNIR/UFRN)  
Anselmo Alencar Colares (UFOPA)  
Antônio Pereira Gaio Júnior (UFRRJ)  
Carlos Alberto Vilar Estêvão (UMINHO – PT)  
Carlos Federico Dominguez Avila (Unieuro)  
Carmen Tereza Velanga (UNIR)  
Celso Conti (UFSCar)  
Cesar Gerónimo Tello (Univer .Nacional  
Três de Febrero – Argentina)  
Eduardo Fernandes Barbosa (UFMG)  
Elíone Maria Nogueira Diogenes (UFAL)  
Elizeu Clementino de Souza (UNEB)  
Élsio José Corá (UFGS)  
Fernando Antônio Gonçalves Alcoforado (IPB)  
Francisco Carlos Duarte (PUC-PR)  
Gloria Fariñas León (Universidade  
de La Havana – Cuba)  
Guillermo Arias Beatón (Universidade  
de La Havana – Cuba)  
Helmuth Krüger (UCP)  
Jailson Alves dos Santos (UFRJ)  
João Adalberto Campato Junior (UNESP)  
Josania Portela (UFPI)  
Leonel Severo Rocha (UNISINOS)  
Lídia de Oliveira Xavier (UNIEURO)  
Lourdes Helena da Silva (UFV)  
Marcelo Paixão (UFRJ e UTexas – US)  
Maria Cristina dos Santos Bezerra (UFSCar)  
Maria de Lourdes Pinto de Almeida (UNOESC)  
Maria Lília Imbiriba Sousa Colares (UFOPA)  
Paulo Romualdo Hernandes (UNIFAL-MG)  
Renato Francisco dos Santos Paula (UFG)  
Rodrigo Pratte-Santos (UFES)  
Sérgio Nunes de Jesus (IFRO)  
Simone Rodrigues Pinto (UNB)  
Solange Helena Ximenes-Rocha (UFOPA)  
Sydione Santos (UEPG)  
Tadeu Oliver Gonçalves (UFPA)  
Tania Suely Azevedo Brasileiro (UFOPA)
- Adriane Piovezan (Faculdades Integradas Espírita)  
Alexandre Pierezan (UFMS)  
Andre Eduardo Ribeiro da Silva (IFSP)  
Antonio Jose Teixeira Guerra (UFRJ)  
Antonio Nivaldo Hespanhol (UNESP)  
Carlos de Castro Neves Neto (UNESP)  
Carlos Federico Dominguez Avila (UNIEURO)  
Edilson Soares de Souza (FABAPAR)  
Eduardo Pimentel Menezes (UERJ)  
Euripedes Falcao Vieira (IHGRRGS)  
Fabio Eduardo Cressoni (UNILAB)  
Gilmara Yoshihara Franco (UNIR)  
Jairo Marchesan (UNC)  
Jussara Fraga Portugal (UNEB)  
Karla Rosário Brumes (UNICENTRO)  
Leandro Baller (UFGD)  
Lídia de Oliveira Xavier (UNIEURO)  
Luciana Rosar Fornazari Klanoviz (UNICENTRO)  
Luiz Guilherme de Oliveira (UnB)  
Marcel Mendes (Mackenzie)  
Marcio Jose Ornat (UEPG)  
Marcio Luiz Carreiri (UENP)  
Maurilio Rompato (UNESPAR)  
Mauro Henrique de Barros Amoroso (FEBF/UERJ)  
Michel Kobelinski (UNESPAR)  
Rafael Guarato dos Santos (UFG)  
Rosangela Aparecida de Medeiros  
Hespanhol (UNESP)  
Sergio Murilo Santos de Araújo (UFCEG)  
Simone Rocha (UnC)  
Sylvio Fausto Gil filho (UFPR)  
Valdemir Antoneli (UNICENTRO)  
Venilson Luciano Benigno Fonseca (IFMG)  
Vera Lúcia Caixeta (UFT)

Este livro passou por avaliação e aprovação às cegas de dois ou mais pareceristas *ad hoc*.

**Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização**

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização



**Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização**



# SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO.....	13
<i>Carolina Fortes</i>	
<i>Karla Carloni</i>	
<i>Karoline Carula</i>	
<i>Lívia Magalhães</i>	

## UNIDADE I

### O CORPO FEMININO: violências, silenciamentos e transgressões

#### CAPÍTULO I

ABORTADORA E ABORTICIDA: um estudo comparativo das categorias de agentes do delito de aborto no Reino de Castela e suas penalidades no <i>Fuero Juzgo</i> (século XIII) .....	21
<i>Rosiane Graça Rigas Martins</i>	

#### CAPÍTULO II

INCESTO E JUSTIÇA: considerações sobre discursos de gênero e regime jurídico na cantiga 17 de Alfonso X (século XIII).....	33
<i>Guilherme Antunes Júnior</i>	

#### CAPÍTULO III

MATERNIDADES OITOCENTISTAS: reflexões sobre ser mãe a partir do conto “Pai contra mãe”, de Machado de Assis.....	49
<i>Karoline Carula</i>	

#### CAPÍTULO IV

O CORPO E AS SUBJETIVIDADES DE SYLVIA SERAFIM: violência de gênero, imprensa e protagonismo feminino no Rio de Janeiro (1920-1930).....	65
<i>Karla Carloni</i>	

#### CAPÍTULO V

EM POSIÇÃO DE IMPEDIMENTO: reflexões acerca da proibição do futebol feminino no Brasil (1940-1983).....	83
<i>Nathália Fernandes Pessanha</i>	

#### CAPÍTULO VI

CORPO FEMININO, SEXUALIDADE E A DITADURA CIVIL-MILITAR NO BRASIL: narrativas sobre a militante Iara Lavelberg .....	99
<i>Júliana Marques do Nascimento</i>	

CAPÍTULO VII	
“TERRITÓRIO: NOSSO CORPO, NOSSO ESPÍRITO”: as ações políticas de Tuíra Kayapó como representante das mulheres indígenas no Brasil recente.....	115
<i>Michelle Reis de Macedo</i>	

CAPÍTULO VIII	
“NÃO SE NASCE MÃE, NÃO SE NASCE FILHO: TORNA-SE”: reflexões sobre feminismos, maternidade e adoção no Brasil contemporâneo.....	133
<i>Livia Gonçalves Magalhães</i>	

## UNIDADE II

### UNIVERSO LETRADO: intervenção na realidade e construção de si

CAPÍTULO IX	
A REPRESENTAÇÃO POLÍTICA DAS MULHERES ANGLO-SAXÃS NO ÉPICO <i>BEOWULF</i> (SÉCULOS VII E VIII).....	149
<i>Hayanne Porto Grangeiro</i>	

CAPÍTULO X	
ESOPO MEDIEVAL FEMININO: as Fábulas de Maria de França (século XII).....	163
<i>Carolina Gual da Silva</i>	

CAPÍTULO XI	
“A MUITO AMADA IRMÃ DIANA DE SANTA INÊS DE BOLONHA”: a amizade entre homem e mulher no século XIII a partir de uma perspectiva de gênero.....	177
<i>Carolina Coelho Fortes</i>	

CAPÍTULO XII	
ELISABETH DA HUNGRIA E A <i>FORMA DE STATU MORTIS LANTGRAVIAE DE THURINGIA</i> : reflexões sobre construção de memórias de santidade e escrita das mulheres (século XIII).....	195
<i>Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva</i>	

CAPÍTULO XIII	
PALAVRAS DE MULHERES: a escrita feminina e os limites entre ortodoxia e heresia nos casos de Clara de Assis (Assis, 1194-1253) e Marguerite Porete (Hainaut, c.a. 1250 – Paris, 1310).....	213
<i>Andréa Reis Ferreira Torres</i>	

CAPÍTULO XIV  
VIVÊNCIAS FEMININAS NO BRASIL OITOCENTISTA SEGUNDO A  
PENA DE TRÊS MULHERES VIAJANTES: Maria Graham, baronesa  
de Langsdorff e irmã Dubost ..... 229  
*Melina Teixeira Souza*

CAPÍTULO XV  
PROFESSORAS NEGRAS E A CLASSE PROFESSORAL NO RIO  
DE JANEIRO DA PRIMEIRA REPÚBLICA ..... 245  
*Luara dos Santos Silva*

CAPÍTULO XVI  
ESTADOS DE ALMA: o pessoal político da poetisa carioca Gilka  
Machado (1910-1920) ..... 257  
*Bárbara Freixo*

ÍNDICE REMISSIVO ..... 271

SOBRE OS AUTORES ..... 275

**Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização**

# APRESENTAÇÃO<sup>1</sup>

Este livro nasceu do feliz encontro entre quatro pesquisadoras do curso de História da Universidade Federal Fluminense que se reuniram para concorrer a edital de publicação lançado pelo Programa de Pós-Graduação em História da mesma instituição: Carolina Fortes, Karla Carloni, Karoline Carula e Lívia Magalhães.<sup>2</sup>

Era junho de 2020, ano que não sairá mais de nossas memórias. Enfrentávamos os primeiros meses de quarentena por conta da pandemia de Covid-19. Tomava-nos a tristeza diante do número de mortos que só aumentava no Brasil e no mundo, medo por nossos entes queridos e saudade de amigos, parentes, colegas de trabalho e alunos. Não podíamos retornar à universidade e tudo estava em suspenso.

Estávamos diante de futuro incerto e sobrecarregadas como professoras, pesquisadoras, mães, filhas, companheiras, donas de casa e, sobretudo, mulheres diante de uma realidade de incertezas e um país atravessado por discursos autoritários e o pelo desrespeito aos direitos humanos mais básicos. Nos encontramos e nos reconhecemos umas nas outras. Tecemos no tempo estranho e nebuloso uma rede de apoio que foi fundamental para enfrentar as angústias e ansiedades que nos consumiam.

Descobrimo-nos como profissionais engajadas com o compromisso de pensar a condição feminina na pluralidade e densidade do tempo histórico. As afinidades foram muitas e as trocas inestimáveis.

Convidamos colegas e alunos para uma empreitada de muito trabalho em pouco tempo. E agradecemos a todas e todos que pensaram conosco as múltiplas experiências de mulheres que, mergulhadas na trama do tempo, teceram redes de resistências e desfizeram nós.

Confirmamos a certeza de que o feminino, em sua pluralidade infinita, é uma chave poderosa na construção de um mundo menos violento para homens, mulheres e os demais seres que atravessam conosco a jornada da vida.

E compartilhamos o desejo de que todas nós mulheres continuemos a tecer com fios de prata as bases de um novo futuro. Apesar de termos os dedos cansados, machucados e, muitas vezes, dilacerados por não desistirmos de romper com nossas agulhas de aço as duras tramas do tecido do tempo histórico.

Com carinho e respeito, dedicamos o livro à todas e todos que perderam suas vidas ou pessoas queridas.

\* \* \*

A proposta do livro é apresentar a história das mulheres e das relações de gênero em dois momentos distintos, a Idade Média europeia e o Brasil Contemporâneo. O que a princípio pode gerar um estranhamento, porém, ganha sentido quando pensamos

---

1 Este livro foi produzido com financiamento de edital PROEX da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Edital PROEX-CAPES PPGH-UFF 2020) e da Fundação de Amparo à Pesquisa do Rio de Janeiro (FAPERJ).

2 Agradecemos ao nosso querido amigo e colega Alexandre Carneiro por, meio sem querer, ter nos unido ainda mais.

dentro da perspectiva da longa duração no campo da História Cultural. Consideramos continuidades e transformações de estruturas de pensamento e comportamentos nas relações entre homens e mulheres.

Os dezesseis capítulos que aqui apresentamos, quando pensados em conjunto, têm o objetivo de provocar a reflexão sobre as tensões entre sistemas normativos e práticas femininas no plano das relações de poder entre os sexos. Esta perspectiva nos instiga a indagar, por exemplo, como em situações de crise e adversidades de diferentes ordens é recorrente recair sobre o gênero feminino a responsabilidade pela degradação e o infortúnio dos homens e da sociedade.

A ideia de promiscuidade e perversidade feminina como fatores desagregadores em sociedades patriarcais pode ser verificado nos discursos de ordem moral e nas tentativas de controle do corpo e da mente da mulher, sobretudo da sexualidade e do direito reprodutivo. Assim, sob diferentes roupagens a violência de gênero, seja na forma psicológica, simbólica ou física, atravessa o tempo respaldado por instituições religiosas, pelas ciências, pelo Estado ou mesmo pelo conjunto de práticas coletivas.

Igualmente conseguimos, por meio de um escopo muito variado de fontes, identificar no cotidiano dos inúmeros femininos do medievo e da contemporaneidade práticas mais ou menos transgressoras que romperam ou negociaram direta ou indiretamente com as formas de poder e a violência perpetradas pelo sexo oposto. Mas nos afastamos de uma história vitimista ou meramente denunciativa.

Apresentamos mulheres que se apoderaram de si e de suas histórias por meio das múltiplas formas de escrita e leitura; da prática de um ofício; do cultivo do saber intelectual; da participação política; da vivência do sacerdócio; da formação de laços de amizade e relações amorosas de diferentes ordens; do exercício da própria sexualidade; da apropriação e ressignificação do direito reprodutivo e da experiência da maternidade; e, sobretudo, do domínio de suas vidas por meio do controle dos seus próprios corpos.

As pesquisas se articularam em dois eixos que não podem ser pensados de forma isolada: a experiência do corpo feminino como local de experimentação e ação política e a conquista do universo letrado como estratégia de intervenção na realidade e construção de si. Sendo cada qual composto por oito capítulos respectivamente.

O corpo aparece como transgressor e as mentes contrariam o estereótipo da mulher como tipo avesso ao universo das Letras e das Ciências e ao fazer político. Assim, propomos um duplo olhar: revelar imposições masculinas e, ao mesmo tempo, as estratégias femininas cotidianas de subversão que rejeitaram a separação cartesiana entre corpo e mente.

Por fim, provocamos pensar a condição da mulher no Brasil contemporâneo em perspectiva com a experiência do medievo levando em consideração a herança que este transmitiu à sociedade colonial patriarcal. Personagens brancas, indígenas e negras de diferentes origens sociais e territoriais nos trazem histórias que unem três continentes em tempos diferentes nos revelando desigualdades de condições e, igualmente, formas de resistências e transgressões tecidas nas tramas dos femininos.

É comum ouvirmos dizer que vivemos num tempo que, em muito, assemelha-se à Idade Média. Como historiadoras, sabemos que não é esse o caso. Ainda assim, acreditamos que propor uma obra que trate, conjuntamente, de períodos tão distantes

entre si, possa trazer luz tanto sobre nosso conhecimento sobre o Brasil contemporâneo, quanto sobre as pretensas trevas medievais. Nem nossa contemporaneidade é tão iluminada, nem o Medievo é tão obscuro.

A sequência dos dezesseis capítulos segue a ordem cronológica, não havendo qualquer tipo de hierarquização dos temas. Começamos com o eixo “O Corpo Feminino: violências, silenciamentos e transgressões” que é aberto pela pesquisadora Rosiane Graça Rigas Martins. Em seu texto “Abortadora e aborticida: um estudo comparativo das categorias de agentes do delito de aborto no reino de Castela e suas penalidades no *Fuero Juzgo* (século XIII)” a autora investiga, com base no método comparativo, a relação entre a elaboração de leis punitivas sobre o aborto e o projeto de centralização do poder monárquico do rei Fernando III de Castela, em especial às punições atribuídas a homens e mulheres atuantes neste delito.

Já o capítulo “Incesto e Justiça: considerações sobre discursos de gênero e regime jurídico na Cantiga 17 de Alfonso X (século XIII)”, de autoria de Guilherme Antunes Junior, traz à luz uma das Cantigas de Santa Maria, de Afonso X, bastante inusitada em seu conteúdo. A Virgem Maria intercede por uma mãe que abortara uma criança, filho dela com seu próprio filho. Lançando mão da categoria gênero, o autor analisa o texto da cantiga, bem como as imagens e os rótulos que correspondem a ela.

Karoline Carula nos traz para o Brasil do século XIX em “Maternidades oitocentistas: reflexões sobre ser mãe a partir do conto ‘Pai contra mãe’, de Machado de Assis”. A pesquisadora analisa as diferentes vivências da maternidade, tendo como fio condutor o conto machadiano. Por meio de uma perspectiva analítica de gênero, Carula reflete sobre como a intersecção de fatores como classe, raça, estatuto jurídico (escravizada, liberta ou livre) marcavam as maneiras como as mulheres vivenciaram sua maternidade naquela sociedade escravista.

Com Karla Carloni chegamos ao século XX em “O corpo e as subjetividades de Sylvia Serafim: violência de gênero, imprensa e protagonismo feminino no Rio de Janeiro (1920-1930)”. A pesquisadora apresenta a história apagada da jornalista e literata feminista que se destacou pela produção intelectual e uma vida transgressora e, por isso mesmo, foi vítima de inúmeras formas de violência que o corpo de uma mulher pode sofrer. A partir da percepção da relação de poder assimétrica entre os sexos, o capítulo faz uma análise do episódio que levou Sylvia Serafim a tirar a vida de Roberto Rodrigues, irmão do dramaturgo Nelson Rodrigues. O evento trágico é considerado por especialistas como central para a compreensão da obra rodriguiana.

No capítulo “Em posição de impedimento: reflexões acerca da proibição do futebol feminino no Brasil (1940-1983)”, Nathália Pessanha narra as táticas de mulheres brasileiras de diferentes recortes sociais e identidades de cor/raça na conquista pelo direito de poder praticar o esporte. Os corpos das jogadoras subverteram teorias médicas e moralismos de todas as espécies que sustentavam o decreto proibitivo de 1941. As experiências não foram isoladas e estiveram em diálogo direto com as duas ditaduras que atravessaram a história republicana.

Juliana Nascimento, em “Corpo feminino, sexualidade e a ditadura civil-militar no Brasil: narrativas sobre a militante Iara Iavelberg”, apresenta os últimos dias de vida da jovem militante que integrou a Vanguarda Popular Revolucionária e foi companheira do ex-sargento do Exército, Carlos Lamarca. Protagonista de sua

própria história, Iara Iavelberg foi assassinada pela ditadura. O episódio foi marcado por uma série de violências e violações de seu corpo objetificado pelos militares e a imprensa. O capítulo reflete sobre a relação entre a condição de gênero da guerrilheira, as narrativas construídas em torno da sua vida e morte e as dificuldades impostas à sua família na experiência do luto.

Michelle Macedo, em “‘Território: nosso corpo, nosso espírito’: as ações políticas de Tuíra Kayapó como representante das mulheres indígenas no Brasil recente”, narra a trajetória da líder indígena que desde a ditadura militar resiste às intervenções e arbitrariedades do Estado e empresas capitalistas em terras de seu povo no estado do Pará. Usando o corpo como arma política, Tuíra ganhou status internacional quando foi fotografada encostando um facão no rosto do representante da companhia estatal Centrais Elétricas do Norte do Brasil. A imagem rodou o mundo. A atuação de Tuíra abriu espaço para a mulher indígena ocupar espaços públicos em interlocução com instituições não indígenas

Por fim, o eixo sobre o corpo feminino se encerra com Lívia Gonçalves Magalhães tratando de uma perspectiva pouco frequente nas relações de maternidade, a adoção. Em “Não se nasce mãe, não se nasce filho: torna-se”: reflexões sobre feminismos, maternidade e adoção no Brasil contemporâneo”, a autora parte dos debates feministas sobre maternidade para questionar os direitos e as desigualdades entre as mulheres que se envolvem nos processos de adoção. De um lado, as mães pretendentes, que optam pela criação e a maternagem de seus filhos não biológicos, envolvidas em um processo marcado por inseguranças, dores e questionamentos sociais. Do outro, as mães gestantes, que entregam seus filhos, nem sempre a partir de uma escolha livre, e que precisa ser compreendida da perspectiva das desigualdades entre mulheres.

O segundo eixo do livro, “Universo Letrado: intervenção na realidade e construção de si”, é aberto pelo capítulo de Hayanne Porto Grangeiro, “A representação política das mulheres anglo-saxãs no épico Beowulf (séculos VII e VIII)”. A autora parte desta que é uma das obras literárias mais significativas do período para compreender o processo de representação atribuídos às mulheres anglo-saxãs, defendendo que estas desempenhavam um papel político.

Já em o “Esopo medieval feminino: as Fábulas de Maria de França (século XII)”, Carolina Gual da Silva se dedica à análise da escrita feminina medieval, percebendo elementos distintivos da escrita feminina nas fábulas de Maria de França. A historiadora procede à uma investigação que salienta o caráter, em grande medida, original das fábulas, em especial naquelas que têm como centro personagens femininas.

Em “A muito amada irmã Diana de Santa Inês de Bolonha”: a amizade entre homem e mulher no século XIII a partir de uma perspectiva de gênero”, Carolina Coelho Fortes elege como objeto a correspondência entre Jordão da Saxônia, segundo mestre geral das Ordem dos Pregadores, e Diana de Andaló, monja do convento feminino da Ordem em Bolonha, da qual só restaram as cartas escritas por ele. Nas missivas, percebe a construção do vínculo de amizade entre ambos, que parece suspender, em grande parte, as relações de força próprias às interações entre homens e mulheres no medievo.



A escrita feminina na Idade Média também é tema central do capítulo escrito por Andréa Reis Ferreira Torres, “Palavras de mulheres: a escrita feminina e os limites entre ortodoxia e heresia nos casos de Clara de Assis (Assis, 1194-1253) e Marguerite Porete (Hainaut, 1250; Paris, 1310)”. A autora se concentra nos escritos de duas mulheres para tecer sua análise a partir do eixo das relações de poder presentes na elaboração e circulação de seus textos. Interessa-lhe comparar os dois casos, sobretudo no que diz respeito à percepção dos medievais sobre o papel de cada uma na construção institucional da ortodoxia religiosa.

No capítulo, “Elisabeth da Hungria e a *Forma de statu mortis Lantgraviae de Thuringia*: reflexões sobre construção de memórias de santidade e escrita das mulheres (século XIII)”, Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva, além de partir de uma reflexão sobre a escrita feminino no Medievo, avança em considerações a respeito de um documento pouquíssimo estudado, uma breve vida sobre Elizabeth da Hungria. Frazão defende que o texto foi escrito por uma mulher, Lutrude, e presenteia as leitoras e leitores com uma tradução inédita do documento.

Com Melina Teixeira de Souza chegamos no Brasil do Oitocentos. Em “Vivências femininas no Brasil oitocentista segundo a pena de três mulheres viajantes: Maria Graham, baronesa de Langsdorff e irmã Dubost”, a pesquisadora investiga narrativas de viagem, do início do século XIX, escritas por três mulheres. Souza analisa o olhar daquelas estrangeiras, verificando que suas narrativas estavam em sintonia com os demais escritos de viajantes europeus, que destacavam os distintos códigos sociais existentes entre as mulheres ricas e pobres, brancas e negras, na sociedade brasileira no início daquele século.

Em “Professoras negras e a classe professoral no Rio de Janeiro da Primeira República”, Luara dos Santos Silva nos traz para o século XX. A pesquisadora apresenta as experiências e a relação de amizade de duas professoras negras no contexto do pós-abolição no Brasil. Discute a invisibilidade histórica destas mulheres, laços de solidariedade e as estratégias de inserção social em sociedade altamente hierarquizada e racista, além de abordar o projeto republicano de educação.

Por fim, o livro se encerra com o capítulo de Bárbara Freixo, “Estados de Alma: o pessoal político da poetisa carioca Gilka Machado (1910-1920)”, que traz a vida transgressora e a poesia erótica de Gilka a partir da perspectiva das relações desiguais entre classe, raça e gênero no Rio de Janeiro do início do século XX. Revela a coragem e a subjetividade de uma “intelectual suburbana” que rompeu com a ideia de fragilidade e passividade do sexo feminino e enfrentou críticas literárias que sobrepunham a condição de mulher da autora à qualidade de sua obra.

Carolina Fortes  
Karla Carloni  
Karoline Carula  
Livia Magalhães

**Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização**

## UNIDADE I

# O CORPO FEMININO: violências, silenciamentos e transgressões

**Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização**

# CAPÍTULO I

## ABORTADORA E ABORTICIDA: um estudo comparativo das categorias de agentes do delito de aborto no Reino de Castela e suas penalidades no *Fuero Juzgo* (século XIII)

Rosiane Graça Rigas Martins<sup>1</sup>

---

Neste capítulo, propomo-nos ao estudo de uma lei do *Fuero Juzgo*, especificamente no que se refere ao delito de aborto, isto é, à “interrupção provocada e clandestina de uma gravidez” (PRADO, 2007, p. 14).

Iniciaremos o trabalho com uma breve reflexão sobre a regulação do matrimônio e a penalização do aborto como parte do projeto de consolidação política de Fernando III (1217-1252), apresentaremos os homens e mulheres que protagonizam a prática abortiva, as diferentes práticas do delito e, em seguida, empreenderemos a análise das penalidades previstas para cada caso.

### **O contexto jurídico da Castela no século XIII e a normatização do casamento no projeto de consolidação do poder monárquico de Fernando III (1217-1252)**

Do ponto de vista jurídico, até o século XIII, os diversos reinos cristãos peninsulares caracterizaram-se pela diversidade normativa, acentuada ainda mais pela predominância do direito local sobre o territorial. As fontes de criação do direito eram, basicamente, os costumes e as sentenças judiciais e, em menor medida, as disposições de caráter geral. A única lei com vigência geral, ainda que limitada, na prática, às terras leonesas, era o *Liber Iudicorum*, expressão da tradição jurídica visigótica recolhida por uma monarquia que se dizia continuadora da germânica.

A partir do século XI, os monarcas começaram a dar disposições de âmbito geral. As decisões judiciais tiveram uma grande importância, especialmente em Castela, onde alcançaram um desenvolvimento expressivo no século XII. Por outro lado, cada

---

1 Doutora em História Comparada pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Pesquisadora Associada do Programa de Estudos Medievais da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PEM-UFRJ), vinculada ao projeto coletivo *A produção normativa no século XIII e os discursos sobre os corpos e sobre a diferença sexual: reflexões sobre a península ibérica e itálica*, coordenado pela Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva. Pesquisadora Colaboradora do Programa de Estudos Medievais da Universidade do Rio de Janeiro (PEM-UERJ).

núcleo de povoamento aspirava a que seus usos e costumes fossem recolhidos em um texto escrito. Surgiram assim os *fueros*.

Entre os séculos XII e XIII, alguns *fueros* serviam de modelo a outros núcleos de povoamento, constituindo-se tal fato um passo à uniformidade jurídica do reino castelhano-leonês, ainda que cada um desses municípios considerasse seu texto normativo único.

A diversidade normativa nos territórios reconquistados motivou Fernando III, o Santo (1217-1252),<sup>2</sup> no século XIII, a iniciar a unificação legislativa das prerrogativas da nobreza e dos direitos dos municípios em um único código: o *Fuero Juzgo*, uma releitura do *Liber Iudiciorum* – código de leis, escrito em 654 pelos visigodos, composto por doze Livros, cinquenta e seis Títulos e quase seiscentas leis sob forte influência do Direito Romano, que tinha por meta o estabelecimento de uma norma comum para visigodos e hispano-romanos, submetendo, por igual “a los barones, cuomo a las mugieres, e a los grandes cuemo a los pequennos” (FJ, Prólogo)<sup>3</sup> e que afirmava, dentre outros pontos, a soberania do monarca no controle social.

Preocupados em garantir o equilíbrio do reino castelhano-leonês, alcançado após períodos de intensas lutas nobiliárquicas internas ao longo do século XIII, “*quizo el Rey Santo remediar los abusos y los males que aquejaban a sus pueblos y conducir a estos por el camino recto*” (GARCÍA GALLO, 1951, p. 423).

Fernando III (1217-1252) e, posteriormente, seu filho Afonso X (1252-1284), utilizaram, como uma das estratégias de consolidação do poder monárquico e ordenamento da vida de seus súditos, a normatização do casamento. Há, no *Fuero Juzgo*, dois Livros que se dedicam a essas questões: o Livro III (Dos casamentos e dos nascimentos), trata dos assuntos relacionados à instituição matrimonial, enquanto o Livro IV (Da linhagem natural), lida com as questões de graus de parentescos, heranças, tutela de órfãos, dentre outras ligadas ao âmbito familiar.

Entendido como um contrato entre homens e mulheres, o matrimônio firmava alianças e o nascimento dos filhos legítimos garantiam a união e a manutenção de riquezas entre as famílias – questões de grande relevância para o equilíbrio social, econômico e político do reino. Com forte influência da doutrina cristã, onde “a causa do matrimônio é o pacto conjugal; a sua essência é o vínculo e os seus fins são a procriação e a educação da prole, a regulação do instinto sexual e a mútua ajuda”,<sup>4</sup> as leis sobre a instituição matrimonial tinham por objetivo a sua manutenção.

2 Fernando III nasceu em Zamora, perto de Valparaíso, em agosto de 1198. Filho de Afonso IX, Rei de Leão e de Berenguela, rainha de Castela. Aos 18 anos, assumiu o Reino de Castela e, aos 20 anos, casou-se com Beatriz, filha do Imperador Filipe, da Suábia, com quem teve 13 filhos, dentre eles, Afonso X, que o sucedeu no trono do Reino castelhano-leonês (1252-1284). Em 1230, assume o Reino de Leão, após a morte de seu pai e unifica os dois reinos. Morre no dia 30 de maio de 1252 e foi canonizado pelo Papa Clemente X, em 4 de fevereiro de 1671. É padroeiro da Espanha e dos Engenheiros.

3 *Fuero Juzgo en Latin y Castellano, cotejado con más antiguos y preciosos códices por la Real Academia Española*. Madrid: Cámara de S. M., 1815. (Edição fac-símile da Universidad de Sevilla).

4 Tomás de Aquino. *Summa Theologica* (1265-1273), sobre o Sacramento do Matrimônio. Questão 64: Dos anexos do matrimônio, e primeiro, do cumprimento do dever conjugal (Art. 3; 4 e 10). Disponível em: <https://sumateologica.files.wordpress.com>. Acesso em: 10 jun. 2018.

O casamento garantia as funções sociais tanto dos homens – que se viam impedidos a formar a própria casa, reunindo patrimônio territorial e exercendo liderança efetiva sobre aqueles que deles dependiam, quanto das mulheres – cabendo a elas a perpetuação do patrimônio familiar, sobretudo a partir da fecundidade de seus ventres. Educada para ser boa esposa, a mulher aristocrática deixava o seu núcleo familiar e via-se inserida em uma nova linhagem, passando a exercer autoridade sobre homens e mulheres de condição servil. O ideal do casamento e da maternidade era um princípio norteador para a existência das mulheres, mesmo para aquelas que não teriam um papel social tão proeminente no Medievo. O controle e a disciplinarização dos corpos masculino e feminino relacionava-se, portanto, pela utilização restrita da sexualidade no âmbito das relações matrimoniais. Os religiosos orientavam que o casamento não deveria ser realizado pelo estímulo da luxúria, mas pelo desejo da procriação. O ideal seria a união em uma intenção procriadora (superior), que multiplicaria os filhos de Deus. O discurso eclesiástico só considerava legítima a sexualidade exercida no casamento e o direito real, que em grande parte dispunha dos referenciais teológicos, corroborava com esta noção, punindo os delitos sexuais que colocassem em risco a legalidade da instituição matrimonial e que ameaçassem a estabilidade familiar – casos do adultério, e do aborto.

Vimos, portanto, que o casamento era uma instituição que visava a estabilidade da sociedade, servindo apenas para a reprodução e união de riquezas, dando continuidade às linhagens. Neste ínterim, moral laica e eclesiástica convergiram no objetivo de legislar sobre este aspecto, intervindo nas estratégias matrimoniais, cada qual com a sua missão: os laicos, de serem os mantenedores da ordem e os promotores da justiça na pessoa do monarca e de seus representantes; e os religiosos, de serem os civilizadores e moralizadores de toda a sociedade europeia ocidental.

Consideramos, então, que o texto jurídico por nós analisado, de uma maneira geral, mantém a mesma forma de conduzir as questões jurídicas das relações matrimoniais da Igreja Romana, entendendo-se como um contrato entre homens, mulheres e suas respectivas parentelas. Contrato que previa questões extremamente caras aos nobres, incluindo-se o monarca e demais burgueses habitantes do território castelhano-leonês no século XIII, a saber: a disposição dos bens do casal e a herança dos filhos.

Esses fatores motivaram Fernando III a investir na releitura do *Liber Iuducirum*, dando-lhe o nome de *Fuero Juzgo*, no intuito de que seu poder pudesse alcançar definição, legitimação e, principalmente, expansão para toda a sociedade.

Vinculado ao casamento, o aborto – autoprovocado ou deliberadamente induzido devido a uma gestação não desejada, configurava-se em um delito ou pecado que manchava a moral das mulheres que o praticavam (assim como o de toda a sua parentela), afetava a ordem social vigente e merecia ser severamente punido, conforme veremos, a seguir, em nossa análise das penalidades contidas na lei selecionada para este trabalho.

## A penalização da abortadora e do aborticida no *Fuero Juzgo*: morte, açoite e corpo à mercê

As sete leis do *Fuero Juzgo*<sup>5</sup> que tratam do aborto estão contidas no Livro VI (Dos malfeitos, e das penas e dos tormentos), Título III (Dos que impedem às mulheres não havendo nascimento).<sup>6</sup>

Selecionamos, para a nossa análise, a Lei I (Dos que fazem as mulheres abortarem por ervas), a qual estabelece que um homem deve ser sentenciado à pena de morte se der ervas a uma mulher, provocando-lhe o aborto. A mulher que ingere ervas abortivas, quer seja uma serva, quer seja uma livre, também deve ser castigada. A serva receberá 200 açoites; a livre, perderá sua dignidade e será dada como serva a quem o rei determinar. Essa primeira lei nos mostra que, para o legislador, todos os que participam do delito devem ser penalizados, independente do sexo ou do status social dos acusados.<sup>7</sup>

Sobre o nosso objeto – as penalidades previstas a homens e mulheres considerados à margem da sociedade quando praticantes de delitos na Castela do Século XIII, sob o reinado de Fernando III, a autora Carla Casagrande considera que,

Todos os estudos dirigidos às mulheres com um propósito moral e pedagógico, preocuparam-se em elaborar tipologias das suas interlocutoras, classificando-as seja sob o critério da idade, seja pela sua condição social. Os critérios que serviram para a classificação das mulheres tornaram-se, portanto, um importantíssimo meio de observação para compreendermos qual o sistema de valores e quais os padrões de comportamento que eram propostos a elas (CASAGRANDE, 1992, p. 125).

Aliando-nos a esta ideia e ampliando-a ao estudo dos homens, nomeamos os protagonistas do delito de *abortadora e aborticida*, sendo a primeira, aquela que praticava o aborto voluntariamente; já o aborticida, refere-se ao homem que participava da prática abortiva, ou provocava, intencionalmente, o aborto em mulheres, quer fossem suas esposas (consentindo ou impondo-lhes a ação), amantes, *barragañas*,<sup>8</sup>

5 As leis analisadas neste trabalho serão traduzidas em português, com seus respectivos textos originais transcritos nas notas de rodapé correspondentes. Ao final das citações, utilizaremos, entre parênteses, a notação “FJ”, para designar *Fuero Juzgo*, seguido dos números romanos referentes ao Livro, Título e Lei, respectivamente).

6 *Libro VI (De los malfechos, et de las penas, et de los tormentos). Título III (De los que tollen á las mvierez que non ayan parto).*

7 *Ley I (De los que fazen abortar las muierez por yervas).*

8 A *barraganía* era a união ou enlace de um homem solteiro, clérigo ou leigo, com mulher solteira, chamada de *barraganía*, para distingui-la da esposa legítima. A *barraganía* constituía-se em um contrato de amizade e companhia, cujas principais condições eram a publicidade e fidelidade durante a sua vigência. Contrário à moral eclesiástica, este vínculo era aceito pelas leis civis e os filhos nascidos desta relação possuíam os mesmos direitos dos filhos legítimos do *casamento de bendición*. In: BERMEJO CASTRILLO, Manuel Angel. *Parentesco, matrimónio, propiedad y herencia en la Castilla altomedieval*. Madrid: Universidad Carlos III de Madrid, 1996. p. 524.



*mancebas*,<sup>9</sup> filhas, irmãs, quaisquer outras que estivessem sob a sua tutela legal (ou não), ou que a ele pertencessem (caso das servas).<sup>10</sup>

O objetivo de analisarmos as penalidades imputadas sobre as abortadoras, mostra-se relevante para entendermos não só a política jurídica da monarquia castelhana no que se refere aos agentes de delitos, mas também, como se davam as relações de poder entre homens e mulheres na sociedade castelhana-leonesa no século XIII, especificamente durante o reinado de Fernando III. Assim, consideramos importantes os pressupostos dos estudos de gênero de Joan Scott que “tanto é um elemento constitutivo das relações sociais fundadas sobre as diferenças sociais percebidas entre os sexos, quanto uma maneira de significar as relações de poder” (SCOTT, 1994, p. 14). Refletir sobre a questão da penalização do aborto a partir do uso da categoria gênero, nos possibilita verificar, neste trabalho, como os saberes sobre a diferença sexual operam nas múltiplas relações sociais que, por sua vez, também são constituídas por relações de poder.

Passemos à comparação das penalidades.

“Da perspectiva das elites governantes, que exerciam quase total monopólio da escrita, o aborto era um ato legalmente proibido desde a sistematização jurídica alcançada com o Direito Romano na Antiguidade tardia” (CORRALES, 2011, p. 105).

Na Alta Idade Média, a oposição das autoridades cristãs foi postulada em várias disposições conciliares – Concílio de Iliberis (305), Lérida (546), Braga (572) e Toledo (589) e manteve-se na Baixa Idade Média, através de textos jurídicos como o *Fuero Juzgo*, escolhido para esta análise.

A Lei I, Título III, Livro VI, deste texto jurídico declara que,

Se algum homem der ervas à mulher, que a faça abortar, ou que mate o filho, o que o fizer deve ser morto, e a mulher que toma ervas para abortar; se é serva, receba 200 açoites; se é livre, perca a sua dignidade, e seja dada por serva a quem o rei mandar (FJ, VI, III, I).<sup>11</sup>

A partir dessa lei, é possível pensarmos que os legisladores partiram do pressuposto que os infratores tinham acesso às receitas contraceptivas difundidas nos vários textos médicos em circulação no período, ou buscavam os saberes femininos marcados pela oralidade tanto das parteiras como das prostitutas, uma vez que, como

9 A *mancebía* consistia em uma relação entre homens solteiros ou viúvos e mulheres solteiras ou viúvas, que ocorria, predominantemente, nos casos em que as filhas de famílias pobres ou as órfãs ficavam sob a custódia do patriarca da família e que servia, até que se casassem; ou quando, não dispendo de um tutor ou de um domicílio fixo, o *amancebamiento* era uma opção que lhes permitia viver sem se prostituírem e com a possibilidade do matrimônio. Não tendo existência legal, como ocorria com a *barragania*, as relações de *mancebía* só iam a público em casos de provas de paternidade para solucionar a questão da manutenção dos filhos nascidos desta união. *Ibid.*, p. 528.

10 Os termos abortadora e aborticida não figuram no *Fuero Juzgo*. Adotamos estas duas nomenclaturas, baseados nas características que motivaram o ato de abortar.

11 “Si algun omne diere yerbas á la muier, porque la faga abortar, ó quel mate el fiio, el que lo faze deve prender muerte, é la muier que toma yerbas por abortar; si es sierva, reciba CC azotes; si es libre, pierda su dignidad, é sea dada por sierva á quien mandar el rey” (*Fuero Juzgo*, Libro VI, Título, III, Ley I).

destaca Mac Laren, “muitas mulheres recorriam às parteiras, herboreiras e prostitutas que eram consideradas entendidas nessas práticas” (MAC LAREN, 1997, p. 36).<sup>12</sup> Ainda segundo o mesmo autor, “na realidade social medieval, ocorria muitas vezes que o aborto era provocado ante o aparecimento de um filho não querido por meio de umas ervas não abortivas” (MAC LAREN, 1997, p. 37), ou seja, mesmo sem o conhecimento especializado sobre o tema.

Este método abortivo, por meio de ervas, aparece em duas leis do *Fuero Juzgo*, o que nos permite concluir que era o mais praticado e/ou identificado.<sup>13</sup>

As penalidades, nos dois casos assinalados na lei, variam de acordo com o status social das acusadas. Assim, podemos observar, a diferença de tratamento entre a mulher serva e a livre: “[...] a mulher que toma ervas para abortar; se é serva, recebe duzentos açoites; se é livre, perca a sua dignidade e seja dada como serva a quem o rei mandar” (FJ, VI, III, I).

Sobre os aspectos constitutivos do gênero atuantes nas relações de poder estabelecidas com/e pelas mulheres constantes nesta lei, percebe-se uma hierarquização entre o corpo da mulher livre, que não sofre flagelos, sobre o da serva, que recebe 200 açoites. O estado de servidão conferido aos servos, imprimia-lhes o caráter de propriedades do seu senhor, e, como tal, passíveis de receber castigos corporais. Não aparece, nas leis, nenhum flagelo que levasse os servos à morte, o que demonstra uma atenção dos proprietários em não perder seus bens. Bens estes, que, pela sua prole, garantiam a estes e ao reino mãos-de-obra produtivas; ter seu número reduzido pelo não nascimento dos filhos implicava em desequilíbrio na ordem social, devendo, portanto, ser contido.

A primeira tipologia de penalidade contra o aborto que aparece no *Fuero Juzgo*, a *pena de açoite*, poderia, aos olhos do senhor, ter um caráter pedagógico, exemplar – sobre o qual falou Casagrande no texto supracitado, frente ao grupo das servas, inibindo-lhes a prática abortiva, ante o castigo que poderiam receber.

As sentenças dirigidas às mulheres livres desdobram-se em mais dois tipos de penalidades: a *pena de morte social* e a *pena de mercê do corpo*. Esta última penalidade traz uma simetria no tocante o status social das acusadas, já que a mulher livre, “dada como serva a quem o rei mandar”, torna-se também uma propriedade e lhe são atribuídos os papéis sociais estabelecidos àquela categoria.

A *pena de morte social*, implica em uma subordinação da mulher livre em relação à serva. A perda de sua dignidade, a privou de sua liberdade, destituindo-a de seu status social de origem, excluindo-a de sua parentela, do seu grupo social, de seus direitos de herança e, caso fosse solteira, de uma possível aliança matrimonial vantajosa ao seu ramo familiar, já que o casamento entre membros de mesma condição social era uma das prerrogativas nas negociações no campo dos matrimônios entre famílias nobiliárquicas na sociedade medieval. Esta penalidade atingiria a ré e seu clã, na medida em que a má fama da infratora expunha a todos, sem exceção diante do grupo social a que pertenciam.

12 MACLAREN, Angus. *História da contracepção*: da Antiguidade a atualidade. Lisboa: Terramar, 1997. p. 36.

13 Além da Lei I, o uso de ervas é o método abortivo descrito na Lei VII (Dos que matam seus filhos no ventre, ou depois que são nascidos).

Creemos que a boa fama foi um elemento predominante para estabelecer o enquadramento de homens e mulheres dentro ou fora dos padrões de comportamento vigentes no universo peninsular objeto de nossa análise, e a boa ou má conduta dos seus habitantes foi um bom promotor de mudanças e desequilíbrios à ordem social vigente no território castelhano-leonês. E como não podemos falar de boa fama sem tratarmos do delito de injúria, falaremos um pouco sobre ele agora.

A boa fama é uma das definições do conceito de honra: “boa opinião e fama, adquirida pela virtude e pelo mérito”.<sup>14</sup> Guardar castidade, manter vínculos relacionais com os que lhes são permitidos – por sua linhagem, faixa etária, status social e étnico-religioso, são alguns exemplos de virtude que não podem faltar às pessoas honrosas. Mas, quem pratica atos em contrários – como golpe físico, calúnia, ofensa contra o pudor de uma mulher, é injurioso e, como tal, deve ser punido. No direito germânico, donde se origina o *Liber Iudicorum* e do qual o *Fuero Juzgo* é oriundo, “as leis dão amparo à dignidade e à reputação das pessoas, segundo as ideias e as condições da sociedade onde vivem” (SERRA RUIZ, 1969, p. 229).

A pena de injúria, então, varia de acordo com o delito cometido e a boa fama vai sendo denegrada, em maior medida, relacionando-se à infração de que trata. Serra Ruiz chama a nossa atenção para o fato de que não encontraremos, em alguns textos jurídicos medievais, como o *Fuero Juzgo*, a palavra injúria. Neste caso, as formas como o delito se configuram na lei, irão nos apontar a sua existência.

Retomando a nossa análise da *pena de morte social*, atribuída à mulher livre que toma ervas para abortar, nos casos em que esta sentença é decretada, não está estabelecido se ela tem um caráter temporário ou permanente, isto é, se as acusadas podem ou não retornar ao estrato social ao qual pertenciam antes de serem condenadas; mas os reflexos deste castigo são vistos por nós como irreversíveis no tocante à sua boa fama, pois uma vez infamadas, as chances destas mulheres restabelecerem seus vínculos sociais nos parecem bastante remotas.

A *pena de morte social* difere-se de outra modalidade da pena de morte: a *pena de morte física*, que se trata da execução sumária do acusado ou acusada de participarem do delito de aborto.

No caso a seguir, também previsto na Lei I, esta sanção era prescrita a uma segunda categoria de réu, que nos apresenta uma especificidade: o aborto não era um delito praticado, exclusivamente pelo ramo feminino; os homens também figuravam como agentes no fenômeno, que, como já assinalado, denominamos em nossa análise como *aborticida*, homem que participava da prática abortiva, ou provocava, intencionalmente, o aborto em mulheres que estivessem sob a sua tutela legal (ou não), ou que estivessem a seu serviço, conforme definido anteriormente.

De status sociais variados – servos ou homens livres –, o aborticida aparece em seis das sete leis que dispõem sobre o aborto e as penalidades imputadas a ele diferenciam-se sob três critérios: *status social*, *grau de parentesco* e *situação matrimonial*.

14 “Honra: buena opinión y fama, adquirida por la virtud y el merito.” In: *Diccionario de la Real Academia Española*. Disponível em: <http://buscon.rae.es/drae>. Acesso em: 3 jul. 2018.

Na Lei I, que prescreve, especificamente, ao aborticida: “Se algum homem der ervas à mulher, fazendo-a abortar [...], o que o fizer deve ser morto, [...]” (FJ, VI, III, I), o homem é partícipe do delito de aborto, ao dar ervas abortivas à mulher. Esta lei não indica o vínculo entre eles, se trata-se de um esposo, um pai, irmão, tio, avô ou outro parente que tenha essa mulher sob sua tutela; se são amantes; se mantém um vínculo de *barraganía* ou *mancebía*, ou ainda, de *alcahuete*<sup>15</sup> e prostituta, cuja gravidez prejudicaria suas atividades, já que a gestação a afastaria do exercício da prostituição. Tampouco nos dá evidências se o acusado é um homem livre ou um servo, se o filho era de ambos ou dela com outro; se era legítimo, ilegítimo, fruto de relações ilícitas, tais como entre religiosos, casais incestuosos; em um ato de violência, ou consensual entre os de status sociais diferentes – serva/o e senhor/a, por exemplo. As possibilidades eram variadas e todas poderiam remeter a práticas abortivas pelas mãos do aborticida.

Também não sabemos se esse personagem era um físico<sup>16</sup> que teve contato com os saberes femininos sobre contracepção; se era um herboreiro, esposo, filho ou parente de uma herboreira e herdeiro de suas atividades, ou um mero aprendiz de seus conhecimentos, e a quem as mulheres recorriam para interromper a sua gravidez.

Em meio a essa miríade de especulações, importa à nossa análise termos em vista que a atuação de um homem na interrupção de uma gestação rompia com três papéis sociais atribuídos ao masculino na sociedade medieval e essencialmente vinculados ao matrimônio, que foi um dos mecanismos utilizados por Fernando III para regular a vida de seus súditos: o de procriador, provedor de sua prole e mantenedor de sua linhagem.

Os filhos eram um bem importante, tanto na constituição familiar, como por razões econômicas e nas relações de poder. Ora eram úteis como mão-de-obra; ora, eram objetos de acordos matrimoniais que trariam vantagens, maior poderio patrimonial, social e político à sua parentela. O aborto era, portanto, uma ameaça à manutenção do reino, podendo interferir nas alianças familiares e deveria, portanto, ser contido, penalizado. As leis que o punem, no *Fuero Juzgo*, vão de encontro ao principal objetivo desta formulação legislativa que era buscar a uniformização jurídica, estabelecendo, assim, regulamentos para toda a sociedade castelhana, fortalecendo o poder do monarca e reforçando a sua autoridade. Desta maneira, na lei analisada, percebe-se a abertura de espaços para o controle e/ou a intervenção real em aspectos relacionados ao matrimônio, no que se refere à geração dos filhos.

15 *Alcahueta* ou *alcahuete* é uma pessoa que facilita os encontros amorosos ou que trabalha para outra pessoa com o fim de conseguir essas relações. Portanto, a ação de *alcahuetar* é a de fazer de mediador ou encobridor de relações sexuais ilícitas. É um termo dado na Idade Média e que normalmente, naquela época, referia-se a uma pessoa maior de idade, que interferia em assuntos particulares de outros com a intenção de tirar proveito econômico [Tradução nossa]. “*Alcahueta o alcahuete es una persona que facilita los encuentros amorosos o que trabaja para otra persona con el fin de conseguir esas relaciones. Por tanto, la acción de alcahuetar es la de hacer de mediador o encubridor de relaciones sexuales ilícitas. Es un término dado en la edad media y que normalmente en aquella época, se refería a una persona mayor de edad la cual interfería en asuntos particulares de otros con la intención de sacar provecho económico.*” In: VERMEER, Johannes. *La Gran Enciclopèdia en catalán*. Barcelona: edicions 62, 2004. Tomo 01.

16 No Medieval, não existia o termo “médico”; utilizava-se ao termo “físico”, para nomeá-lo.

Há outra especificidade na Lei I, que nos apresenta mais um desequilíbrio na ordem social vigente.

Na execução deste fenômeno, consideramos que o ato de um homem dar ervas para que a mulher abortasse, acarretou uma simetria entre o masculino e o feminino, já que o conhecimento e uso de ervas era uma prática classificada como feminina. O aborticida, então, assume um comportamento atribuído ao feminino, situação *não* prevista naquela sociedade, não tolerada pelas normas eclesiásticas, civis e costumeiras e que é lícito pensarmos, ter servido de atenuante para a prescrição da pena de morte física no *Fuero Juzgo*. Essa postura injuriante, incorria em um desequilíbrio que deveria ser totalmente erradicado do território, e no tocante aos propósitos morais e pedagógicos do legislador, punir com a morte, não poderia ser mais eficaz.

Cabia ao homem, na perspectiva hegemônica de gênero no medievo, o uso da razão, o controle dos impulsos, o zelo pelas mulheres, vistas como mais fracas e vulneráveis às influências. Assim, o homem que participa do aborto merece uma punição mais pesada que a prevista para as mulheres, por ter rompido com as hierarquias vistas como naturais naquele contexto.

Para finalizarmos a análise da Lei I, retomaremos o seu texto que diz, “[...] a mulher que toma ervas para abortar, se é serva, receba 200 açoites; se é livre, perca sua dignidade, e seja dada como serva a quem o rei mandar” (FJ, VI, III, I).

Comparando as punições imputadas às mulheres que abortam voluntariamente pela ingestão de ervas – livres ou servas, com a penalidade dirigida ao aborticida, observamos duas construções de gênero: a primeira, uma hierarquização da mulher serva sobre o homem – enquanto ela recebe o açoite, ele é condenado à morte propriamente dita. Naquela sociedade das aparências, seu ato de apropriar-se de um comportamento atribuído ao feminino, classifica-se como vergonhoso, e a manutenção da propriedade servil feminina apresenta-se como mais relevante do que a preservação de sua vida.

A segunda construção dos saberes sobre as diferenças sexuais, implica em uma simetria, estabelecida pela perda da dignidade e do status social de livre da abortadora. Relegada à condição de serva e sentenciada à pena de morte social, a acusada, alijada de seu ramo familiar e da sua comunidade, é posta em uma condição análoga ao homem sentenciado à pena de morte física. Conforme dito anteriormente, intitulamos de pena de morte social a toda sentença configurada na exclusão social do infrator ou da infratora. Passando de livres à propriedade de outrem por ordem do rei, e separados de sua parentela, são condenados à morte civil, ao desaparecimento da esfera social aos quais pertenciam, por um tempo que não sabemos ser provisório ou permanente. Além disso a sua morte, de caráter civil, viria a macular também, a moral da sua parentela frente ao grupo que pertencia.

## Conclusão

1. A partir das informações coletadas do *Fuero Juzgo* – oriundas do Livro VI, Título III, Lei I – que tratam, especificamente do delito de aborto e sob a perspectiva da História Comparada, apresentamos duas categorias de acusados de ambos os

sexos: a *abortadora* e o *aborticida* e, ainda, três tipologias de penalidades: a *pena de açoite*; a *pena de mercê do corpo* e a *pena de morte*, sob duas modalidades: a *pena de morte física* (execução sumária do/a infrator/a); e a *pena de morte social* (exclusão do estrato social de origem do/a acusado/a e sua passagem à condição servil). Todas as penalidades aqui analisadas foram imputadas sobre os corpos dos infratores, o que as diferencia são os graus das sentenças.

2. A prática abortiva se deu pelo uso de ervas e, na política jurídica da monarquia castelhana no que se refere aos agentes de delitos, principalmente no tocante às punições a eles atribuídos, o critério de diferenciação estabelecido por Fernando III para imputar as penas contra o delito de aborto foi, no caso das mulheres, o *status social* das réis. Os homens, livres ou servos, eram sentenciados à morte sumária.

3. Analisando como o gênero figurou nas diversas relações sociais e de poder estabelecidas pelas leis sobre o aborto, contidas no *Fuero Juzgo*, podemos dizer que ele foi constitutivo nessas leis, mas não foram determinantes no momento de sua elaboração. Vimos que ele figura em alguns casos, como na hierarquização entre o corpo da mulher livre, que não sofre açoites, sobre o da serva, que pode ser castigado; na simetria, no tocante o status social das acusadas, quando a mulher livre, rebaixada à condição servil, a mando do rei, torna-se também uma propriedade e lhe são atribuídos os papéis sociais estabelecidos àquela categoria e, ainda, na hierarquização da mulher sobre o homem, que rompe com a perspectiva hegemônica de gênero ao apropriar-se de um comportamento atribuído ao feminino: o uso de ervas.

3. O aborto era um delito vinculado à instituição matrimonial que afetava a moral das acusadas, das suas parentelas e rompiam com a ordem social estabelecida. A justiça era então a grande disciplinadora usada como forma de controle social, pois enquanto a boa fama afiançava os habitantes perante a sociedade, a perda da dignidade poderia condená-lo à morte civil.

4. Por fim, vimos, que os textos jurídicos tinham por objetivo a manutenção do matrimônio – relação firmada na autoridade masculina e que tinha na função procriativa a finalidade de prover do reino de súditos, as famílias de herdeiros legítimos e a Igreja de fiéis. Punir quaisquer atos que convergisse para a sua desagregação era, então, uma estratégia que vinha em favor da política de centralidade real empreendida pelos monarcas ao longo do século XIII e, em particular, por Fernando III (1217-1252), durante o seu reinado em Castela.

## REFERÊNCIAS

CASAGRANDE, C. A mulher sob custódia. In: DUBY, G.; PERROT, M. *História das mulheres: a Idade Média*. v. 2. Porto: Edições Afrontamento, 1990. p. 102-133.

CORRALES, Julio César. Consideraciones sobre el aborto en la literatura hispánica bajomedieval (siglos XIII-XV). *Revista Miscelánea Medieval Murciana*, n. 35, p. 101-109, 2011.

GARCÍA GALLO, Alfonso. El libro de las leyes de Alfonso El Sabio: del Especulo a las Partidas. *Anuario de Historia del Derecho Español*, Madrid, n. 21, p. 419-433, 1951.

KOCKA, J. Para além da comparação. *Revista Esboços*, Florianópolis, v. 21, n. 31, p. 279-284, ago. 2014.

MACLAREN, Angus. *História da contracepção: da Antiguidade a atualidade*. Lisboa: Terramar, 1997. p. 36.

PRADO, Danda. *O que é aborto*. 2. ed. rev. e atual. São Paulo: Editora Brasiliense, 2007.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação e Realidade*, Porto Alegre, v. 15, n. 2, p. 5-22, jul./dez. 1990. Disponível em: <http://seer.ufrgs.br/educacaoerealidade/issue/viewissue/3059/325>.

SERRA RUIZ, Rafael. Honra e injuria en la legislación de Partidas. In: *Honor, honra y injuria en el Derecho Medieval Español*. Murcia: Sucesores de Nogue, 1969. p. 225-277.

**Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização**



## CAPÍTULO II

# INCESTO E JUSTIÇA: considerações sobre discursos de gênero e regime jurídico na cantiga 17 de Alfonso X (século XIII)

*Guilherme Antunes Júnior<sup>1</sup>*

---

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização

### Introdução

Analisaremos, neste capítulo, a cantiga 17, pertencente ao *corpus* do cancionero medieval *castellano*, tendo como patrocinador Alfonso X, conhecidas como *Cantigas de Santa Maria*. Essa obra é um poema que mantém a mesma estrutura das demais cantigas alfonsinas de milagres: uma epígrafe e um refrão, variando no número de estrofes e de versos. O tema central é a história da “dama de Roma”, uma mulher que tem uma relação incestuosa com seu filho e pratica infanticídio quando dá a luz a um segundo rebento, fruto do incesto.

Minha proposta é que se veja essa história por meio do gênero enquanto categoria analítica, nas palavras de Scott, a partir de duas preposições que se conectam e são interdependentes: “[...] (1) o gênero é um elemento constitutivo de relações sociais baseadas nas diferenças percebidas entre os sexos e (2) e o gênero é uma forma primária de dar significado às relações de poder” (SCOTT, 1995, p. 86). A “dama de Roma” é marcada pelas percepções sobre as diferenças, seja de grupo social, pelo fato de estarmos falando sobre uma cortesã, seja pelas construções de gênero. A história é sem dúvida uma fonte para percepção sobre como o poder é disputado pelos personagens que se inter-relacionam ao longo da narrativa. As relações entre mãe e filho e sua nova condição de viúva, a presença do Diabo como uma testemunha e, ao mesmo tempo, provocador do pecado. O mesmo demônio domina a verdade que será negociada com o imperador, ao mesmo tempo em que Maria é advogada e aquela que pode perdoar o pecador.

A publicação das CSM que é referência para meu estudo é a de Walter Mettmann, ocorrida entre os anos de 1959 e 1972, relançadas entre 1986 e 1989 (METTMANN, 1959-1972) sobre os códices depositados na real Biblioteca do Mosteiro El Escorial (RBME, T-I-1, *Códice Rico de El Escorial – E2*), sendo as etapas de produção datadas entre os anos de 1264 e 1284. Há várias edições das CSM circulando atualmente. A mais recente obra crítica data de 2011 e foi coordenada por Laura

---

1 Doutor em História pelo Programa de Pós Graduação de História Comparada da UFRJ, colaborador do Programa de Estudos Medievais da UFRJ.

Fernández Fernández e Juan Carlos Ruiz Souza. Trata-se de uma obra crítica, com tradução para o espanhol das cantigas e concentrada unicamente no *Códice Rico*.<sup>2</sup> No estudo das CSM, é possível também consultar novos dicionários da língua galega-portuguesa medieval no portal eletrônico *Diccionario de dictionarios do Galego Medieval*, coordenado por Ernesto González Seoane, María Álvarez de la Granja e Ana Isabel Boullón Agrelo do Instituto da Lingua Galega.<sup>3</sup> Há, neste portal, a oportunidade de se cotejar diferentes dicionários e traduções ao buscar um dado *corpous* lexicográfico medieval. Para analisar as imagens, faço uso da edição fac-símile da editora Edilán sobre o *códice Rico*.<sup>4</sup>

## A dama de Roma e a legislação alfonsina

A cantiga 17, intitulada *Esta é de como Santa María guardou de mórte a onrada dona de Roma a que o démo acusou pola fazer queimar*, trata de uma relação incestuosa entre uma mulher romana e seu filho. Uma “dama de Roma” perdeu o marido pouco depois que se casaram e achou por bem se relacionar sexualmente com seu próprio filho ([...] *mas mal conórto dun fillo prendeu que del avía, que a fez prennada*), engravidando dele em seguida. Sem que ninguém soubesse, do incesto nasceu uma criança que veio a ser assassinada por ela (*mató-o dentr’ en sa cas’ enserrada*) (CSM, p. 52). Então, o Diabo tomou a forma de um homem sábio ([...] *tornou-s’ en forma d’ óme sabedor*) e a denunciou por infanticídio ao imperador, que não acreditou na história. Sem mencionar a qual imperador a cantiga se refere, houve uma convocação por parte do soberano para que a dama se explicasse, e o Diabo deveria comparecer também. Ela pediu três dias para que se aconselhasse e foi atendida, porém, advertida: caso se provasse tal crime, ela seria decapitada (*D’ oj’ a tres días, u non aja al, venna provar o maestr’ este mal; se non, a tésta lle seja tallada*). Confessando seu crime à Virgem Maria, a dama de Roma pediu para que olhasse por ela, aflita pela possibilidade de punição legal. Maria respondeu para que não se angustiasse pois tudo o que se passou foi um ardil do demônio. Após o prazo solicitado, a dama se apresentou frente ao imperador, mas o Diabo não reafirmou as acusações e, impotente, fugiu pelo teto em um instante ([...] *e derribou do teit’ ùa braçada*).

A “dama de Roma” é um dos mais difundidos relatos sobre intervenção milagrosa de Maria, tendo sido registrado em diferentes fontes históricas entre os séculos XII e XV. Com variadas versões, mas mantendo a ideia central, a história da mulher romana que pratica incesto e infanticídio está inserida em um arco geográfico europeu originária de vários lugares e em diferentes idiomas, tanto latino quanto em

2 ALFONSO X. *Las Cantigas de Santa María, el Códice Rico, Ms. T-I-1, RBME*. 2 volumes. Madrid: Testimonio Editorial – Patrimonio Nacional, 2011. Edição coordenada por Juan Carlos RUIZ SOUZA e Laura FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ.

3 Disponível em: <http://sli.uvigo.es/DDGM/>. Acesso em: 12 jan. 2015.

4 ALFONSO X, O SÁBIO. *As Cantigas de Santa María – Códice Rico de El Escorial T-I-1 – E2*. Madrid: Edilán, 1979. Edição Fac-similar. A partir daqui as referências a essa obra se darão pela abreviatura CSM.

vernáculo.<sup>5</sup> Paul Brian Nelson afirma que a primeira coleção de milagres que continha o relato da dama de Roma surgiu no mosteiro cisterciense de Saint Victor, próximo de Paris, no século XII (NELSON, 2007, p. 104-105). Já para Jessica Knauss, a cantiga provavelmente teve sua origem em Roma (KNAUSS, 2011, p. 77), mesma opinião de Filgueira Valverde.<sup>6</sup> Nelson analisou esses relatos comparando-os a partir das diferenças de tratamento da mulher que cometeu os pecados e a necessidade de confissão e contrição para intervenção piedosa de Maria, considerando a didática da mensagem de salvação. A cantiga 17 de Alfonso X compartilha similaridades com as versões de Pseudo-Caesarius, Gautier de Coincy e Vincent de Beauvais, comprovando que os compiladores e compositores do *taller* alfonsino dispunham dessas versões como fonte, alterando estrofes e algumas partes, mas mantendo o sentido original da história: “As coincidências de detalhes das versões de Gautier de Coincy e Vicent de Beauvais, bem como os detalhes de Pseudo-Caesarius indicam que Alfonso conhecia e contava com várias revisões diferentes dessa história ao compor sua cantiga” (NELSON, 2007, p. 108) [Tradução do autor]. Embora não seja o foco deste capítulo, saber sobre essas diferentes versões indica um certo grau de profusão do relato e sua penetração em diferentes espaços religiosos e laicos.

Os dois crimes praticados pelo casal são, sem dúvida, passíveis de punição segundo as diferentes normativas do século XIII, incluindo a pena de morte como penalidade exemplar, visto que se trata de crimes hediondos e tendo como alvo uma criança (KNAUSS, 2011, p. 78). Uma das fontes legislativas produzidas em Castilla são as *Siete Partidas* (SP), consideradas não apenas como um *corpus* de caráter estritamente jurídico, mas como uma complexa obra que abrange diversas áreas da vida humana. As SP abordam aspectos relativos à conduta, à Igreja cristã, à moral, à guerra, ao matrimônio, ao parentesco, à família, a criação dos filhos, aos papéis sociais e aos grupos minoritários (como judeus e muçulmanos) etc. A obra é dividida em sete partes, sendo que há um resumo daquilo que é tratado em cada partida, título e leis. A data exata de redação das SP e a comparação com outras obras legislativas do período de Alfonso X são alvo de discussão entre os especialistas (LIMA, 2015; PÉREZ MARTÍN, 1992; ALBERTO PANATERI, 2015). São variadas as indicações sobre a elaboração da obra conhecida como SP. Jerry R. Craddock sugere que os juristas alfonsinos trabalharam em uma primeira versão entre junho de 1256 a agosto de 1265, além de outra versão entre 1272 e 1277 (CRADDOCK, 1981, p. 396). Entendemos que aqui não constitui um espaço ideal para discutirmos o aspecto cronológico da produção da obra. Quantos às fontes das SP, António Pérez Martín assinala que o

5 Essa cantiga pode ser encontrada nas seguintes coleções: *BL Mariale 3* (London, BL, Additional, MS 35112, ff. 21-80; 90-94); *Nigel of Canterbury* (London, BL, MS Cotton Vespasian D.xix); *Mariale Magnum* (Paris Bibliothèque Nationale lat 3177); *Miraculorum B. Mariae. libri III* (Reims 1400); *BL Mariale 5* (London, BL, Additional MS 15723, Collection 2, ff. 70-92); Jean Mielot, *Miracles de Notre Dame* (Oxford, Bodleian, Douce MS 374); *Paris Mariale 1* (Paris Bibliothèque Nationale 14463); *Pseudo-Caesarius, Cornell Mariale* (Cornell, MS B. 14); Gautier de Coincy, *Les Miracles de Notre-Dame* (Paris, Bibliothèque d’Arsenal, MS 3517-3518); e Vincent de Beauvais, *Speculum Historiale* (ms BM Douai 797).

6 FILGUEIRA VALVERDE, José. *As Cantigas de Santa Maria de Alfonso X*. Barcelona: Castalia Ediciones, 1986. p. 45. As menções a essa obra se darão, daqui em diante, pela abreviatura CSM-FV).

*scriptorium* alfonsino utilizou textos referentes ao Direito Romano, como o *Corpus Iuris Civilis*; do Direito Canônico, como o Decreto de Graciano, os Decretais de Gregório IX e o *Speculum Iuris* de Guilherme Durante; do Direito Feudal, como *Libri Feudorum*; obras do Direito Leonês e Castelhana, como o *Fuero Juzgo*; além da Bíblia, dos Pais da Igreja e da filosofia medieval (PÉREZ MARTÍN, 1992, p. 37-43). Trabalharemos com a edição encomendada à Real Academia de História de Madrid, em 1807, e cotejada por outras fontes medievais castelhanas.

As SP trazem um capítulo específico sobre o cuidado com os filhos e o poder dos pais sobre eles, o *pater potestas*. O incesto é assinalado como pecado grave e também como uma prática criminosa, como expressada na Partida IV, Título XVII, Ley 2: “*E otrosi non son en poder del padre los hijos que son llamados en latin incestuosos que quiere tanto dezir commo aquellos que han los onbres de sus parientas hasta el quarto grado: o en sus cuñadas: o en las mugeres religiosas*”.<sup>7</sup> Nota-se que a discriminação do grau de parentesco, até o quarto, está em consonância com as reformas da Igreja presentes no IV Concílio de Latrão, de 1215, como determinam os cânones 50 a 52: “[...] a proibição contra o casamento não deve, no futuro, ir além do quarto grau de consanguinidade e de afinidade, já que a proibição não pode agora ser observada geralmente a mais graus sem graves danos”.<sup>8</sup> Esse impedimento de casamentos parentais poderia provocar, inclusive, a nulidade do casamento. As relações consideradas incestuosas nas SP fazem com que o pai perca o poder sobre os filhos, porém, a ideia de incesto concentra-se no contexto da proibição do casamento com uma parenta, não mencionando as relações sexuais proibidas, principalmente, as que envolvem mães e filhos. De qualquer forma, o incesto é considerado pecado muito grave e, segundo as SP, é também uma forma de ir contra a natureza, conforme aponta a Partida IV, Título XV, Ley 1:

*Naturales et non legitimos llamaron los sabios antiguos a los hijos que non nasçen de casamiento segund ley assi como los que hazen en las barraganas et fornezinos que nasçen de adulterio: o son hechos en parienta o en mugeres de orden. E estos non son llamados naturales por que son hechos contra ley et contra razon natural* (LSP, p. 87).

A menção a um filho engendrado em uma parenta (*parienta*) torna explícita a ideia de que se trata não apenas de adultério, pela falta de observância à sacralidade do casamento, mas também pela transgressão da ordem natural, além de ser um delito grave, como mencionei. Segundo Ruiz Gomez, o matrimônio ou a união carnal entre parentes é condenado nas SP porque transgride a convivência familiar, levando discórdia entre familiares até a concupiscência (RUIZ GOMEZ, 1997, p. 22). Se voltarmos ao nosso exemplo da cantiga 17, verificamos que o infanticídio

7 ALFONSO X. *Las Siete Partidas – cotejadas con vários códices antiguos*. Real Academia de la Historia. Madrid: La Imprenta real, 1807. Tomo 2. p. 97. A partir daqui as referências a essa obra se darão pela abreviatura LSP.

8 FOURTH LATERAN COUNCIL. Disponível em: <http://www.newadvent.org/cathen/09018a.htm>. Acesso em: 11 ago. 2018.

está no centro da narrativa em conjunto com uma expressão condenável de uma forma de sexualidade – o incesto. Como parte do desfecho da cantiga, após o imperador tomar conhecimento do caso e ter que decidir sobre o futuro da mulher, ele dá a ela três dias para que ela prove que não cometeu tal crime, caso contrário terá a cabeça cortada (*se non, a tésta lle seja tallada*) (CSM, p. 53). O papel do imperador como um juiz é uma referência ao fato das SP contar com esse dispositivo, como por exemplo, reconhecer os filhos fora do casamento quando homens apelam à autoridade régia, como na Partida IV, Título XV, Ley 4:

“*Piden merçed los onbres a los enperadores et a los reyes en cuyo señorio biuen que les hagan sus hijos que han de barraganas legítimos. E si caben su ruego et los legitiman son dende adelante legítimos...*” (LSP, p. 89). Segundo as SP, cabia ao imperador, rei ou apóstolo legitimar filhos que não eram legítimos ([...] *pueden los enperadores et los reyes et los apostoligos legitimar los hijos que non son legítimos*), o que explica o motivo pelo qual a dama é convocada pelo imperador na cantiga 17 para que se explicasse o incesto e o assassinato da criança. O que podemos observar é que a figura masculina, o pai da criança, filho da romana, não é reprovado pela prática de incesto em nenhum momento. Portanto, são designadas diferentes culpas para cada pessoa.

Outro ponto que deve ser mencionado: as SP têm normativas explícitas acerca dos castigos imputados a filhos que resultam em morte da criança. A Partida VII é a parte que trata da aplicação das penas. Nela, a Partida VII, Título VIII, Ley 9, detalha que tipo de consequência deve ser aplicada a pais que cometem infanticídio: “*E si el que castiga lo fizo a sabiendas aquellas feridas con entençon de lo matar deue auer pena de omiçada*” (LSP, p. 570). Se os pais castigam os filhos sabendo que a intenção é provocar a morte, a condenação deve ser a execução dos autores. Mas, por que no relato da cantiga 17 a dama de Roma, incestuosa e homicida, é perdoada por Maria, sua advogada e interventora? É por meio do gênero, como categoria analítica, que aponto algumas possibilidades de resposta.

## A cantiga 17: textos e imagens

Desde o início da cantiga, a figura do Diabo aparece no texto como responsável pelo pecado cometido pela dama de Roma. A menção ao *diabre* ou *démo* é expressa logo no prólogo da obra, evidenciando que o transcorrido da história tem um motor original, isto é, a interferência demoníaca, que suscitou o pecado da dama. Mas, por outro lado, a dama nunca é mencionada em termos depreciativos. Segundo Nelson, uma das possíveis fontes da cantiga, *Les Miracles de Nostre-Dame* de Gautier de Coincy, tem mais referências às qualidades positivas da mulher de Roma, enquanto a Alfonso, “... apesar de não receber a mesma quantidade de caracterização que a de Coincy, nunca é descrita em termos condenatórios” (NELSON, 2007, p. 111). De fato, a mulher é retratada como devota e amante de Maria ([...] *ũa dona mui de coraçôn amou a Madre de Déu*), adjetivada como uma pessoa honrada (*onrrada*) e boa mulher (*mollér bõa*, estrofes 35-36).

No desenrolar da história, mais uma vez, o Diabo é mencionado como tentador e se coloca a mulher vítima das artilosidades demoníacas. A cantiga menciona que a dama perdeu seu marido há pouco tempo, o que produziu nela enorme pesar (*A dona mui bon marido perdeu, e con pesar del per poucas morreu*). A importância dessas informações prepara o leitor-ouvinte para a sequência da história, pois afirma que o pecado ocorreu por meio de tentações diabólicas e pelo luto pela morte do marido. O autor da cantiga busca justificativas para o cometimento dos pecados, e por que não dizer crimes também, nas fragilidades da mulher que são exploradas pelo Diabo. Em seguida, o texto poético faz referência ao fato da dama de Roma ter relações com seu filho e engravidar dele (*mas mal conórto dun fillo prendeu que del avía, que a fez prennada*), atitude condenada pelo narrador, porque a mãe teve um mau consolo ao procurar sexo com seu próprio filho.

*As Cantigas de Santa Maria* – Códice Rico de El Escorial  
T-I-1 – E2, f. 29v, miniaturas 1A e 1B



No rótulo, sinopse escrita sobre cada uma das miniaturas, lê-se *Como um mancebo jouve com sa madre, e foi prenhe dele*.<sup>9</sup> Nota-se, como sugere Rodríguez Alemán, que a imagem faz referência ao texto poético apenas a partir da 13ª estrofe, ignorando os elementos antes mencionados, como o luto marital e sua devoção por Maria (RODRÍGUEZ ALEMÁN, 2003, p. 59). Salta aos olhos o fato de todo o prenúncio anterior das estrofes do poema ser desconsiderado. A vinheta 1A expressa de imediato o incesto “... en la miniatura, lo primero que se observa es el incesto sin más, sin ninguna indicación de la devoción de la dama” (RODRÍGUEZ ALEMÁN, 2003, p. 60), como se o miniaturista não tivesse acesso pormenorizado ao texto. Mas acredito que os motivos sejam outros. A visão do espectador se concentra no casal tendo uma

9 Aqui utilizo o estudo crítico sobre as legendas feito por Monteiro Santalha, que transcreveu os textos e sugeriu possíveis correções quando incompletos. SANTALHA, José-Martinho Montero. As legendas das miniaturas das Cantigas de Santa Maria (códice T: 2ª parte), Agália, n. 69-70, p. 43-87, 2002.

relação sexual, quase no centro da imagem. A ideia parece que é atrair o olhar para que se compreenda de pronto que há um comportamento pecaminoso, não apenas pelo incesto, mas também pelo contentamento do casal, demonstrando que há prazer consciente no ato sexual. Rodríguez Alemán sugere ainda que o Diabo está testemunhando a cena, pois se percebe que há uma janela aberta no canto direito e nela há uma figura negra, com traços pincelados que mostram sua silhueta escondida “[...] *que parece ocultar la figura del diablo o que lo simboliza por su negritud, no es casualidad: quizás sea una forma de enlazar la historia, un truco de la sintaxis del relato...*” (RODRÍGUEZ ALEMÁN, 2003, p. 60). O demônio surge como testemunha e indica, ao mesmo tempo, que ele é instigador da relação pecaminosa que terá consequências violentas.

Na miniatura 1B, nota-se a relação mais direta com o texto poético. A imagem resume as estrofes 15 a 18 ao indicar que a mulher sozinha teve o filho e depois o matou sem que ninguém a visse: “*A dona, pois que prenne se sentiu, gran pesar ouve; mas depois pariu un fill’, e u a nengüu non viu mató-o dentr’ en sa cas’ enserrada*”. E mesmo o rótulo sintetiza a cena, indicando exatamente o que a imagem expressa, *Como pariu um filho e deitou-o na câmara privada*. Para que o espectador tivesse a ideia de movimento de uma cena à outra, o miniaturista dividiu em duas partes a imagem 1B: primeiro, à esquerda, a dama tem o filho e, depois, ela joga a criança na latrina. Essa solução foi provavelmente uma estratégia para sintetizar a parte mais impactante da história, além de encaixá-la na estrofe mencionada. Percebe-se também que se trata do mesmo quarto, pois os objetos permanecem os mesmos: cama e colunas. O que surge de novo é o desaparecimento da janela esquerda em que aparecia o contorno do Diabo e o surgimento da privada.

Cumprido notar que a dor do parto está fixada na imagem 1B, manifestada pelo rosto agonizante da mulher sozinha que pariu o filho, de cócoras, apoiando-se em uma corda e utilizando a força da gravidade a seu favor. A agonia dessa passagem contrasta com o rosto externando prazer na primeira imagem, durante a relação sexual. Há um fato curioso na tradução para o *castellano*: a informação de que a dama de Roma matou a criança por se arrepender do pecado de incesto “[...] *e seyendo en el tiempo del parir; desde fue parida, con grant pesar que dende avia por el pecado que fizeira, tomó al fijo e nieto que dela naçiera [...] e ochólo en una câmara...*” (CSM-FV, p. 365). Essas versões, traduzida para o *castellano*, são classificadas como prosificações, ficam na margem inferior de algumas cantigas e nem sempre transmitem o sentido integral das histórias.<sup>10</sup> O interessante é que a narrativa deixa bem marcado o crime cometido, não pelo assassinato que por si já demonstra crueldade, mas também pelo assassinato da alma, pois que o infanticídio privava o recém-nascido de batismo, como lembra González Hernando: “[...] *un asesinato que servía para ocultar una conducta sexual reprovada socialmente, era un acto que, en*

10 As prosificações são tardias, provavelmente adições feitas no fim século XIV ou início do XV, e foram feitas nas cantigas 2 a 25. Para mais, ver: MONTANER FRUTOS, Alberto. *Las prosificaciones de las cantigas de Santa María de Alfonso X en el código rico – datación filológica y paleográfica*. Emblemata, n. 13, 2007, p. 179-193.

*la mayor parte de los casos, privaba al recién nacido del bautismo*” (GONZÁLEZ HERNANDO, 2009, p. 118).

Na sequência, o Diabo, que presenciou todo o ocorrido, tomou a forma de um homem sábio e denunciou a mulher ao imperador, conforme escrito no poema nas estrofes 19 a 22: “*En aquel tempo o démo maior tornou-s’ en forma d’ ôme sabedor, e mostrando-se por devinnador, o Emperador lle fez dar soldada.*” O demônio insistiu que poderia provar os crimes perpetrados pela dama de Roma, exigindo que ela fosse queimada. Nota-se que o filho-pai não é punido ou mesmo indicado para que confessasse o crime de incesto. As menções a ele desaparecem dos relatos iconográfico e textual, e não volta a ser mencionado até o fim da história. Esse detalhe demonstra que a culpa recaiu sobre a mulher.

Quando se observam as imagens seguintes, vê-se que o imperador aparece em destaque, indicando sua postura como juiz.

***As Cantigas de Santa Maria – Códice Rico de El Escorial***  
**T-I-1 – E2, f. 29v, miniaturas 3A e 4B**



No rótulo da vinheta 3A está a inscrição *Como o demo acusou a dona daquel feito ant’o emperador*, e, correspondendo ao texto poético, o Diabo aparece disfarçado de uma figura humana, no centro da iconografia, apontando com a mão esquerda para a mulher e com a direita aberta posicionada em direção ao imperador. O gesto do demônio indica que ele está dialogando com os presentes, argumentando a respeito dos fatos que incriminam a dama. Como afirma Garnier: “o significado geral do dedo que aponta é simples: ela expressa uma afirmação da pessoa” (GARNIER, 1982, p. 165) [Tradução do autor]. Há vários personagens na cena. Verifica-se que na margem direita há outras duas mulheres além da dama de Roma cujas mãos com as palmas para fora indicam surpresa e, também, intercessão. As mulheres conversam entre si, pois estão se entreolhando. Já o imperador é a personagem mais alta, assimétrico em relação aos demais. Além de ser representado entronado e coroado, o monarca está cercado por sua corte, e gesticula com o dedo em riste. Ainda segundo o historiador



francês, “[...] os outros dedos são dobrados, portanto a mão parcialmente fechada, o dedo indicador é de fato o sinal de um pensamento ou uma vontade que tem intenção ou obrigação” (GARNIER, 1982, p. 165) [Tradução do autor]. O movimento dos dedos do imperador indica, portanto, que a mulher deve cumprir uma imposição, “*la pena del emperador ante la cruel acusación se manifiesta en su cabeza ligeramente agachada, mientras que la sorpresa de la dama la demuestran sus brazos abiertos*” (RODRÍGUEZ ALEMÁN, 2003, p. 64).

O número de pessoas na cena sugere que havia muitas testemunhas, pois se trata de uma espécie de julgamento, ou pelo menos, demonstra as expectativas que se desdobrarão após a arbitragem do imperador. A própria dama de Roma foi acompanhada de duas outras mulheres, como afirma o texto e é demonstrado na iconografia: “[...] *mas fez a dona ante si trager, e ela vëo ben accompanada.*” Não podemos esquecer que se trata de uma mulher bem vista socialmente, provavelmente uma dama de fato, pertencente às famílias aristocráticas. Não por menos, o monarca se surpreende com a história demasiada perturbadora e dá à mulher três dias para que se aconselhasse, como expressado nos versos 40 e 41, “*D’oj’ a tres dias, u non aja al, venna provar o maestr’ este mal...*” Caso a dama não possa provar sua inocência, o próprio imperador, acatando parcialmente a versão do Diabo, avisa-a que sua cabeça será cortada, “[...] *se non, a tēsta lle seja tallada.*” O Imperador não acreditou na história “*E pero ll’ o Emperador dizer oiú, ja per ren non llo quis creer*”, o que certamente demonstra os papéis sociais desempenhados pelas hierarquias aristocráticas de Castela e pelo reconhecimento de seus pares.

Em seguida, a dama de Roma vai a uma igreja para se confessar e pedir ajuda à Maria para que se livrasse da acusação. Trata-se de um templo rico e bem ornamentado. Há vários elementos que indicam se tratar de uma igreja opulenta: a torre dupla com dois sineiros, dois turíbulos dourados e uma estátua de Maria entronizada no altar, em tamanho humano e ornada com peças douradas. No rótulo se lê: *Como a bõa dona rogou Santa Maria que a livrasse daquela acusaçom.* Essa vinheta representa a estrofe 11, nos versos 43 a 46, “*A bõa dona se foi ben dali a ã’ eigreja, per quant’ aprendí, de Santa María, e diss’ assí: Sennor, acórre a túa coitada.*” Há uma porta entreaberta na margem esquerda, demonstrando que a mulher entrou apressada e logo se prostrou diante do ícone mariano.

Nas últimas vinhetas se percebe que há uma duplicação das imagens 3A e 4B, visto que o miniaturista manteve todos os elementos e personagens como uma estratégia de contagem de tempo curto, pois a dama só teria três dias para voltar à corte.

*As Cantigas de Santa Maria – Códice Rico de El Escorial*  
T-I-1 – E2, f. 29v, miniaturas 5A e 6B



De início, a cena é marcada por uma discussão histórica: a presença do poder espiritual e do poder temporal, estando Maria à direita e o imperador à esquerda. Ambos investidos na condição de julgar, condenar ou absolver a dama de Roma. Na vinheta 5A figura a estrofe 13, nos versos 51 a 54, “*A bõa dona sen niün desdên ant’ o Emperador aquê-a ven; mas o démo entôn per nulla ren nona connoceu nen lle disse nada*”. A ideia de que se trata do julgamento de uma mulher decorosa, de procedência cortesã, dá-se pelo adjetivo *bõa dona*, que aparece tanto no texto poético quanto no rótulo, *Como Santa Maria véo ao prazo ant’ o emperador co-na bõa dona*. Volto a esse detalhe à frente.

A comparação entre as vinhetas 3A e 5A permite que suponhamos que o processo de elaboração das iconografias no *taller* alfonsino seguia métodos nem sempre claros quanto à consulta dos textos. Isso porque o miniaturista condensou sequências distintas do poema em vinhetas quase iguais. O que muda são os gestos manuais das personagens, indicando que havia nova audiência e que o imperador estava decidindo a respeito do imbróglie. A nova pessoa a compor o ambiente é a própria Maria, representada como uma estátua vivente, idêntica à da vinheta 4B, como se ganhasse movimentos para auxiliar a dama de Roma. Essa aparição de Maria reforça o refrão do poema ao considerá-la como advogada, “*Sempre seja bẽeita e loada Santa María, a nós’ avogada*”. Ainda se vê a mão direita de Maria apoiando-se no ombro da mulher, como se prestasse assistência a pecadora arrependida. Uma curiosidade é a cabeça do Diabo, metamorfoseado em homem sábio e adivinho, que olha tanto para a esquerda quanto para a direita, ao mesmo tempo. Ao que parece, ao não conseguir provar a culpa da mulher e espantado com a presença mariana inesperada, o miniaturista optou por criar um efeito de duplicidade, flertando com uma embrionária terceira dimensão.

*El demonio, a la izquierda de la dama, sigue acusándola, y se le han dibujado dos cabezas; una, que se vuelve hacia la dama, está muy difuminada, como mostrando que el demonio no se atreve a mirarla, o se asusta al ver a la Virgen, o no la reconoce, tal y como se dice en el poema, por lo que mira hacia Ella una y otra vez; el dibujo de la segunda cabeza crea el efecto de que vuelve la misma hacia el emperador (RODRÍGUEZ ALEMÁN, 2003, p. 66).*

Na cena final, o Diabo foge pelo teto, pintado com uma cor enegrecida e representado de forma animalizada, com asas e corpo desproporcional. Enquanto o telhado é quebrado, lê-se o rótulo *Como o demo se desfez e derribou do teit' uÆa braçada*, isto é, como o demônio fugiu ligeiramente. Na última estrofe, o imperador invoca San Martín e ameaça o Diabo: “*Diss' o Emperador: Par San Martín, maestre, mui prét' é a vóssa fin*”. “*Mas foi-s' o démo e fez-ll' o bocín, e derribou do teit' ùa braçada*”. Todos assistem a fuga do demônio, inclinando a cabeça para cima, sem sinais de assombro ou medo. Ficava claro que a mixórdia foi causada por forças externas à mulher e a prova de sua “inocência” era a presença de Maria como protetora das devotas. A manutenção do público presente na corte sugere, amiúde, que havia desde o início da denúncia até o desenrolar do conflito a presença de testemunhas, ou pelo menos de um público observador, o que ajudaria a legitimar o processo e fazer valer a verdade da história que seguirá sendo contada.

## Observações finais

Para as SP, o casamento é uma instituição regulada para a convivência fiel e ininterrupta entre um homem e uma mulher, tendo destaque conceitual nas normatizações, em especial na Partida IV, Título II, Ley 2, que estabeleceu que o matrimônio, portanto, *matris* e *munium*, que a mãe deve ter o cuidado com o filho, tendo como principal atividade doméstica a criação do rebento, pois a mulher tem maior esforço para o cuidado com a criança: “Por que la madre sufre mayores trabajos con los fijos, que el padre” (LSP, p. 87). E, seguindo essa linha de raciocínio, o pai, por não parir, não tem a dimensão do sofrimento feminino: “*Ca como quier que el padre los engendra, la madre sufre muy grand embargo, con ellos, demientra que los trae, e sufre muy grandes dolores quãdo hã de nacer, e despues q' son nascidos, ha muy grãd trabajo en criar a ellos mismos por si*” (LSP, p. 87). Para as SP, a mulher sofre durante todas as etapas da gravidez, por isso ela é digna de ser mãe. A dama de Roma quebrou diversas convenções existentes no tecido social da comunidade cristã, ou pelo menos, na sociedade e suas conveniências protocolares construídas nos discursos alfonsinos das *Cantigas de Santa Maria*. A valorização da mãe, como aquela que é responsável pela manutenção geracional e parental, ocorre em detrimento da figura do pai cujas dores não sofre porque não parteja.

Pois bem, a dama de Roma cometeu o pior dos crimes, o infanticídio, e poderia ser punida com a morte. Porém, a mulher foi perdoada por Maria. Por quê? Nas palavras de Gravdal há duas razões por que esse tipo de literatura sobre o incesto foi tão popular nos séculos XII e XIII. “Primeiro, essas histórias inscrevem sintomaticamente

as ansiedades legais sobre o incesto canônico nesse período” (GRAVDAL, 1995, p. 283) [Tradução do autor]. Isso significa que, de fato, a sociedade medieval, segundo Gravidal, lidava com o tabu do incesto e precisava discutir esse tipo de ralação por meios diversos, incluindo as narrativas literárias. Mas o segundo ponto, particularmente, interessa-me mais, pois quase todas as narrativas anteriores às das *Cantigas de Santa Maria* compartilhavam os mesmos propósitos didáticos: “... ensinar a necessidade de contrição, confissão e penitência, objetivo moral diretamente relacionado à proclamação de 1215 do Quarto Concílio de Latrão, exigindo que todo cristão confesse a um padre” (GRAVDAL, 1995, p. 283) [Tradução do autor]. Nas fontes analisadas por Gravidal, sem dúvida, aparecem as motivações didáticas mencionadas, mas a dama de Roma de Alfonso X não confessou, nem se arrependeu (pelo menos antes de ser denunciada pelo Diabo) e nem prestou nenhuma penitência.

Concordando com Nelson, não há nenhum adjetivo que condena a mulher incestuosa na cantiga 17, pelo contrário, como mencionei antes, ela é vista como devota, honrada e uma boa mulher (NELSON, 2007, p. 116). O mesmo autor sugere que houve várias alterações sobre as fontes utilizadas no *scriptorium* alfonsino: nos relatos de Coincy e de Beauvais o papel de mediador do conflito é exercido pelo papa e não pelo imperador, segundo a história da cantiga 17 (NELSON, 2007, p. 109). Há duas explicações: uma a de que a Virgem Maria não precisava do poder temporal para absolver seus fiéis e, outra, os conflitos históricos que existiam entre a família de Alfonso X e o papado envolvendo a sucessão real e as interferências da Igreja na corte *castellana*. A hipótese é pertinente, mas ainda considero o gênero como um dos indícios epistemológicos para elaboração dos discursos sobre o incesto da dama de Roma.

Quando Foucault escreveu sobre o funcionamento do poder, ele investigou como as relações de poder interferem na maneira como construímos as sociabilidades, naturalizando as formas de dominação e controle. Não busco investigar uma única forma de dominação, como, por exemplo, a do imperador sobre uma cortesã, mas observo a complexidade e a diversidade dessas relações, atentando para outras formas em que o poder se constitui, através de negociações, estratégias, simbolizações, metáforas etc.

As relações de poder existem entre um homem e uma mulher, entre aquele que sabe e aquele que não sabe, entre os pais e as crianças, na família. Na sociedade há milhares e milhares de relações de poder e, por conseguinte, relações de forças de pequenos enfrentamentos, microlutas, de algum modo. [...] a polícia, por exemplo, certamente tem seus métodos – nós os conhecemos -, mas há igualmente todo um método, toda uma série de procedimentos pelos quais se exercem o poder do pai sobre seus filhos, toda uma série de procedimentos pelos quais, em uma família, vemos se enlaçarem relações de poder, dos pais sobre os filhos, mas também dos filhos sobre os pais, do homem sobre a mulher, e também da mulher sobre o homem, sobre os filhos. Tudo isso tem seus métodos, sua tecnologia próprios (FOUCAULT, 2006, p. 231-232).

Acredito que o gênero perpassa a história da mulher incestuosa em diversos níveis discursivos, como “[...] constelações dispersas de relações desiguais,

discursivamente constituídas em “campos de força” sociais” (SCOTT, 1995, p. 86). Assim, as decisões da dama em ter uma relação sexual com seu próprio filho, mesmo em estado de viuvez, demonstram o funcionamento do seu poder em um espaço específico, o doméstico. A necessidade de vigilância sobre a sexualidade impele o autor a inserir o Diabo como testemunha dos que tentam dissimular a privacidade. Nessa relação de força entre a sexualidade e a delação, o demônio vence provisoriamente ao denunciar o pecado da mulher, isentando o filho-amante dos crimes do casal. A mulher não é vista como sedutora contumaz, enquanto o filho nem mesmo tem sua *persona* detalhada, apenas há uma referência indireta, “[...] mas mal conórto dun fillo prendeu que del avía”. Ela é descrita como vulnerável, abrindo espaço para as tentações do Diabo, “[...] mas entôn sofreu que fosse do démo tentada”. O poder da mãe sobre o filho é dissimulado pelo demônio que pede a interferência do imperador, para que novas relações de forças, novas microlutas, sejam estabelecidas. Com isso, a mulher pode ser executada por incesto e homicídio.

O ponto em que as evidências das quais o gênero se torna elemento central nas disputas pela restauração da verdade é o que tenta significar a maternidade, isto é, quando a mãe decide não ser mãe, nem quando praticou o incesto, nem quando cometeu assassinato. O intercurso entre mãe e filho subverte a noção de maternidade. Acredito que a noção de maternidade na cantiga 17 era vista como uma condição da sociedade em si e não necessariamente da mulher. Havia uma preocupação com todas as etapas, desde a concepção à criação das crianças. Maria, frequentemente aparece mantenedora da ordem social e interventora nas situações de rompimento dessa ordem. Portanto, hierarquia e santidade eram elementos garantidores do funcionamento religioso mariano. As disputas de gênero ocorrem quando há outras formas de maternidade rompidas, daí os sistemas de poder atuam para a garantia subjetiva da manutenção dos papéis culturais.

Na cantiga 17, a mãe pecadora é exemplo de como o exercício da sexualidade pode ter como consequência a interferência demoníaca, afinal, toda a história se desenrola a partir do sexo, atraindo o Diabo como alcoviteiro e, logo, denunciante. Maria é a advogada que intercede e mais que isso, perdoa suas devotas. Maria é, portanto, o exemplo de mãe a ser seguido, exprimindo bondade e compreensão, simbolizando a “verdadeira” maternidade desejada.

## REFERÊNCIAS

ALBERTO PANATERI, Daniel. Voces jurídicas disímiles y discurso político monárquico, el caso de Partidas y su edición de 1555. *Medievalia*, n. 18, p. 59-86, 2015.

CRADDOCK, Jerry R. La cronología de las obras legislativas de Alfonso x el Sabio. *Anuario de Historia del Derecho Español*, n. 51, p. 365-418, 1981.

FOUCAULT, Michel. Poder e Saber. In: *Ditos e Escritos IV – estratégia, poder-saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

GARNIER, François. *Le langage de l'image – signification et symbolique*. Paris: Le Léopard d'Ord, 1982.

GONZÁLEZ HERNANDO, Irene. Posiciones fetales, aborto, cesárea e infanticidio. un acercamiento a la ginecología y puericultura hispánica a través de tres manuscritos medievales. *Miscelánea Medieval Murciana*, n. 23, p. 99-122, 2009.

GRAVDAL, Kathryn. Confessing Incests – Legal Erasures and Literary Celebrations in Medieval France. *Comparative Literature*, n. 32.2, p. 280-295, 1995.

LIMA, Marcelo Pereira. Comparando a fabricação de códigos afonsinos: o Espéculo, o Fuero Real e as Siete Partidas. *Revista de História Comparada*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 1, p. 6-42, 2015.

KNAUSS, Jessica. *Law and Order in Medieval Spain – Alfonsine Legislation and the Cantigas de Santa Maria*. Tucson: Açedrex Publishing, 2011.

MONTANER FRUTOS, Alberto. Las prosificaciones de las cantigas de Santa María de Alfonso x en el código rico – datación filológica y paleográfica. *Emblemata*, n. 13, 179-193, 2007.

NELSON, Paul Brian. Alfonso X's Incestuous Lady of Roma: A Redemptive Agenda? *La Corónica: A Journal of Medieval Hispanic Languages, Literatures, and Cultures*, v. 35, n. 2, p. 103-122, 2007.

PÉREZ MARTÍN, António. Fuentes romanas en las Partidas. *Glossae. European Journal of Legal History*, n. 4, p. 215-246, 1992.

PÉREZ MARTÍN, Antonio. La obra legislativa alfonsina y puesto que en ella ocupan las Siete Partidas. *Glossae. European Journal of Legal History*, n. 3, p. 9-63, 1992.

RODRÍGUEZ ALEMÁN, María del Mar. Una aproximación al códice rico de las Cantigas de Santa María del monasterio del Escorial – miniatura, poema y glosa. *Revista de Poética Medieval*, n. 11, p. 53-92, 2003.

RUIZ GOMEZ, Francisco. El matrimonio Medieval según las partidas. *Meridies: Revista de História Medieval*, n. 4, p. 9-30, 1997.

SANTALHA, José-Martinho Montero. As legendas das miniaturas das Cantigas de Santa Maria (códice T: 2ª parte). *Agália*, n. 69-70, p. 43-87, 2002.

SCOTT, Joan Wallach. Gênero – uma categoria útil de análise histórica. *Educação & Realidade*, Porto Alegre, v. 20, n. 2, p. 71-99, 1995.

**Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização**



## CAPÍTULO III

# MATERNIDADES OITOCENTISTAS: reflexões sobre ser mãe a partir do conto “Pai contra mãe”, de Machado de Assis<sup>1</sup>

*Karoline Carula<sup>2</sup>*

---

MÃE [...] A mulher, ou a fêmea do animal a respeito do filho que pariu [...] § fig. O homem que ama com afeto de mãe: “prezam-se que governam de ser *mães* de seus súditos” *Feo, Q.* (porque se crê, que as *mães* amam mais que os pais). § *Ser uma mãe*; ser fraco, mole: v.g. *fulano é uma mãe* [...].<sup>3</sup>

Em seu verbete “mãe”, o dicionarista Antonio Moares Silva, além do caráter reprodutivo, evidenciou alguns sentidos figurados, dentre os quais dois merecem destaque aqui. Houve, de certa maneira, a valorização da mulher, cujo amor pelo filho seria maior que o do pai – contudo, essa afirmativa era também especulativa, visto que a presença do “se crê” conduz ao questionamento. Em seguida, o vocábulo foi definido de modo depreciativo, relacionado à fraqueza e à falta de vigor. Ambos os significados possuem forte carga simbólica quando se pensa a categoria gênero, a qual implica, dentre outros aspectos, “os símbolos culturalmente disponíveis que evocam representações simbólicas (e com frequência contraditórias)” (SCOTT, 1995, p. 86). Grandeza de afeto, ainda que suposta, e debilidade foram os predicados atribuídos às mães, que representavam, simbolicamente, amor e fraqueza. Ainda segundo o dicionário, maternidade era definida de maneira mais sucinta, como a “qualidade de ser mãe” (SILVA, 1858, p. 342). Mas o que era ser mãe no Brasil do século XIX? Como era vivenciada a maternidade pelas mulheres de diferentes grupos sociais, econômicos, culturais e raciais? Refletir sobre esses questionamentos, a partir da análise do conto “Pai contra mãe” de Machado de Assis, é o mote do capítulo, que se dedicará às múltiplas maternidades na sociedade brasileira oitocentista.

\* \* \*

- 
- 1 Esse trabalho é resultado da pesquisa “Amas de leite na capital imperial (1870-1888)”, desenvolvida com a bolsa do programa “Jovem Cientista do Nosso Estado – 2017” da Faperj.
  - 2 Professora do Departamento de História e do Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal Fluminense.
  - 3 SILVA, Antonio de Moraes. *Diccionario da lingua portugueza*. Tomo II. Lisboa: Typographia de Antonio José da Rocha, 1858. p. 312. (grifos do original).

Em 1906, Machado de Assis publicava o livro *Relíquias de casa velha*, cujo conto de abertura era “Pai contra mãe”. Escrita após a abolição, a trama se passava nos tempos da escravidão:

A escravidão levou consigo ofícios e aparelhos [...] O ferro no pescoço era aplicado aos escravos fujões. Imagine coleira grossa, com a haste grossa também, à direita ou à esquerda, até ao alto da cabeça e fechada atrás com chave. Pesava, naturalmente, era menos castigo que sinal (MACHADO, 1906, p. 3).

Abolida há 18 anos, quando do lançamento da obra, a escravidão e toda sua violência, bem como seus artefatos de castigo e tortura, ainda estavam vivos na memória de significativa parcela da população. A ironia machadiana estava presente em outras passagens do conto, como, por exemplo, quando o narrador afirmou que “Eram muitos [os escravos], e nem todos gostavam da escravidão. Sucedia ocasionalmente apanharem, pancada, e nem todos gostavam de apanhar pancada” (MACHADO, 1906, p. 4).

Não afirmo que o conto tenha sido escrito no ano de sua publicação, pois no texto introdutório da obra Machado adverte: “Chama-lhe à minha vida uma casa, dá o nome de relíquias aos inéditos e impressos que aqui vão, ideias, histórias, críticas, diálogos, e verás explicados o livro e o título” (MACHADO, 1906, s.p.), dando a entender que tenham sido escritos em momentos diversos e no caso específico de “Pai contra mãe” necessariamente após maio de 1888. Para possibilitar a datação da história<sup>4</sup>, o narrador em terceira pessoa informava: “Há meio século, os escravos fugiam com frequência. [...] Casos houve, ainda que raros, em que o escravo de *contrabando*, apenas comprado no Valongo, deitava a correr, sem conhecer as ruas da cidade” (MACHADO, 1906, p. 4) [grifo meu]. A trama, portanto, transcorria pós lei de 1831, que proibia o tráfico transatlântico de escravos, mais precisamente entre 1838, meio século antes de 1888 (caso tivesse escrito logo após a abolição), e 1850, ano da Lei Eusébio de Queirós, que levou ao fim efetivo do comércio ilícito de corpos escravizados vindos da África, ainda que algumas poucas embarcações tenham sido apreendidas após essa data. Semelhante ao ocorrido no romance *Helena*, escrito em 1876 com narrativa desenrolada em momento anterior, na década de 1850, Machado escreveu “Pai contra mãe” no pós-abolição, “evocando as práticas sociais e o ‘clima’ vigentes” no período de tráfico ilegal (CHALHOUB, 2003, p. 19). As fugas, como descrito acima, constituíam-se uma das formas mais recorrentes de resistência, tanto de escravizados africanos recém-chegados<sup>5</sup> quanto de nascidos

4 “Embutir o tempo histórico na concepção do enredo contribuía para conferir verossimilhança a romances oitocentistas” (CHALHOUB, 2019, p. 137) – considerando o longo século XIX (cujo recorte finda nos anos iniciais do século XX) e a extrapolação da assertiva para contos além de romances, é possível considerá-la pertinente para a análise em questão.

5 Mary Karasch (2000) verificou a existência de grande número de fugas entre africanos, para compreender o porquê, ela evidenciou a geografia do Rio de Janeiro: “Era uma cidade portuária, de estilo arquitetônico semelhante às cidades portuguesas da África. Além disso, o Rio tinha então uma população predominantemente negra ou mulata e as línguas africanas eram faladas nas ruas. A não ser que outro africano lhes dissesse, em seu idioma, onde estavam, os novos africanos poderiam confundir o Rio com uma outra colônia

no Brasil. No Rio de Janeiro, “Podiam esconder-se na cidade ou com bandos de fugitivos nas florestas dos morros, escapar de barco e buscar refúgio na baía ou ao longo da costa do Atlântico, ou ir para o interior, onde poderiam passar por libertos” (KARASCH, 2000, p. 399).

Duas mães são personagens, uma escravizada e outra livre pobre. Maternidades enredadas por caminhos diferentes, mas ambos marcados pela dor. A ação central, contudo, se dá na figura do pai, casado com a mulher livre. Utilizar esse conto como fonte para reflexão acerca das maternidades no Oitocentos é compreender a “verossimilhança da narrativa” – o conjunto de experiências históricas que torna “*imaginável* a estória” (CHALHOUB, 2019, p. 126) [grifo do original]. Portanto, pode-se ver que a “ficção citava a realidade, por assim dizer; não buscando ser a transparência ou *photographia* dela, mas apontando possibilidades, oferecendo construções imaginárias plausíveis” (CHALHOUB, 2019, p. 136) [grifo do original], não é tornar a fonte literária:

[...] a transparência do real, mas oferecer um leque de desenlaces possíveis às experiências de personagens situadas imaginariamente num mundo cuja realidade se supunha estruturada por leis cognoscíveis (‘leis físicas e morais’, conforme Bernardo Guimarães, englobando tanto o realismo como o romantismo) (CHALHOUB, 2019, p. 136).

No conto “Pai contra mãe”, a história foi escrita e chegou a público no período pouco após a abolição, mas o enredo envolvendo as mães livre e escravizada podia ser compreendido como crível naquela sociedade ainda profundamente marcada pela escravidão, eram

[...] situações tidas por recorrentes nas relações entre senhores e escravos. Não que a formação social e histórica figurada na ficção precisasse a cada passo ser resultado da intencionalidade vigilante do autor. Boa parte do efeito de aparência de verdade vinha da ‘normalidade’ da sociedade escravista à época (CHALHOUB, 2019, p. 149).

Capturar escravos fugidos era a atividade do protagonista da história – Candido Neves, ou Candinho, como era chamado em família, sujeito que “não aguentava emprego nem ofício” (MACHADO, 1906, p. 5). Apaixonou-se e casou-se com Clara, órfã que morava com sua tia, Monica, com quem costurava. Após o enlace, os três, casal e tia, foram morar juntos em uma “casa pobre” (MACHADO, 1906, p. 7).

Logo desejaram um filho, que não tardou para chegar. A gravidez de Clara fez com que trabalhasse com mais afinco e dedicação, pois “além das costuras pagas, tinha de ir fazendo com retalhos o enxoval da criança” (MACHADO, 1906, p. 7).

---

portuguesa de outro lugar na África. Assim, mesmo os que fugiam a pé deviam acreditar que indo para o interior retornariam ao seu país” (p. 402). Outro motivo eram florestas tropicais que “pareciam prometer refúgio aos africanos que ainda não sabiam dos capitães-de-mato. No século XIX, as montanhas e morros em torno da cidade estavam cobertas de florestas e eram habitadas por fugitivos armados que viviam em suas próprias comunidades” (p. 403).

Foram poucos os momentos em que a maternidade de Clara se apresentou com a personagem no centro da ação, no entanto, sua relação com o filho que carregava, e mesmo quando ainda o desejava, foi marcada pelo afeto.

Tia Monica, mesmo antes da certeza da gravidez era contrária à ideia, já que viviam muitas privações e a criança seria um gasto a mais, sobretudo porque há muito Candido Neves não colaborava financeiramente com as despesas domésticas, fazia tempo que não capturava um escravo fugido. Os meses da gestação foram de pouca renda, “A vida fez-se difícil e dura. Comia-se fiado e mal; comia-se tarde. O senhorio mandava pelos alugueis” (MACHADO, 1906, p. 9), e no oitavo mês a tia aconselhou o casal a abandonar a criança na Roda dos Enjeitados, ou Roda dos Expostos, local de abandono de recém-nascidos pertencente à Santa Casa de Misericórdia (FRANCO, 2019). Ao escutar Mônica, Candinho ficou revoltado, os pais “espreitavam a criança, para beijá-la, guardá-la, vê-la rir, crescer, engordar, pular...” (MACHADO, 1906, p. 10). Para defender sua proposta, a tia ressaltou: “Pois então a Roda é alguma praia ou matadouro? Lá não se mata ninguém, ninguém morre à toa, enquanto que aqui é certo morrer, se viver à míngua” (MACHADO, 1906, p. 11).

Não seria exagero afirmar que, a despeito de sua indagação, tia Mônica soubesse que a chance de a criança morrer na Casa dos Expostos não era pequena. E, obviamente, Clara também sabia disso. A Roda dos Expostos, ou Casa da Roda, era uma das instituições assistencialistas da Irmandade da Misericórdia<sup>6</sup>. A grande quantidade de bebês abandonados na Roda do Rio de Janeiro e o pouco espaço físico existente na instituição eram de conhecimento público, o “crescimento dos números do abandono e dos gastos da instituição levou administradores inclusive a devolver crianças aos respectivos familiares, sobretudo quando da ocorrência do abandono de bebês escravos” (CARNEIRO, 2006, p. 41).

No século XIX a instituição funcionou em quatro lugares diferentes, sendo o alto índice de mortes a justificativa para uma das mudanças (CARNEIRO, 2006, p. 62). Em sua viagem ao Brasil, na década de 1820, Maria Graham visitou a Roda e destacou que vira duas amas responsáveis por amamentar sete crianças, que não tinham berço nem vestimenta (CARNEIRO, 2006, p. 68). A constatação da viajante indica a precariedade alimentar e de instalações das crianças abandonadas, as quais, dada a situação, poderiam facilmente adoecer e morrer. Em 1840, a Casa dos Expostos passou a ter um regimento que buscava normatizar a administração e seus procedimentos, em sintonia com a racionalidade da medicina higiênica em voga. A partir de 1850, a mortandade dos expostos passou a diminuir, tendo seu menor índice em 1861 – tendência que não se manteve (CARNEIRO, 2006, p. 70). Nesse aspecto

6 “Com relação aos expostos, até o ano de 1810 costumava-se deixá-los na própria Santa Casa, quando o irmão José Dias da Cruz legou um imóvel nas imediações do Hospital, que passou a acolhê-los. Entretanto, em 1840, como forma de afastar a instituição daquele ambiente de epidemias e enfermidades, a Casa da Roda seria transferida para a rua Santa Thereza e, dez anos depois, era transferida mais uma vez para o cais da Glória. Em 1860, ela passaria a funcionar na rua dos Bourbons ou dos Barbonos, atual Evaristo da Veiga, onde permaneceu até 1906. Ali, os enjeitados eram deixados e amparados até que fosse possível encaminhá-los a famílias que passariam a criá-las, recebendo por isso uma ajuda trimestral” (CARNEIRO, 2006, p. 61).

importante ressaltar que, mesmo nos lares afortunados, não raro as crianças morriam com dias ou nos primeiros meses de vida – na década de 1870, tétano e fraqueza congênita eram as principais causas de mortes em recém-nascidos, já as doenças respiratórias e as do tubo digestivo as que mais acometiam os pequenos até um ano de idade (CARULA, 2019, p. 101). Mas, obviamente, o acesso aos agentes de cura, médicos e outros, era mais facilitado às famílias mais abastadas e o possível óbito talvez pudesse ser evitado.

Mary Karasch, ao computar a mortalidade infantil na Casa dos Expostos do Rio de Janeiro na primeira metade do século XIX, verificou que, na maioria dos anos entre 1838 e 1850, mais da metade dos bebês abandonados morreram, “atingindo mais de dois terços nos anos de epidemia”<sup>7</sup> (2000, p. 156). Esses fatos eram do conhecimento da população. Portanto, Clara deve ter ficado temerosa perante a possibilidade de abandonar o bebê tão desejado na Roda dos Expostos. Tipo de angústia que marcou a vivência da maternidade de muitas mães que ansiavam ter um filho, mas cuja pobreza impeliu ao abandono.

A exposição de bebês na Roda levava à necessidade de contratação, por parte da instituição, de amas de leite; muitas que lá exerceram tal atividade eram escravizadas (CARNEIRO, 2006). Alugar mulheres que há pouco deram à luz para trabalharem como amas de leite constituía uma forma a mais de exploração da mão de obra cativa feminina. Sua maternidade, não raro, era silenciada e sufocada (MUAZE, 2018), ao serem alugadas sem carregarem seus filhos consigo, os quais poderiam ter falecido após o parto, sido deixados sob os cuidados de escravas mais velhas e crianças pequenas, ou mesmo abandonados à Roda.

Quando a ama escravizada era alugada para um particular, havia a possibilidade de levar seu bebê. Nesse caso o aleitamento seria dividido entre as duas crianças, sendo que a da família locatária receberia mais leite que a escravizada. Não devem ter sido pequenos a tensão e o sofrimento da mãe ao ver seu filho mal alimentado em detrimento de outro. No entanto, havia espaço para a resistência. Em momentos em que não estava sob a vigilância senhoria, às escondidas, podia amamentar seu bebê mais vezes do que o permitido. Em 1886, na cidade de Taubaté, na província de São Paulo, situação semelhante foi vivenciada pela escravizada Ambrosina, acusada de ter matado o filho da família senhoria por sufocamento (MACHADO, 2012). A ama tinha que dividir seu leite entre dois Beneditos, seu filho e o homônimo bebê da família senhoria para quem estava alugada. O trecho a seguir resume o ocorrido e evidencia um pouco mais o drama daquela mãe:

O depoimento sugere que, na madrugada do dia fatal, Ambrosina, que havia passado a noite com a criança no colo, cansada e insone, mas, sobretudo, já sem leite ou procurando preservar algum para seu filho, deixou Benedito branco chorar. Admoestada pela escrava Vicência a mando da avó da criança, Ambrosina, talvez

7 “As estimativas indicam que mais de um terço dos 266 mil habitantes do Rio contraíram febre amarela no verão de 1849-1850. O número oficial de mortos nesta primeira epidemia chegou a 4160, mas tudo indica que o total indicado foi consideravelmente subestimado. Houve quem falasse m 10 mil, 12 mil, 15 mil vítimas fatais” (CHALHOUB, 1996, p. 61).

com raiva e impaciência, introduziu a boneca<sup>8</sup> na boca do pequeno Benedito e deixou-o sugá-lo ferozmente até a morte (MACHADO, 2012, p. 211).

Essa forma a mais de exploração sofrida pelas mulheres escravizadas, quando comparadas com os homens em mesma condição jurídica, deixa clara a perspectiva de opressão interseccional sofrida (CRENSHAW, 2002). Além de produtoras do ponto de vista do trabalho, também eram reprodutoras. Em várias partes do Brasil, os jornais traziam anúncios de amas de leite (escravizadas, libertas e livres – nacionais e estrangeiras), sendo a imprensa um recurso amplamente utilizado tanto pelos que buscavam quanto pelos que ofereciam os serviços de amas de leite – indicando ser uma atividade amplamente difundida na sociedade<sup>9</sup>.

No caso envolvendo a ama Ambrosina, fica claro que, por algum motivo, a mãe do Benedito branco estava incapacitada de cuidar do filho. A despeito de não ter nada claro acerca das causas, por meio das descrições apresentadas, “pode-se supor uma depressão pós-parto profunda, com a possível emergência de uma doença mental” (MACHADO, 2012, p. 206). As condições econômicas daquela família possibilitaram que aquela mãe incapacitada de cuidar de seu bebê pudesse contratar outra pessoa, no caso escravizada, para ajudá-la. Depressões pós-parto, ainda que não com essa nomenclatura no Oitocentos, e outras enfermidades atingiam mulheres de diferentes classes sociais e estatutos jurídicos, porém muito provavelmente as mães pobres, fossem livres ou libertas, não tinham recursos financeiros ou teriam muita dificuldade para buscar ajuda por meio da contratação de ama de leite, ou ainda para ficarem afastadas da criança se necessário, a não ser que contassem com uma rede de apoio familiar e de amizade. No caso das mães escravizadas, o suporte poderia vir de outras companheiras de cativeiro ou de amigas e familiares de outro estatuto jurídico, se vivesse por si ao ganho – porém, esse auxílio não implicaria, necessariamente, na presença de outra mulher aleitando a criança. Portanto, uma situação delicada e dolorosa, como a depressão pós-parto, que pode acometer qualquer parturiente, era vivenciada de maneiras diferentes pelas mães segundo sua classe e seu estatuto jurídico (livre, liberta ou escrava).

Voltando ao conto “Pai contra mãe”, a situação econômica familiar de Clara, Candido e a tia piorou quando o senhorio deu o prazo de cinco dias para o recebimento dos aluguéis ou seriam despejados. Tia Mônica conseguiu um local emprestado para morarem, nos quartos baixos da casa de uma senhora velha e rica e, passado o tempo estipulado pelo senhorio, foram para o aposento. Dois dias depois da mudança, nasceu o bebê, um menino – “ambos os pais desejavam justamente este sexo” (MACHADO, 1906, p. 13). Alegria e tristeza enormes foi o que o pai sentiu, Mônica insistiu que o pequeno fosse levado à Roda e, então, Candido Neves cedeu, dizendo que ele mesmo o faria.

8 “Resumia-se a boneca a uma fralda torcida em seu centro de maneira a formar um volume, o qual, introduzido na boca da criança, permitia a sucção. Tratava-se esta, portanto, de uma antecessora da chupeta, que, com certeza, apresentava muitos riscos” (MACHADO, 2012, p. 210).

9 Tanto era difundida que os códigos de posturas da cidade regulavam a atividade juntamente com os outros serviços domésticos (SOUZA, 2017).

A decisão de abandonar a criança na Roda dos Expostos não foi da mãe. Clara foi apenas consultada: “Cogitou [Candido] mil modos de ficar com o filho; nenhum prestava. [...] Consultou a mulher, que mostrou-se resignada. Tia Monica pintara-lhe a criação do menino; seria maior miséria, podendo suceder que o filho achasse a morte sem recurso” (MACHADO, 1906, p. 14). O homem, dentro da lógica patriarcal constituinte do contexto oitocentista, era quem deliberava. Mesmo a participação da tia, como mentora da proposta, estava em segundo plano, cabia ao personagem masculino, o pai, decidir se aquela mãe continuaria com o seu filho em seus braços ou não. O poder masculino aqui atribuído não vinha do fato de Candido Mendes ser o provedor do lar, que na realidade há muito era mantido por Clara, apesar de ser o papel dele, como bem salientava tia Mônica a todo o momento. Representava-se aí o poder do marido sobre a mulher, desta como subalterna na relação, da autoridade decisória do pai sobre a mãe com relação ao destino do filho. A relação de poder que envolve o gênero (SCOTT, 1990) está marcada nessa parte do enredo.

Muitas mulheres pobres, assim como a personagem em tela, por não terem condições financeiras para o sustento da criança, viveram a experiência de abandonar seus filhos na Roda. Para o período colonial, nas comunidades onde o índice de abandono era alto, “o ato de expor o filho era justificado a partir de tópicos comuns aos vários espaços, consagrando o princípio de que o abandono era um recurso mais aceitável que o infanticídio e o aborto” (FRANCO, 2019, p. 114), as tópicos envolviam situações-limites “diante da pobreza, da libertinagem ou da preservação da honra das mulheres” (FRANCO, 2019, p. 121). Certamente, esses mesmos motivos estiveram entre os abandonos na Roda no Oitocentos.

“Mal lhe deram algum leite [ao recém-nascido]; mas como chovesse à noite, assentou o pai levá-lo à Roda na noite seguinte” (MACHADO, 1906, p. 13). Candido Neves, que não conseguiu levar o menino à Roda devido à chuva, no dia seguinte leu os anúncios de jornal e, com base nas descrições, foi atrás de uma escravizada fugida, cuja gratificação em caso de captura “subia a cem mil réis. Tratava-se de uma mulata; vinham indicações de gesto e de vestido” (MACHADO, 1906, p. 13). Os anúncios de jornal eram amplamente empregados por senhores que buscavam reaver sua propriedade escrava, eles “registravam uma quantidade extraordinária de fugitivos e os estrangeiros comentavam sempre o número incomum de fugitivos na cidade” (KARASCH, 2000, p. 399). Eles traziam grande riqueza de informações, “hábitos cotidianos, relações pessoais, entre outros”, marcas étnicas, vestimentas, lugares por onde fora visto e onde poderia ser encontrado eram descritos para auxiliar a captura (SOARES; GOMES; FARIAS, 2005, p. 219).

Maus-tratos e desejo de voltar para a sua família, da qual fora separado, estavam entre as principais motivações para as fugas entre escravos (KARASCH, 2000, p. 404). A recaptura constituía o principal problema para aqueles que fugiam. Em 1826, por exemplo, os fugitivos enviados ao calabouço<sup>10</sup> foram capturados em todas as regiões da província fluminense, sendo que a minoria estava no espaço urbano da capital do Império (KARASCH, 2000, p. 405). Contudo, “À medida em que o Rio

10 Prisão para escravizados capturados após fugas ou detidos para punição disciplinar (HOLLOWAY, 2009).

crescia, com grande população de todas as cores, tornava-se mais fácil encontrar refúgio nos bairros miseráveis da cidade, especialmente se fossem da mesma cor de seus protetores” (KARASCH, 2000, p. 407). Controlar a crescente população escravizada não era tarefa fácil na cidade labiríntica, “que abria oportunidade para esconderijos”<sup>11</sup> (SOARES; GOMES; FARIAS, 2005, p. 221).

Com relação às fugas de mulheres de nação mina, os anúncios indicam que frequentemente se ausentavam de seus senhores por períodos curtos, davam “pequenas escapadas, para usufruir alguma renda, divertir-se, ou mesmo reunir o jornal que faltava ser pago aos seus senhores” (SOARES; GOMES; FARIAS, 2005, p. 223). Esse não foi o caso da escravizada que Candido Neves procurava, não apenas por não ser de nação mina, mas porque o valor por sua captura havia aumentado, indicando não existir o hábito de pequenas fugas. Se esse fosse o caso, o proprietário não aumentaria o preço da gratificação sabendo que ela poderia retornar em breve. Candido Neves já havia procurado a escravizada fugitiva, porém desistira imaginando que “algum amante da escrava a houvesse recolhido”, só retornando a busca quando do incremento no pagamento (MACHADO, 1906, p. 13).

Ao procurar os endereços onde, segundo o anúncio, a escravizada fugitiva poderia estar, Neves conversou com um farmacêutico, que informou ter atendido uma mulher cujas características batiam com as daquela do anúncio, para quem vendera “uma onça de qualquer droga, três dias antes” (MACHADO, 1906, p. 13). Na interpretação de Lorena Féres da Silva Telles, a escravizada fugida teria ido à farmácia para buscar um abortivo,

[...] muitas escravizadas buscaram pelos abortivos na cidade, que poderiam ser obtidos com parteiras, médicos e, ao que Machado indica, com os farmacêuticos da cidade. Os abortos induzidos, de difícil documentação e realizados de maneira secreta, foram esparsamente documentados pela literatura médica e de viajantes durante o século XIX” e “além das quitandeiras vendedoras de arruda, as cativas poderiam apelar aos médicos” (TELLES, 2018, p. 115).

Se efetivamente foi uma tentativa de aborto, a explicação talvez resida no desespero de continuar fugindo com uma criança recém-nascida nos braços, podemos pensar também no fato de a criança ser fruto de um estupro, quiçá empreendido pelo seu próprio senhor, ou ainda que simplesmente não quisesse ser mãe. Claro que as três hipóteses não são excludentes.

A prática de aborto era criminalmente condenada. No Código Criminal do Império do Brasil, de 1830, e que vigorou até 1889, os artigos 199 e 200 tornavam criminosos os que praticavam o aborto, mesmo com o consentimento materno. Se o executante fosse “médico, boticário, cirurgião, ou praticante de tais artes”<sup>12</sup>, a pena

11 Na freguesia de Santana, “alguns moradores listavam escravos fugidos de outros como alugados ou agregados, ou na rua do Sabão, onde uma batida policial desbaratou uma casa de coito para cativos em fuga” (SOARES; GOMES; FARIAS, 2005, p. 221).

12 BRASIL. Artigo 200. *Código criminal do império do Brasil*, 1830. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/lim/lim-16-12-1830.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/lim-16-12-1830.htm). Acesso em: 17 out. 2020.



era dobrada. Porém, não havia criminalização da gestante, o que, na argumentação de Cassia Roth, era consequência de que o aborto cometido por um terceiro implicava um crime na esfera pública, enquanto no caso de ser provocado pela própria mulher estaria no âmbito privado (2017, p. 271). Para a cidade do Rio de Janeiro, Roth (2017) não encontrou nenhum senhor de escravos lançando mão de punições legais para escravizadas que abortaram – lembrando que embora propriedade privada, o escravo podia responder legalmente em caso de crime de morte. Não que eles não ocorressem, existia o controle reprodutivo por meio do aborto empreendido por mulheres escravizadas, todavia, para a capital do Império, doenças, duros regimes de trabalhos, desequilíbrio sexual estavam entre as principais causas para a baixa natalidade (ROTH, 2017, p. 273).

Com relação ao estupro de mulheres escravizadas, ele foi recorrente durante todo o período escravista.

Alugadas ou servindo diretamente a suas donas e donos, mulheres negras cativas experimentaram o convívio próximo e a coabitação com seus senhores altamente dependentes de seus serviços. Os arranjos domésticos envolvendo o gênero e a idade de seus escravizadores, bem como o tipo de trabalho por elas desempenhado e as oportunidades de acesso a outros espaços de sociabilidade, moldaram os desafios e as possibilidades de realizarem encontros amorosos e sexuais autônomos, e as expuseram a maior vulnerabilidade a estupro (TELLES, 2018, p. 71).

Sidney Chalhoub, ao analisar o estupro sofrido pela escravizada Fantina, personagem que dá título ao romance *Fantina: cenas da escravidão* (1881), de Francisco Coelho Duarte Badaró, assevera que no Brasil imperial “havia base legal, não apenas costumeira, para que senhores vissem os corpos das escravas como propriedade sua, inclusive no que toca à disponibilidade delas para a violação sexual” (2020, p. 170). Chalhoub cita o caso, ocorrido na cidade pernambucana de Olinda, em 1882, em que Henrique Pontes foi acusado de deflorar Honorata, sua escrava de 12 anos. Não era a primeira denúncia desse tipo sofrida pelo acusado, que não negou o ato, mas argumentou não caber tal tipo de acusação por Honorata ser sua escrava. Embora não unânime, os julgadores absolveram o réu, “só tortura e homicídio eram crimes imputáveis aos senhores, pois neles se reconheciam atentados contra a integridade física dos escravizados”, portanto, “se chegou à conclusão de que violências sexuais contra pessoas escravizadas não constituíam atentados contra a sua integridade física” (CHALHOUB, p. 172 e 173). No caso da escravizada de “Pai contra mãe”, não sabemos se foi a situação vivenciada pela fugitiva e se, deveras, procurara na farmácia uma droga abortiva; contudo, não seria inverossímil pensar que a situação podia ser semelhante.

Frente à situação de não ter conseguido capturar a escravizada em fuga, Candido Neves decidiu levar o menino à Roda e “pediu à mulher que desse ao filho o resto do leite que ele beberia da mãe” (MACHADO, 1906, p. 14). Amamentar o próprio filho constituía também um marcador de classe, pois a prática não era recorrente entre as mulheres abastadas da sociedade.

“A mãe brasileira quase invariavelmente entrega o seu filho a uma preta para ser cuidado” (LEITE, 1984, p. 72), assim, em 1851, D. P. Kidder e J. C. Fletcher resumiram a maternidade no país. A despeito de a afirmativa dos viajantes não ser válida para todas as mulheres, certamente compreendia as mães ricas da sociedade. Essas mulheres foram as que viveram, no tocante ao sustento de seus filhos e à possibilidade de tê-los ao seu lado, sua maternidade de maneira mais confortável. No Brasil do Oitocentos, os escravizados desempenhavam as mais variadas funções e cuidar dos filhos da classe senhorial constituía uma delas (KARASCH, 2000; CARNEIRO, 2006; TELLES, 2018; CARULA, 2016). O cuidado com o filho, seja quando bebê ou já crescido, era na maioria das vezes feito pelas mulheres escravizadas. Quando pequenos eram as amas de leite que, além de aleitar, prestavam os muitos cuidados demandados por um bebê, e se já desmamados às amas secas ficava o encargo.

A transferência de responsabilidade com relação aos cuidados com os filhos pelas mães mais afortunadas, durante todo o século XIX, sofreu uma crescente crítica por larga parcela da camada dominante da sociedade, que passou a condená-las. A representação da mãe como desnaturada<sup>13</sup>, que preferia os bailes e os salões ao invés de amamentar e cuidar dos próprios filhos, foi uma constante (CARULA, 2013, 2016). Um forte discurso normatizador e condenatório sobre essa mulher circulava em diferentes esferas da sociedade, dentre as quais a imprensa – evidenciada aqui por seu papel na formação de opinião pública e por sua capacidade, sobretudo no último quartel do século, de “amplificar a fala dos grupos dominantes, construindo, ao mesmo tempo, uma unidade discursiva em torno de um só projeto político” (BARBOSA, 2010, p. 119).

Um modelo familiar burguês difundia-se como exemplo a ser seguido, o qual tinha, em última instância, o objetivo de tornar o Brasil um país civilizado, integrado, portanto, a um projeto modernizador da nação (CARULA, 2016). Vozes masculinas das classes dominantes, por meio da relação de poder que envolve o gênero (SCOTT, 1990), ao valorizar a família nuclear burguesa como a “correta” a ser seguida passaram a direcionar seu olhar às mulheres das camadas mais abastadas, aquelas que estariam em sistemas familiares que poderiam aburguesar-se. A mulher, então, tornou-se central no olhar crítico daqueles sujeitos, para os quais ser mãe constituía seu papel essencial – a maternidade e o amor materno eram naturalizados. A boa mãe de família deveria ser a rainha do lar, amamentando seus bebês e cuidando da educação das crianças maiores, tal função era compreendida como fundamental para o país, pois ela era a responsável pelos futuros cidadãos e mães de família (CARULA, 2013, 2016). A despeito de toda a condenação, essas mães continuaram a empregar amas de leite para alimentar seus filhos, prática que perdurou até as primeiras décadas do século XX (FREIRE, 2009; GIL, 2018).

Não sem dor, Candido Neves foi a caminho da roda “não menos certo é que o agasalhava muito, que o beijava, que lhe cobria o rosto para preservá-lo do sereno”

13 A naturalização da maternidade e do amor materno, tecida em fins do século XVIII na Europa e amplamente difundida em outras partes do mundo no Oitocentos, era construída em uma base argumentativa que culpabilizava as mulheres e a maneira como desempenhavam a maternidade (BADINTER, 1985).

(MACHADO, 1906, p. 14). No percurso para levar o menino à Roda, a sua ajuda veio na rua da Ajuda: Candinho viu a escravizada fugida que procura. Entrou na farmácia, onde na véspera conseguira informação da fujona, e pediu ao farmacêutico para olhar seu filho enquanto iria atrás da mulher. Aproximou-se dela e disse o nome que constava no anúncio, “Arminda”. Prendeu-a pelos braços com corda. Foi quando ela, desesperada, lhe disse: “Estou grávida, meu senhor! Se Vossa Senhoria tem algum filho, peça-lhe por amor dele que me solte; eu serei sua escrava, vou servi-lo pelo tempo que quiser. Me solte, meu senhor moço!” (MACHADO, 1906, p. 15). A pobre mulher resistiu, “Houve aqui luta, porque a escrava, gemendo arrastava a si e ao filho” (MACHADO, 1906, p. 15). Tentando convencê-lo, “Arminda ia alegando que o senhor era muito mau, e provavelmente a castigaria com açoites, – coisa que, no estado em que estava, seria pior de sentir”, mas Candinho retrucou: “Você é que tem culpa. Quem lhe manda fazer filhos e fugir depois?” (MACHADO, 1906, p. 15). A concepção de uma criança, na lógica masculina de poder e subalternização da mulher presente na fala de Candido Neves, é compreendida como consequência de uma ação única e exclusiva da mulher, sendo ela culpabilizada pela gravidez, que, inclusive, podia ser fruto de uma violência sexual.

Se Arminda anteriormente procurara o farmacêutico para comprar um medicamento abortivo, hipótese levantada por Lorena Telles (2018), agora a escravizada vivia uma tensão interna, pois argumentou a Candido Neves que não poderia ser reenviada ao seu senhor porque estava grávida, indicando desejar a criança. Claro que ela poderia estar mencionando sua gravidez como argumento de retórica para sensibilizá-lo e, com isso, não retornar para o senhor que a maltratava. Segundo Cassia Roth (2017), o desejo de ser mãe e o de não conceber uma criança que nasceria na escravidão podiam coexistir. É necessário enfatizar que o número de fetos e crianças que morriam eram altos para todas as mulheres – o que influenciava na maneira com que as escravizadas “experenciavam suas capacidades reprodutivas, seus sentimentos de amor materno, e seus desejos de resistência reprodutiva” (2017, p. 274) [tradução minha]. Entretanto, havia um imaginário público, sobretudo entre a camada senhorial, de que os abortos e infanticídios praticados por mulheres escravizadas constituíam apenas formas de resistência ao cativo (ROTH, 2017, p. 274).

Ignorando as súplicas da gestante escravizada, Candido Neves pegou-a na rua da Ajuda com a S. José, arrastou-a pela rua dos Ourives, em direção à Alfândega – onde morava seu senhor. Ao entregá-la ao seu proprietário, enquanto recebia a gratificação, ela caiu no chão e, lá mesmo, “onde jazia, levada do medo e da dor, e após algum tempo de luta a escrava abortou” (MACHADO, 1906, p. 16), o que pode ter ocorrido por consequência da situação tensa pela qual passava ou do possível remédio abortivo.

Com o dinheiro em mãos, Candido Neves foi rapidamente à farmácia pegar seu filho, recebendo-o com “fúria de amor” (MACHADO, 1906, p. 17). Voltou para sua casa com o menino nos braços. Tia Monica escutou a história e disse “algumas palavras duras contra a escrava, por causa do aborto, além da fuga” (MACHADO, 1906, p. 17). A tia condenou Arminda pelo aborto, sugerindo que tenha ocorrido intencionalmente e não pela situação de medo, desespero e pânico ao ser arrastada amarrada pelas ruas da cidade. Na perspectiva daquela mulher livre da sociedade, talvez branca,

o aborto da escravizada só poderia ter ocorrido por meio de uma prática abortiva, condenada tanto legalmente como socialmente no período. Ela não vislumbrava a hipótese de o drama vivenciado na captura ser a causa da perda do bebê.

O conto termina com Candinho chorando, beijando o filho, e falando: “Nem todas as crianças vingam, bateu-lhe o coração” (MACHADO, 1906, p. 17). Mas as crianças filhas de escravizadas eram as mais vulneráveis, seguidas das pobres livres e libertas. O viés interseccional (CRENSHAW, 2002) da abordagem se encerra na fala final de Cândido Neves – gênero, raça, classe, estatuto jurídico fundamentaram as vivências da maternidade no Brasil oitocentista. Das definições lexicais, apresentadas na epígrafe do capítulo, sem sombra de dúvidas, fraqueza era a que menos se enquadrava nas várias maternidades oitocentistas e, certamente, nem nas atuais.

“Pai contra mãe” não se trata apenas da disputa entre genitores, pode também ser compreendido como uma alegoria na qual o pai representa os interesses escravistas e a mãe, especificamente a mãe escrava, a população escravizada. A batalha desesperada daquele homem livre para manter o filho ao seu lado – no contexto da década de 1840, quando o tráfico transatlântico ilegal era cada vez mais pressionado, sobretudo internacionalmente – pode ser interpretada como o desespero daqueles escravistas observando a possibilidade do término efetivo do infame comércio. Ao mesmo tempo, a luta da escravizada grávida em fuga para não ser reenviada ao seu senhor pode representar a resistência da população escravizada frente às agruras do cativeiro. Talvez não à toa os nomes do casal pobre remetam à brancura: Cândido Neves e Clara. E o da escravizada (por que não?) à luta: Arminda – armada.

## REFERÊNCIAS

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

BARBOSA, Marialva. *História cultural da imprensa: Brasil – 1800-1900*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2010.

CARNEIRO, Maria Elizabeth R. *Procura-se uma “preta, com muito bom leite, prendada e carinhosa”*: uma cartografia das amas-de-leite na sociedade carioca (1850-1888). Tese (Doutorado em História) – Brasília: Instituto de Ciências Humanas, UnB, 2006.

CARULA, Karoline. A educação feminina em *A Mãe de Família*. In: CARULA, Karoline; ENGEL, Magali Gouveia; CORRÊA, Maria Letícia. *Os intelectuais e a nação: educação, saúde e a construção de um Brasil moderno*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2013. p. 85-113.

CARULA, Karoline. Aleitamento e saúde na primeira infância em fins do Oitocentos. In: FRANCO, Sebastião Pimentel; NASCIMENTO, Dilene Raimundo do Nascimento; SILVEIRA, Anny Jackeline Torres. *Uma história brasileira das doenças*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2019. p. 85-106.

CARULA, Karoline. *Darwinismo, raça e gênero: projetos modernizadores da nação em conferências e cursos públicos (Rio de Janeiro, 1870-1889)*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2016.

CHALHOUB, Sidney. *Cidade febril: cortiços e epidemias na Corte imperial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

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

CHALHOUB, Sidney. Posfácio. In: BADARÓ, Francisco Coelho Duarte. *Fantina: cenas da escravidão*. São Paulo: Chão Editora, 2019.

CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. *Estudos Feministas*, ano 10, p. 171-188, 1. sem. 2002.

FRANCO, Renato. Riqueza, pobreza e infância: o reformismo ilustrado português e a utilidade dos expostos. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, Rio de Janeiro, v. 26, supl., p. 109-127, dez. 2019.

FREIRE, Maria Martha de Luna. *Mulheres, mães e médicos: discurso maternalista no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2009.

GIL, Caroline Amorim. *Precisa-se ou aluga-se: o mapeamento de amas de leite na cidade do Rio de Janeiro na Primeira República*. Dissertação (Mestrado em História das Ciências de Saúde). Rio de Janeiro: Casa de Oswaldo Cruz, Fiocruz, 2018.

HOLLOWAY, Thomas. O calabouço e o aljube do Rio de Janeiro no século XIX. In: NUNES, Clarissa; NETO, Flávio; COSTA, Marcos; BRETAS, Marcos Bretas (org.). *História das prisões no Brasil: vol. I*. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 2009. p. 253-281.

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

LEITE, Míriam Moreira (org.). *A condição feminina no Rio de Janeiro do século XIX*. São Paulo: Hucitec; EDUSP; Brasília: INL, Fundação Nacional Pró-Memória, 1984.

MACHADO, Maria Helena P. T. Entre dois Beneditos: histórias de amas de leite no ocaso da escravidão. In: GOMES, Flávio dos S.; XAVIER, Giovana; FARIAS, Juliana B. (org.). *Mulheres negras no Brasil escravista e do pós-emancipação*. São Paulo: Selo Negro, 2012. p. 199-213.

MACHADO DE ASSIS. *Relíquias de casa velha*. Rio de Janeiro; Paris: H. Garnier, Livreiro Editor, 1906.

MUAZE, Mariana de Aguiar Ferreira. Maternidade silenciada: amas de leite no Brasil escravista, século XIX. In: XAVIER, Regina Célia; OSÓRIO, Helen (org.). *Do tráfico ao pós-abolição: trabalho compulsório e livre e a luta por direitos sociais no Brasil*. São Leopoldo, RS: Oikos, 2018. p. 360-391.

ROTH, Cassia. From free womb to criminalized woman: fertility control in Brazilian slavery and freedom. *Slavery & Abolition*, special issue, v. 38, n. 2, p. 269-286, jun. 2017.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Revista Educação e Realidade*, Porto Alegre, UFRGS, 1995.

SOARES, Carlos Eugenio; GOMES, Flávio dos Santos; FARIAS, Juliana Barreto. *No labirinto das nações: africanos e identidades no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005.

TELLES, Lorena Féres da Silva. *Teresa Benguela e Felipa Crioula estavam grávidas: maternidade e escravidão no Rio de Janeiro (1830-1888)*. Tese (Doutorado em História Social) – São Paulo: USP, 2018.

SOUZA, Flavia Fernandes de. *Criados, escravos e empregados: o serviço doméstico e seus trabalhadores na construção da modernidade brasileira (cidade do Rio de Janeiro, 1850-1920)*. Tese (Doutorado em História) – Niterói: Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, UFF, 2017.

**Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização**



# CAPÍTULO IV

## O CORPO E AS SUBJETIVIDADES DE SYLVIA SERAFIM: violência de gênero, imprensa e protagonismo feminino no Rio de Janeiro (1920-1930)<sup>1</sup>

*Karla Carloni*<sup>2</sup>

---

### **Cadela meretriz**

A primeira página do dia 25 de fevereiro de 1930 do jornal matutino carioca, *Crítica*, traz estampada a foto de uma mulher jovem branca bem vestida, com cabelos curtos e um colar de pérolas dando duas voltas elegantemente em seu pescoço. A imagem está emoldurada pelos escritos “MERETRIZ”, na parte superior, e “ASSASSINA!”, na inferior. Um pequeno texto acompanha a publicação trazendo os dizeres “esposa adúltera”, “mãe infame” e “cadela de rua”.<sup>3</sup>

A imagem da jovem mulher divide a primeira página com notícias policiais. A trágica morte de Abgail Wan Kwesen, jovem negra pobre de 16 anos que morava com o esposo violento em uma casa de cômodos e também havia sido vítima de agressão de um vizinho; o cadáver de um homem achado pendurado na Floresta da Tijuca já em estado de decomposição; e duas confusões ocorridas nas ruas durante o carnaval daquele ano. Sendo que uma grande ilustração do corpo enforcado em estado de putrefação chama a atenção do leitor.<sup>4</sup>

A “MERETRIZ” e “ASSASSINA” é a jornalista Sylvia Seraphim de 26 anos de idade. Ex-aluna do colégio *Sacré-Coeur de Marie*, instituição que reunia na época as filhas bem nascidas da elite carioca. Morava no bairro da Tijuca e era casada com o médico João Thibau Jr. com o qual tinha dois filhos pequenos. Era conhecida entre intelectuais, políticos e a alta sociedade carioca. Escrevia para a imprensa do Rio de Janeiro e de São Paulo sobre assuntos diversos. Abordava, com sabedoria e, às vezes, certo sarcasmo, temas como problemas sociais brasileiros, movimento feminista, moda, educação e cuidados com as crianças. E ainda publicava um grande número de poemas reunidos em livros.

---

1 Trabalho resultado de pesquisa de projeto com bolsa do Programa Jovem Cientista da FAPERJ/2019.

2 Professora do Departamento e do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense.

3 *Crítica*, Rio de Janeiro, p. 1, 15 fev. 1930.

4 *Idem*.

Sylvia Seraphim, em outubro de 1930, foi julgada pelo assassinato de um artista plástico e jornalista de *Crítica*. O crime ocorreu em dezembro do ano anterior e desde então todos os dias o jornal publicava uma matéria acompanhada de inúmeros insultos de cunho sexual e moral, como cachorra, porca, gandaia, sífilítica, cadela e literata do Manguê. Cobrava-se “JUSTIÇA”. Mas a jornalista foi absolvida no tribunal brasileiro. O julgamento foi o primeiro evento desta natureza a ser transmitido ao vivo pelo rádio. A sociedade carioca acompanhou torcendo vivamente. Grande parte da opinião pública ficou a favor de Sylvia (CASTRO, 1992, p. 92).

Este artigo apresenta resultados de pesquisa que ainda está em andamento. Sylvia Seraphim é uma personagem esquecida nos dias atuais, mas teve presença destacada na imprensa e no meio intelectual e político carioca das décadas de 1920 e 1930. Sobressaía por seu saber erudito, engajamento na luta feminista e a profícua produção de poemas nos quais expunha um eu lírico profundamente melancólico.

Temos por objetivo compreender a trama na qual Sylvia Seraphim foi envolvida e como ela construiu a sua própria história, entre negociações e transgressões, rejeitando os papéis sociais que lhes foram impostos.

A trajetória pública da personagem foi marcada por vários atravessamentos que merecem ser pensados, mas que no espaço de um capítulo não é possível explorar. São questões que entrelaçam a condição social, de gênero e a identidade de cor/raça de Sylvia com a dinâmica da relação de poder entre os sexos na sociedade brasileira (SCOTT, 1989 e 1992). A biografia da jornalista nos faz pensar como estas características podem ter sido preponderantes, por um lado, para sua bem sucedida experiência diante da justiça brasileira. Mas, ao mesmo tempo, não a livrou da difamação, do escárnio e da violação e exposição pública de seu corpo e da sua intimidade até mesmo após o fim de sua vida seis anos depois.<sup>5</sup>

Descrita sempre como bela e elegante, Sylvia desde o dia do crime até a morte precoce em 1936 aparentemente não encontrou mais descanso. Tal como Abigail, apresentada por *Crítica* de forma debochada como leviana e vítima de relações violentas com o vizinho e o marido, a jornalista também sofreu violência de gênero. E ambas se suicidaram se envenenando aparentemente para pôr fim às angústias relacionadas com a condição de ser mulher.

## O corpo, a honra e o tiro

No dia 26 de dezembro 1929, após celebrar o Natal em família, Sylvia Seraphim recebeu em sua residência um telefonema do jornal *Crítica*. O periódico, com sede na rua do Carmo, tinha circulação nacional e era popular por noticiar tragédias e crimes acompanhados por fotos de corpos e desenhos ilustrativos de grande impacto feitos com por Roberto Rodrigues, um dos filhos do proprietário.<sup>6</sup>

5 Aqui dialogo com as propostas de análise interseccional das autoras Johan Scott e Kimberle Crenshaw com objetivo pensar as singularidades e possíveis privilégios que Sylvia teria experimentado em sua vida profissional e no julgamento do assassinato de Roberto Rodrigues. E, ao mesmo tempo, pretendo avaliar como a condição de gênero muitas das vezes se sobrepôs às demais categorias analíticas.

6 *Diário Carioca*, p. 7, 27 dez. 1929.

Segundo relatos da época, do outro lado da linha estava a “Caravana de *Crítica*”. Era como se autodenominavam os jornalistas responsáveis pela apuração dos fatos ocorridos na cidade. Solicitaram à Sylvia uma entrevista com o propósito de esclarecer os motivos que levaram o casal Thibau a ter dado entrada, em juízo, em uma petição de “divórcio”, termo usado pelo próprio jornal.

De acordo com o código civil de 1916 o termo legal para a separação conjugal é desquite. O projeto da lei do divórcio já havia sido proposto desde 1893, mas não foi aceito. Na época separação legal só mesmo por anulação, viuvez ou desquite. Neste último caso a ação poderia ser fundada por motivo de adultério, tentativa de morte, sevícia ou injúria grave ou por mútuo consentimento dos cônjuges, se fossem casados por mais de dois anos. Quando de comum acordo a separação deveria ser manifestada perante o juiz e homologada.<sup>7</sup>

Pelo telefone Sylvia foi informada que uma reportagem investigativa seria publicada no dia seguinte e que as fontes do jornal confirmavam que ela teria um amante, o médico radiologista Manoel Dias de Abreu. O profissional havia sido responsável por um procedimento mal sucedido de tratamento estético nas pernas de Sylvia com uso de raio-X. O que havia lhe causado queimaduras.<sup>8</sup>

Ainda ao telefone Sylvia disse que não o receberia a “Caravana de *Crítica*”. Combinou que às 20hs do mesmo dia iria comparecer à redação. Chegou às 22hs acompanhada de um colega, Figueiredo Pimentel (filho), redator de *O Jornal*. Foi recebida por Roberto Rodrigues. Após explicar que o pedido de separação era consensual por “incompatibilidade de gênios”, a escritora tentou desfazer qualquer insinuação de que haveria uma traição descoberta por seu marido. Sendo assim, também segundo relatos da época publicados na imprensa e a própria versão da escritora, o artista plástico teria então afirmado que o jornal nada publicaria. Embora haja a versão de que não houve promessas. Apenas o esclarecimento de que seria estudada a possibilidade e a jornalista seria tratada com respeito (CASTRO, 1992, p. 82).<sup>9</sup>

De qualquer forma, no dia 27 de dezembro a primeira página de *Crítica* acusava Sylvia de ter um amante. A manchete em letras garrafais no topo da página anunciava: “ENTRA EM JUÍZO NESSA CAPITAL UM RUMOROSO PEDIDO DE DESQUITE!”. Um grande desenho feito por Roberto acompanhava a reportagem. Sylvia era retratada sentada com a saia suspensa e a anágua exposta. As pernas exibidas eram tocadas por um médico. Este teria a seduzido enquanto a escritora se submetia a tratamento por mero capricho estético.<sup>10</sup>

O texto da reportagem, em tom irônico e cheio de insinuações, identificava Sylvia como escritora moderna, reivindicadora dos direitos das mulheres e sufragista. Afirmava ter obtido depoimentos “comprometedores da honra da escritora” que revelavam o seu caso extraconjugal.

7 [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/l3071.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l3071.htm). Sobre a questão agradeço a contribuição da minha bolsista de Iniciação Científica, Júlia Lacerda.

8 *Diário Carioca*, p. 7, 27 dez. 1929.

9 *Diário Carioca*, p. 7, 27 dez. 1929.

10 *Crítica*, p. 1, 27 dez. 1929.

Não por coincidência a única reportagem que dividia página com a difamação de Sylvia era “ALVEJOU A ESPOSA. EMPARELHANDO-SE DOIS AUTOMÓVEIS O MARIDO ATACOU A TIROS A ESPOSA”. Que era acompanhada unicamente por uma foto ilustrativa que reproduzia o corrido. Não havia texto escrito. O que fazia com que o leitor inevitavelmente fizesse associação entre as duas notícias.<sup>11</sup>

No mesmo dia 27 de dezembro Sylvia sozinha se dirigiu à redação do jornal, mas antes passou em uma loja de armas onde comprou um pequeno revólver calibre 22. Chegando ao destino a escritora teria procurado pelo diretor Mario Rodrigues que não se encontrava. Foi recebida por Roberto Rodrigues. O mesmo que havia feito o seu desenho e com quem havia conversado no dia anterior (CASTRO, 1992, p. 89).

Sylvia foi conduzida ao gabinete da redação e conversou sozinha com o desenhista. Quando em algum momento sacou a arma e atingiu o abdômen de Roberto que faleceu no hospital dois dias depois. O fotógrafo do jornal, Garcia, prendeu Sylvia na hora e ela foi conduzida, sem resistência, por um policial ao 1º Distrito de Polícia, na Praça Mauá. Onde foi lavrado auto de flagrante.<sup>12</sup>

O episódio deixou em polvorosa a alta sociedade carioca e o meio jornalístico. *O Jornal*, que fazia parte do grupo Diários Associados de Assis Chateaubriand, e para o qual Sylvia contribuía semanalmente, apoiou a jornalista registrando o caso como ato “Em desafronta da honra pessoal”.<sup>13</sup>

Já segundo o *Diário Carioca*, na delegacia a jornalista teria relatado aos jornalistas:

Fui à redação da *Crítica* para falar pessoalmente com o seu diretor [...]. Eu desejava retificação de uns certos comentários que aquele matutino publicara hoje. Roberto falou que não teria tempo para ‘rameiras’. Não tinha a intenção de matá-lo. Comprei arma para me defender de alguma agressão.<sup>14</sup>

O *Diário Carioca* considerou que não era uma surpresa que um dia aconteceria uma tragédia na redação de *Crítica*. Já que o periódico publicava caricaturas ultrajantes e era sensacionalista. O *Diário Carioca* argumentava que a escritora teria tido a honra ofendida com palavras que agrediram toda a sociedade. Teria ouvido de Roberto Rodrigues palavra “fortemente pejorativa”, “grosseira e insultuosa”.<sup>15</sup>

Segundo o mesmo jornal, na delegacia Sylvia teria agido com relativa calma, mostrando consciência do que havia feito e “não tendo sequer arrependimento”. O jornal relata ainda que a escritora “sempre animada” teria travado amistosa palestra até às 23hs com “várias senhoras de nossa sociedade que ali foram lhe prestar solidariedade”. Sendo posteriormente recolhida à Casa de Detenção Frei Caneca. E mesmo na despedida teria se mantido “encorajada e risonha”.<sup>16</sup>

11 *Crítica*, p. 1, 27 dez. 1929.

12 *Diário Carioca*, p. 9, 27 dez. 1929.

13 *O Jornal*, p. 9, 29 dez. 1929.

14 *Diário Carioca*, p. 9, 27 dez. 1929.

15 *Idem*.

16 *Idem*.

A cobertura do crime feita pelos principais jornais e, posteriormente, o resultado do julgamento de Sylvia nos fazem refletir. As palavras em sua defesa podiam estar relacionadas ao seu prestígio social e à sua atuação na imprensa, mas também, ao estranhamento de uma possível vilania feminina. Apesar da insistente condenação moral da jornalista pelo jornal *Crítica*.

A mulher está relacionada no imaginário ocidental à maternidade e ao cuidado. Ela é gera a vida. Atributos incompatíveis com a violência. Há o estranhamento, sobretudo quando se trata de assassinatos. O que em alguns casos pode levar a um esforço coletivo de tratá-las como menos letais (TELFER, 2019).

Por outro lado, na primeira metade do século XX, a forma de relato do crime nos tribunais e, sobretudo, como ele era justificado diante do júri indicam que a legitimidade do ato e as intempéries da paixão tendiam a ser mais preponderantes do que a violência em si. O que favorecia casos de absolvição (RINALDI, 2015; SCHRITZMEYER, 2012).

Sendo as teses da medicina social e jurídicas sobre a índole feminina e as percepções a respeito de sua honra elementos importantes para compreender o olhar da justiça e da sociedade sobre as criminosas e seus crimes. A definição de mulher honrada, tal como hoje, era uma construção que recebia contornos diferenciados de acordo com os grupos sociais envolvidos (ENGEL, 2000; SOHEIT, 1989).

Estas questões, como indicam as autoras acima citadas, precisam ser pensadas a partir da condição social e da identidade de cor/raça da acusada. Sinalizamos, assim, a importância do julgamento de Sylvia ser investigado. O que faremos em outro momento da pesquisa. Até que ponto o fato de ser uma mulher branca e bem nascida pode lhe ter favorecido? Mas, ao mesmo tempo, quais os limites deste favorecimento quando tratamos a sua condição de gênero?

## **A estrela cadente anuncia o nascimento de um gênio**

Se o leitor ainda não percebeu, o que é compreensível diante dos inúmeros silêncios sobre a história de Sylvia e sua produção intelectual, cabe aqui mencionar que o homem morto pela escritora era irmão daquele que é considerado um dos maiores dramaturgos brasileiros, Nelson Rodrigues. Que na época tinha 17 anos e nunca mais esqueceu a imagem de Roberto baleado e tão pouco superou a sua morte. O episódio é considerado o “mito fundador” da obra rodriguiana. O que acabou por expandir a vida, o corpo e a obra de Sylvia para além da sua própria existência.

Nelson Rodrigues construiu sua obra bebendo no mesmo universo masculinista de que Sylvia foi vítima. Ambos tiveram suas trajetórias marcadas pela mesma tragédia. O autor de *Vestido de Noiva* e os seus intérpretes posteriores construíram uma narrativa que atribuem à Sylvia, por muitas vezes lembrada apenas como a mulher que teria tido seu caso extraconjugal revelado, à genialidade amargurada e atormentada do “anjo pornográfico”. Tal como o próprio revelou em um de seus escritos biográficos:

O meu teatro não seria como é, e eu nem seria como sou, se eu não tivesse chorado até a última lágrima de paixão o assassinato de Roberto.

Nunca mais me libertei do seu grito. Foi o espanto de ver e de ouvir, foi esse espanto que os outros não sentiram na carne e na alma. E só eu, um dia, hei de morrer abraçado ao grito do meu irmão Roberto. Roberto Rodrigues (RODRIGUES, 1993, p. 85 e 91).

A trágica morte de Roberto Filho causou grande comoção em sua família. O pai desgostoso, meses depois, também faleceu. Sylvia passou para a história como a responsável pela desgraça e decadência econômica da família Rodrigues e, igualmente, por despertar a genialidade atormentada de Nelson. A tragédia aparece como um *leitmotiv* da obra rodriguiana. Como afirmou Ruy Castro, biógrafo do dramaturgo: “ninguém conseguirá penetrar no teatro de Nelson Rodrigues sem entender a tragédia provocada pela morte de Roberto”. Segundo relato do próprio Nelson, toda vez que alguém morre em suas histórias é Roberto que morre (CASTRO, 1992).

O assassinato de Roberto Rodrigues é um daqueles acontecimentos atravessados por uma série de questões de ordem subjetiva, moral e material, mas que pode ser compreendido a partir da relação de poder desigual entre os gêneros em uma sociedade na qual a ideia de honra conjugal recai sobre o corpo feminino, que é tratado ao mesmo tempo como público e privado.

Considerada como incapaz de exercer direitos políticos e determinados direitos civis pelo Código Civil de 1916, as mulheres casadas estavam sob a tutela de seus maridos. E, ao mesmo tempo, o corpo feminino era objeto de controle e julgamento moral por parte dos outros membros da sociedade. Podendo ser violado física e simbolicamente. Tentativas de controle apareciam de forma sistematizada e organizada na medicina, nas práticas jurídicas e a Igreja também.

O discurso médico-sanitarista no Brasil, desde meados do século XIX, caracterizava a mulher a partir dos seus útero e ovários. Os humores, as doenças e o comportamento estariam ligados diretamente a esses órgãos que, por sua vez, definiriam o único papel do gênero na sociedade: reproduzir. Sobretudo quando se trata de mulheres brancas dos extratos médios e altos da sociedade. À mulher, frágil por natureza, cabia o domínio da vida privada ao abrigo dos perigos da cidade moderna. Assim, a biologia determinaria o seu espaço social (CAUFIELD, 1994; RAGO, 2003; FREIRE, 1994).

Aquela que não cumprisse com este papel era considerada desviante. Os “prazeres da modernidade” como a dança, a música, o cinema, o bar, o teatro e o cabaré, este último o mais nefasto de todos, eram entendidos como estimuladores do apetite sexual. Portanto, seriam responsáveis pela degeneração do comportamento feminino e, pior, pelo perigo de produzir uma geração de crianças deformadas que iriam comprometer o futuro do país. Mulher, maternidade e nação viraram uma tríade (CAUFIELD, 1994; RAGO, 2003; FREIRE, 1994).

Sylvia, uma mulher pertencente à burguesia carioca majoritariamente branca, optou, porém, pela transgressão do papel que lhe desejavam atribuir. Rompeu, como outras de sua época, com o limite da conciliação e da resignação. No contexto das décadas de 1920 e 1930, a vida pública de Sylvia era caracterizada por, pelo menos, quatro grandes atravessamentos que estão relacionados à sua condição de gênero. E que merecem ser pensados.

São eles: a delicada e angustiada subjetividade lírica diante dos desafios da experiência feminina; o combativo engajamento no movimento feminista brasileiro; o reconhecimento no meio profissional predominantemente masculino do jornalismo e da literatura; a vasta rede de sociabilidade com intelectuais homens e mulheres; e, por fim, a vivência da maternidade e seu interesse pelo tema do cuidado para com as crianças afinado com a puericultura.

Tudo isso embalado pela dramática trama de sua vida onde o público e privado não podem ser entendidos separadamente. O assassinato de Roberto foi considerado uma tragédia. Este gênero dramático nascido na Grécia Antiga é caracterizado, dentre outros aspectos, pela presença de heróis, da loucura e do sacrifício de personagens por se rebelarem contra o destino. Cabe indagar quais destes papéis Sylvia pode ter experimentado (LESKY, 1996).

Assim, convido o leitor nestas poucas páginas entrar em contato com uma parte universo de Sylvia por meio dos fragmentos que chegam até nós. Tratam-se dos seus escritos na imprensa e dos enquadramentos de sua vida realizados pela mesma. Tarefa que nos impõem identificar os temas de sua produção intelectual e os silenciamentos e constrangimentos experimentados pela vida, corpo e obra da *Petite Source*. Pseudônimo principal que a feminista utilizava em seus textos jornalísticos e literários. Estudo que certamente não irá se esgotar neste breve texto, mas abre questões que merecem ser ainda mais aprofundadas.

## Os escritos de Sylvia Serafim: feminismo, feminilidades e subjetividade

Proponho observar a nossa personagem a partir de sua escrita pública, marcada por intimidades, ao longo dos anos de 1929 e 1930. Período que baliza a morte de Roberto Rodrigues. Sylvia publicava periodicamente na imprensa usando o seu próprio nome e pseudônimos. Encontramos suas publicações em diferentes periódicos do Rio de Janeiro e de São Paulo. Como nas revistas *Fon-Fon*, *Selecta*, *A Gazeta de São Paulo* e *O Jornal*.

Neste último, a jornalista foi responsável pela seção dominical “Para as Horas do Lazer Feminino”, que ao longo do tempo teve seu número de páginas ampliado de uma para duas e, às vezes, três. E passou a se chamar “Para a Mulher no Lar. Modas, Passatempos e Ensinamentos Úteis”. A seção compunha o caderno suplementar “De Tudo um Pouco”, publicado aos domingos. O nome de Sylvia Seraphim aparecia na parte superior da primeira página como organizadora da seção. *O Jornal* era o primeiro a integrar a cadeia dos *Diários Associados* de Assis Chateaubriand. Caracterizou-se por uma postura oposicionista ao governo na década de 1920 tendo se aproximado do movimento tenentista e da Aliança Liberal.

Assim, escolhemos como fonte e objeto de análise a seção feminina do periódico e seu conjunto de artigos, visto que a publicação era regular e nos apresenta uma grande gama de temas. Além de publicar crônicas e poemas, “Para Hora de Lazer Feminino” é composta por crítica literária, ensinamentos sobre moda feminina,

orientações sobre o cuidado com lar e conselhos sobre saúde e educação infantis. As páginas trazem ilustrações e, às vezes, fotos. Ao longo das publicações aparecem contribuições de autores externos, homens e mulheres, além de cartas enviadas majoritariamente por leitoras.

O texto de Sylvia é requintado e marcado por toques de ironia. É voltado para mulheres com bons recursos financeiros. Criados, enxovais vindos da Europa para bebês e costureiros franceses são temas presentes. Mas não são os únicos e não podem ser entendidos isoladamente. As páginas trazem uma linguagem despojada e seguem o discurso e a estética típicos da imprensa feminina. A conversa íntima, afetiva e persuasiva. O tom confidente e de conselheira aproxima Sylvia das leitoras.

Há na seção a presença fixa de outras quatro jornalistas mulheres além de Sylvia. Usam os pseudônimos *Petite Source*, Borboleta Azul, Cinderella e Mariposa Dourada. Na verdade todas eram a jornalista e se complementavam ao trazer para as leitoras assuntos tidos como próprios do universo feminino burguês na época. Em algumas páginas as personagens chegam a aparecer dialogando entre si em encontros fictícios na redação ou nas ruas. Recurso que apresenta a leitora os conflitos próprios do que era ser uma mulher moderna. *Petite Source* parece ser o alter ego de Sylvia. É a feminista de gênio forte que gesticula e esbraveja, mas, também, escreve poesias na qual revela suas dores existenciais. Ela domina a página e se destaca em relação às demais.

Cinderella é aparentemente fútil, se preocupa com as lições de moda na coluna “No Império da Moda”, mas não deixa de reforçar a liberdade do corpo feminino diante do aprisionamento de determinadas vestimentas ou questionar discursos morais. Reforçando o engajamento com a pauta feminista e defendendo a moda como arte e meio de expressão. Mariposa Dourada, a menos assídua, segue a mesma orientação e se dedica frequentemente a aconselhar as mulheres sobre o uso adequado de lingerie.

E, por fim, Borboleta Azul orienta sobre educação e saúde das crianças na coluna “Domingo das Mães”. Inspirada nos ensinamentos da puericultura a personagem, dentre outros temas, reforça a importância do aleitamento materno e condena o uso de castigos físicos. E, em alguns momentos, também ousa dizer que, apesar da modernidade, a mulher pode e deve aproveitar as pequenas futilidades e prazeres da vida.

Vale destacar que Sylvia publicou em 1931 dois artigos no *Boletim de Eugenia* organizado por Renato Kehl, importante referência do pensamento eugênico no Brasil. Neles defende a educação sexual nos lares e nas escolas e o exercício da “maternidade consciente”. Demonstrando assim seu trânsito entre intelectuais da época e o profundo interesse pelo ideário da maternidade científica. Conjunto de ideias que emergiu na década de 1920 entre as elites e pode ser considerado parte do amplo projeto reformador republicano com vista à constituição da nacionalidade (FREIRE, 2009). Ressaltamos que até momento não encontramos escritos da jornalista alinhados com o viés racista da teoria eugênica brasileira.<sup>17</sup>

17 SERAFIM, Sylvia. Maternidade Consciente. *Boletim de Eugenia*, p. 1, fev. 1930. SERAFIM, Sylvia. Um inquérito interessante. *Boletim de Eugenia*, p. 8, jan. 1931.



Espacialmente as páginas de “Para Horas de Lazer Feminino” estão divididas em várias subdivisões sem haver uma regularidade na diagramação e no tamanho do conteúdo entre uma publicação e outra. O que se destaca é a fragmentação. Considerarmos as limitações gráficas da época e as intercessões igualmente limitadoras existentes entre o proprietário do jornal, a editora da coluna e o público. Porém, aos nossos olhos o caráter espacial da seção parece estar relacionado com a própria fragmentação identitária da jornalista. Além de ser um recurso que possibilitou tantos discursos, às vezes antagônicos, em uma mesma página. Levando para a leitora a reflexão e a problemática de ser mulher.

As múltiplas personalidades de Sylvia demonstram as rupturas e as continuidades negociadas da escritora que dialoga com si mesma, com a sua condição histórica de mulher moderna e com o modelo feminilidade correspondente ao grupo social ao qual pertencia. Processo permeado por contradições e dores existenciais em uma sociedade atravessada pela relação de poder desigual e de conflito de gêneros.

O que tudo indica é que a jornalista parecia dispor de significativa liberdade para expor suas ideias sobre o universo feminino para muito além do enquadramento da vida doméstica e familiar. Tema que mesmo quando abordado muitas vezes traz em suas entrelinhas a proposição reflexiva sobre “o que é e o que deseja uma mulher”.

O que nos faz lembrar outras três colunistas femininas que tempos depois escreveram também para as leitoras brasileiras. Tereza Quadros, Ilka Soares e Helen Palmer. Na verdade, pseudônimos utilizados por Clarice Lispector ao produzir este mesmo tipo de material. Aparecida Nunes alerta que não devemos nos enganar e aponta a necessidade de atenção aos escritos “inocentes” da autora sofisticada de *A Hora da Estrela*:

valendo-se de pequenos textos inofensivos” sobre o comer, o vestir e enfeitar-se, instiga a leitora a refletir sobre as duas realidades em que se estrutura o mundo: o das dissimulações e o da verdadeira natureza das coisas. Por isso, é fundamental aos detalhes quase imperceptíveis, como a própria colunista frisa, para que a leitora possa, enfim, SER MULHER. Aliás, o verbo “ser” é constante no título desses textos. E a mulher, além de leitora, é objeto de enunciação, em função de sua feminilidade (NUNES, 2006, p. 8).

Sylvia tinha maior liberdade do que posteriormente teve Clarice, mas ainda assim aborda temas que se apresentam como típicos de uma “escrita para mulheres”. Orientações como nunca aborrecer o marido, tratar a criadagem da casa e fazer pequenos consertos domésticos. Estes, quando aparecem, ocupam espaços menores e frequentemente na parte inferior das páginas. Hierarquizando os próprios fragmentos da jornalista e os seus conflitos com os temas que atravessam sua experiência enquanto mulher: os relacionamentos amorosos, o casamento, a maternidade, a casa, a subjetividade da existência, o engajamento na luta feminista e sua representação diante do mundo a partir da moda.

Nas críticas de obras literárias, destacando-se as do gênero lírico, feitas pela *Petite Source*, aparecem algumas pistas de como Sylvia percebia a relação

entre a produção literária e a vida. A verdade mais íntima e verdadeira estaria na palavra escrita e não nos gestos impulsionados por paixões momentâneas e delírios passageiros:

[...] mentem mais nossos gestos do que nossas palavras, e, em última análise, o que mostra o homem quando pensa é mais semelhante a si próprio do que quando age. No primeiro caso sua essência íntima se manifesta, no segundo as paixões arrastam-no e sob o impulso que estas lhe dão torna-se tão pouco ele mesmo quanto a criatura embriagada ou dominada pelo um delírio passageiro.<sup>18</sup>

Nos poemas, ora assinados por *Petite Source*, ora pela própria Sylvia, a subjetividade revela o amor não correspondido, a decepção, a amargura e a solidão que atormentam o eu lírico. “O livro que escolhi enganada” descreve a seleção na “estante da vida” do “livro cor de rosa” que encantaria por seu título, “Sonho de amor”. Supostamente um suave romance da “biblioteca das moças”, mas que se revelou grave engano sem volta. Pois guardaria até as suas últimas páginas o sofrimento.

Neste poema o eu lírico revolta-se diante do realismo estético doloroso que muitas vezes o leva aos prantos. Passagens incolores e arrastadas do livro alternam-se com momentos onde a heroína sofre sem tréguas obstáculos e tragédias que a impedem de chegar a um final feliz. A beleza estranha e cruel da obra traz singularidade e certo charme à vida. O que não impede, porém, que por alguns momentos a voz lírica pense em antecipar o próprio destino e rasgar as páginas ainda não lidas. E cansada revela: “Não era esse livro que queria para mim! [...] Como acabará?”<sup>19</sup>

*O Jornal* também publicava poemas inéditos do livro de Sylvia, *Fios de Prata. O cancionero da dor*, lançado em 1930 e marcado igualmente por profunda melancolia diante da vida. Vale ressaltar que no ano seguinte a escritora lançou *Ramos de Coral Poemas de um coração de mãe*.

Na coluna “O que pensam e sentem as mulheres” *Petit Source* apresenta às leitoras informações a respeito do movimento feminista nacional e internacional. Os textos sinalizam para a existência de redes de sociabilidade e circulação de ideias entre mulheres escritoras e feministas de diferentes condições e revelam, igualmente, disputas no campo literário com o sexo masculino. Conduzem a leitora para muito além do que se esperaria de uma seção voltada para “assuntos de mulheres”.

Em 05 de janeiro de 1930, por exemplo, ainda sob o grande e imediato impacto do assassinato de Roberto, Sylvia publicou a transcrição da conferência “Pela Educação da Mulher”, pronunciada no Radio Club por Elvira Komel, sufragista e primeira mulher a exercer advocacia no Fórum Mineiro.<sup>20</sup>

Já em “Trabalho Feminino – Problema Social” *Petite Source* defende que a maternidade em nada ficaria prejudicada caso a mulher ocupasse o mercado de trabalho. Porém, faz questão de observar tema fundamental e negligenciado, à época, pelo

18 “De Tudo um Pouco”. *O Jornal*, Rio de Janeiro, p. 9, 16 mar. 1930.

19 “De Tudo um Pouco”. *O Jornal*, Rio de Janeiro, p. 9, 13 abr. 1930.

20 *O Jornal*, p. 3, 5 jan. 1930.

feminismo liberal. Representado no Brasil pela Federação Brasileira pelo Progresso Feminino, fundada em 1924 e liderada pela bióloga Bertha Lutz.

O artigo traz longas considerações a respeito de mães pobres acossadas pela miséria que sempre trabalharam e, muitas das vezes, são responsáveis sozinhas pelo sustento do lar. Situação que não teria prejudicado por completo o exercício da maternidade, mas estava longe de ser ideal. *Petite Source* defende uma divisão mais justa do trabalho entre o ócio das mulheres da elite e a sobrecarga daquelas que se dedicavam a atividades invisíveis. Estas não eram reconhecidas pelo Estado e a sociedade, como as lavadeiras e as empregadas domésticas e, assim, não podiam usufruir das novas leis de proteção ao trabalho feminino.

Neste sentido encontramos pontos de inflexão entre *Petite Source* e as fortes críticas do escritor Lima Barreto que, como indicam os estudos de Engel, rejeitava o feminismo branco e elitista de Bertha Lutz. Reflexões que, posteriormente, reaparecem em contemporâneas de Sylvia, as igualmente escritoras Maria Lacerda de Moura e Patrícia Galvão, a Pagu. As duas ao se aproximarem do anarquismo e do comunismo, respectivamente, lançaram questionamentos sobre os limites da emancipação feminina na sociedade burguesa.<sup>21</sup>

Já em de 16 de março de 1930, Sylvia apresenta a sua leitora a resposta da “colega nortista” Almerinda de Farias à artigo de Humberto de Campos recém-publicado em *A Gazeta de São Paulo*. O destacado jornalista, político e escritor que ocupava a cadeira 20 da Academia Brasileira de Letras (ABL) expunha o descontentamento com o debate sobre a possibilidade de mulheres serem aceitas na ABL.

Fundada em 1896, a ABL caracterizava-se por ser uma confraria muito particular de intelectuais do sexo masculino que prezava por rituais acadêmicos e pensamento conservador. Sob a perspectiva sociológica de Bourdieu, podemos interpretar como um verdadeiro local de poder simbólico produtor de práticas de legitimação e exclusão (BOURDIEU, 1992).

Humberto de Campos se colocava contrário a qualquer reforma no estatuto da instituição. Seria “asneira” e “leviandade”. Queixa-se de estar o mundo em “completa bebedeira de liberdade”. As tradições estariam “rolando como pedras”. Sendo a emancipação feminina, com a cumplicidade do Estado, principal causadora do desmoronamento da sociedade. Este, metaforizado em um homem de chapéu no cocuruto e charuto na ponta do beijo, ofereceria tudo às mulheres com as quais teria passado a noite, regada por champanhe, em “casa alegre”. Leia-se prostíbulo.<sup>22</sup>

Nascida em Maceió, Almerinda era negra e formada em Direito. Se destacou pela atuação na Federação Brasileira pelo Progresso Feminino, no movimento sindical e no campo da política dos anos 1930. Lutou por direitos políticos e sociais para as mulheres (MARQUES, 2019). Em resposta a Humberto de Campos a líder feminista o repreende por sua rudeza e ausência de justificativa fundamentada em erudição. E não menos contundente do que o texto que rebate, recorre à História para apresentar

21 O *Jornal*, Segundo Caderno, p. 4, 22 set. 1922. ENGEL, Magali. Gênero e política em Lima Barreto. *Cadernos Pagu*, n. 32, p. 365-388, jan./jun. 2009.

22 *A Gazeta*, São Paulo, p. 1, 26 fev. 1920.

mulheres que se destacaram na arte da política e da guerra e na medicina. Termina por denunciar ser ridículo qualquer debate a respeito de uma suposta qualidade intelectual diferenciada entre os sexos.<sup>23</sup>

Mais do que conservadorismo, Humberto de Campos revelava o medo masculino de ter que disputar o campo intelectual com as mulheres escritoras que publicavam nos jornais e lançavam livros. Além de representar o sentimento de assombramento masculino diante da gradual emancipação feminina. A ameaça de subversão da relação de poder entre os sexos causava reações de ordem violenta não só nas relações cotidianas entre homens e mulheres, mas também no campo simbólico do universo intelectual brasileiro. Somente quase trinta anos depois da publicação do agressivo artigo do “imortal” que uma mulher seria admitida na confraria dos homens de letras, a também nortista Rachel de Queiroz.

As páginas dominicais organizadas por Sylvia traziam em imagens e textos a mulher moderna emancipada que tentava ser dona do seu próprio corpo e da sua mente. E que Humberto de Campos e outros colegas da ABL tinham ojeriza. Tratava-se da jovem urbana estereotipada da crônica regada de ironia de Eug. Lapagesse, “*Modern-Girl*”, publicada em abril de 1930 na seção dirigida por Sylvia. Nela o autor revisita o famoso triângulo amoroso da *Commedia dell’Arte* italiana. Agora Colombina não seria mais a jovem criada refinada e não se satisfaz com a alegria do Arlequim e nem com a doçura do Pierrot, já ultrapassados pelo tempo e os novos costumes. A “jeune-fille” do século XX fala inglês e francês e é funcionária pública. Possui um Chrysler Imperial, frequenta o cinema e lê Vargas Vilas e Oscar Wilde. Pertence à juventude dourada com sua alegria dinâmica, intensa e esportiva. E no amor tem um gigolô e um lindo coronel “baboso e enriquecido”.<sup>24</sup>

Cinderella, responsável pela coluna sobre moda, e aparentemente mais dócil que *Petite Source*, não deixava de afirmar sua crítica ao comportamento masculino opressor. Ao tratar da possível volta do uso do colete pelas mulheres ironiza que a moda pode ser compreendida como uma dose homeopática de pudor diante de tantas reclamações masculinas a respeito das indecências das saias mais curtas, dos vestidos com tecidos finos que marcam a silhueta sem o uso dos antigos espartilhos, dos cabelos curtos e dos ombros de fora.

A personagem, com nome de princesa de contos de fadas, contesta modas e artifícios que possam aprisionar e deformar o corpo feminino para agradar os moralistas. E sentencia que os homens sempre teriam o que falar da mulher, pois, por detrás de todas as reclamações estaria a verdade de que o gênero masculino não consegue expor. A sua eterna queixa da superioridade feminina.<sup>25</sup>

Contudo, os textos de Sylvia não se limitavam a assuntos que eram considerados, à época, próprios do universo feminino burguês ou da luta feminista. A autora igualmente estava atenta às reflexões que tratavam de temas ligados à modernidade nacional e os desafios encarados pelas direitas e esquerdas políticas na tentativa de

23 “De Tudo um Pouco”. *O Jornal*, Rio de Janeiro, p. 10, 16 mar. 1930.

24 “De Tudo um Pouco”. *O Jornal*, Rio de Janeiro, p. 9, 13 abr. 1930.

25 “Segunda Seção”. *O Jornal*, p. 9, 23 fev. 1930.

superação do “Brasil arcaico”. Em texto de 1929, também em *O Jornal*, mas fora da sessão dedicada às mulheres, a poetisa reflete sobre as condições de vida e trabalho da população rural brasileira. Contudo, os seus argumentos, destoando do seu texto sobre trabalho feminino, caracterizam-se por um viés elitista e a reprodução de preconceitos de cor.

Na tentativa compreender o homem do campo e as carências materiais e intelectuais que o empurravam para a miséria e a ignorância, Sylvia trava diálogo direto com as ideias do médico sanitarista Belisário Penna, igualmente um dos principais pensadores do campo eugênico brasileiro e para quem o artigo é nominalmente dedicado. No mesmo texto a jornalista estabelece interlocução com as ideias do literato paulista Monteiro Lobato, autor de *Urupês*. Obra que eternizou Jeca Tatu, o caboclo caipira preguiçoso, ignorante e doente, como representação do Brasil rural e atrasado (DOS SANTOS, 2012). Sylvia articula temas ligados à saúde, educação e divisão de terras. E reforça a tese da educação higiênica. O que demonstra seu pertencimento ao campo intelectual brasileiro e os diálogos travados com teorias circulavam em seu meio.

A partir de uma prospecção inicial nas publicações de Sylvia Serafim nos é revelado o diálogo direto ou indireto com lideranças feministas e intelectuais, homens e mulheres, que advogavam a respeito da emancipação ou não do “sexo frágil”. E, ainda, com pensadores de diferentes áreas de conhecimento e campos de estudo que buscavam soluções para o atraso nacional. A jornalista dialogava em tom de igualdade com representantes das letras, das ciências e da política. Além de conversar com ironia refinada com as leitoras que enviavam cartas.

Assim, os pequenos fragmentos da escrita plural e das múltiplas personalidades encarnadas por Sylvia Serafim entre os anos de 1929 e 1930 nos instigam. E ficamos diante do perigo de encaixá-la precipitadamente nas ramificações hoje pré-estabelecidas sobre o campo intelectual e político brasileiro da época. O que ainda é muito prematuro para se definir.

Os escritos aqui tratados são evidências da complexidade da personagem que se apresenta altamente fragmentada em complementares e contraditórios “eus”. Demonstram a necessidade cruzar três grandes eixos que atravessam a personagem: as redes de sociabilidade intelectual; a origem de classe e a identidade de cor/racial; e, por fim, o feminismo e o feminino de Sylvia Seraphim. Tudo isso diante intensas transformações no cenário político, social, econômico e cultural nacional das décadas de 1920 e 1930 e que culminaram na Revolução de 1930 e seus desdobramentos.

São questões que não conseguimos refletir no curto espaço deste capítulo, mas que sinalizamos como importantes para compreensão das experiências, ações e contradições de Sylvia Seraphim. Uma mulher vítima de violência de gênero. Caso que quando lembrado, apesar da grande repercussão à época, é para explicar a genialidade de um homem e de sua obra. Que, por sua vez e não coincidentemente, explora a hipocrisia da sociedade carioca em que viveu a própria jornalista.

Em entrevista ao *O Pasquim* no ano de 1978, o compositor e jornalista Eratóstenes Frazão ao ser perguntado sobre qual foi a maior tristeza que já havia noticiado cita a morte de Roberto Rodrigues. Em suas palavras: “Um caso estúpido. Uma

mulher casada, Sylvia Serafim Thibau, amante de um médico, estava separando [...]. O médico era ótima pessoa. [...] houve um descuido qualquer a matéria [reportagem publicada por Crítica] saiu”. Assim é frequentemente lembrada a jornalista e literata. Adúltera, descompensada e assassina.<sup>26</sup>

A produção rodriguiana, fundadora do moderno teatro brasileiro, ironicamente, mas não coincidentemente, é caracterizada por personagens femininos que quando transgridem os limites moralidade sexual e os papéis de gênero, tal como Sylvia, são penalizados pelo escândalo social e o desfecho trágico. A intimidade da mulher é invadida de pela esfera pública. Em ambos a violência física e a psicológica estão presentes (RAMOS, 2007).

## O corpo objetificado é o mesmo que transgride até a morte

Sylvia teve seu apogeu e queda no espaço público das redações de jornais de sua época. Predominantemente masculino e frequentemente produtor de discursos de violência de gênero. A jornalista teve a intimidade de seu corpo brutalmente violada até após a sua morte em 27 de abril de 1936.

Sylvia suicidou-se em presídio na cidade de Niterói. A jornalista estava sendo mantida encarcerada preventivamente desde o dia 23 do mesmo mês após acusação, amplamente noticiada na mídia, por supostamente apresentar alguns documentos falsos para poder se matricular na faculdade de Direito de Niterói. No cárcere era mantida juntamente com seu terceiro filho, uma criança de 05 anos e fruto de relacionamento recente.<sup>27</sup>

Após o trágico desfecho da vida de Sylvia, o jornal *A Noite* publicou fotografias mórbidas que ocupavam grande espaço em suas páginas. Closes do rosto da jornalista com olhos entreabertos e dos cortes feitos em ato de desespero. Sylvia tinha marcas nos pulsos e havia se envenenado.

Além de explorar a imagem do corpo em várias edições, o periódico sinaliza ter sido a beleza a “culpa maior” da jornalista que, mesmo depois de morta, não teria a perdido. Nem depois de ter tirado a própria vida Sylvia deixou de ser objetificada e desrespeitada em sua humanidade. Seu filho igualmente teve sua imagem exposta na cena do acontecimento. Além da beleza, os jornais indicavam ter sido a fraqueza diante da condição de mulher abandonada pelo pai da criança o motivo do suicídio. Tratava-se uma bela e frágil alma infeliz.<sup>28</sup>

Nas folhas de *A Noite* do dia 27, junto ao corpo de Sylvia, o leitor se depara com os chamados sensacionalistas: “ELA MORTA E O FILHINHO EM PRANTO”; “ESTOU EXAUSTA! A última página de sangue do romance de Sylvia Seraphim”. “Que repouse em paz!”. “Pobre e desgraçada Sylvia!”.<sup>29</sup>

Não temos espaço para nos aprofundarmos em maiores detalhes a respeito dos acontecimentos que antecederam à morte de Sylvia. Mas compreendemos que o caso

26 *O Pasquim*, Rio de Janeiro, p. 4, 16 fev. 1978.

27 *A Noite*, p. 1, 27 abr. 1936.

28 *A Noite*, p. 1, 27 abr. 1936.

29 *A Noite*, p. 1, 27 abr. 1936.

extremo aqui ilustrado comprova ser a violência de gênero elemento integrante de diversos ambientes sociais brasileiros e toma forma diferente em diversos meios. Deparamos com ela na imprensa, nas instituições do Estado, nas relações amorosas, no espaço da família e nas relações profissionais. O caso de Sylvia, igualmente, revela julgamentos e violações coletivos sobre o corpo da mulher que era entendido como propriedade do seu marido e, ao mesmo tempo, público. Estando este vivo ou morto.

Ao fim, as adversidades enfrentadas, devido à condição de gênero, e às agressões físicas, psicológicas e simbólicas sofridas são consideradas no discurso da imprensa como responsabilidade exclusivamente individual e escolha da própria vítima. Sylvia teve a sua vida estampada nos jornais que lucraram atendendo os anseios do leitor que estranhamente sentia, e ainda sente, prazer diante da desgraça humana e, ao mesmo tempo, com a promoção de um discurso pedagógico sobre os perigos de contrariar as regras sociais impostas nas relações entre os gêneros.

Contudo, a vida de Sylvia Seraphim revela igualmente a possibilidade de se escrever outra história. Que ganha sentido quando pensada de forma entrelaçada com o infortúnio da protagonista, resultado da sua condição de gênero. É história da transgressão de uma mulher branca e bem-nascida na sociedade carioca das décadas de 1920 e 1930. Diante dos enquadramentos sociais e do papel que lhe eram impostos, a *Petite Source*, optou, mesmo que de forma limitada e contraditória, por experimentar intensamente a sua própria subjetividade, o seu potencial intelectual e seus desejos femininos e feministas. E, até o fim, lutou para ser dona de seu corpo e controlar seu destino.

Os casos de mulheres como Sylvia Seraphim e Abigail Wan Kwesen, ao estamparem por meio da escrita masculina os jornais revelam as realidades das vítimas, mas, também histórias de transgressão. As duas mulheres não aceitaram a condição de objetificação e de aprisionamento. Parece-me que conto de Madame Bovary, de Flaubert, de alguma forma se repete atualizado em diferentes tempos e cenários. Mulheres que se rebelam contra prisões sociais e pagam caro por isto. Enfrentando, no caso brasileiro, complexidades e obstáculos de acordo com os atravessamentos de origem social e identidade de cor/raça.

---

## REFERÊNCIAS

- BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.
- CASTRO, Ruy. *O anjo pornográfico: vida de Nelson Rodrigues*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- CAULFIELD, Sueann. *Em defesa da honra: moralidade, modernidade e nação no Rio de Janeiro (1918-1940)*. Campinas, SP: Ed. Unicamp, 2000.
- CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. *Estudos Feministas*, ano 10, p. 171-188, 1. sem. 2002.
- DOS SANTOS, Ricardo Augusto. Lobato, os Jecas e a Questão racial no pensamento Social Brasileiro. “*Revista Acheegas*”, n. 7, 2003.
- DOS SANTOS, Ricardo Augusto. O plano de educação higiênica de Belisário Penna (1900-1930). *Dynamis*, v. 32, n. 1, 2012.
- ENGEL, Magali. Gênero e política em Lima Barreto. *Cadernos Pagu*, n. 32, p. 365-388, jan./jun. 2009.
- ENGEL, Magali. Paixão, crime e relações de gênero (Rio de Janeiro, 1890-1930). *Topoi*, [online], Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, 2000.
- FREIRE, Maria Martha Luna. *Mulheres, mães e médicos: discurso maternalista no Brasil*. Rio de Janeiro: FGV, 2009.
- LESKY, Albin. *A tragédia grega*. São Paulo: Perspectiva, 1996.
- MARQUES, Teresa Cristina de Novaes. *O voto feminino no Brasil*. 2. ed. Brasília: Câmara dos Deputados, Edições Câmara, 2019. E-Book.
- MATOS, Maria Izilda. Delineando corpos: as representações do feminino e do masculino no discurso médico. In: MATOS, Maria Izilda; SOIHET, Rachel (org.). *O corpo feminino em debate*. São Paulo: Unesp, 2003.
- NUNES, Aparecida Maria (org.). *Clarice Lispector. Correio Feminino*. Rio de Janeiro: Rocco, 2006.



PEDRO, Joana Maria. *Mulheres honestas e mulheres faladas*: uma questão de classe. Florianópolis: Ed. UFSC, 1994.

RAGO, Margareth. *Do cabaré ao lar*: a utopia da cidade disciplinar: Brasil 1890-1930. 4. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2014.

RAMOS, Nuno. A noiva desnudada. A fixação pelo arcaico é o núcleo poético do teatro de Nelson Rodrigues. *Revista Piauí*, ed. 7, abr. 2007. Disponível em: <https://piaui.folha.uol.com.br/materia/a-noiva-desnudada/>.

RINALDI, Alessandra de Andrade. “*A sexualização do crime no Brasil*: um estudo sobre criminalidade feminina no contexto de relações amorosas (1890-1940)”. Rio de Janeiro: Mauad X/Faperj, 2015.

RODRIGUES, Nelson. *A menina sem estrelas*: memórias. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SCHRITZMEYER, Ana Lícia Pastore. *Jogo, ritual e teatro*: um estudo antropológico do tribunal do júri. São Paulo: Terceiro nome, 2012.

SCOTT, Joan. *Gender*: a usefull category of historical analyses. Gender and politics of history. NY: Columbia University Press, 1989.

SCOTT, Joan. História das mulheres. In: BURKE, Peter (org.) *A escrita da história*: novas perspectivas. SP: Unesp, 1992.

**Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização**

## CAPÍTULO V

# EM POSIÇÃO DE IMPEDIMENTO: reflexões acerca da proibição do futebol feminino no Brasil (1940-1983)

*Nathália Fernandes Pessanha<sup>1</sup>*

Ao longo da década de 1930, o futebol masculino no Brasil caminhava em direção à sua profissionalização e se tornava, cada vez mais, símbolo nacional.<sup>2</sup> Nesse mesmo período, o futebol feminino<sup>3</sup> começava a se popularizar, sobretudo através de apresentações circenses, que rodavam o país levando aos diversos cantos sua prática, como afirma Aira Bonfim (2019).

O futebol de mulheres que começava a caminhar foi proibido por decreto no Brasil em 1941, e permaneceu vetado por quase quarenta anos.<sup>4</sup> É basicamente sobre esta temática e recorte que este artigo irá se debruçar. Iniciaremos nossas reflexões no ano de 1940, um pouco antes da publicação do decreto, visando trazer à baila questões que estavam em voga no período e que fundamentaram a publicação. A análise se estenderá até o ano de 1983, quando a prática do esporte pelas mulheres foi oficialmente regulamentada.

Este artigo possui um caráter introdutório e ensaístico. Tem como objetivo principal tecer e levantar reflexões sobre as motivações e causas que levaram à proibição e manutenção do veto à prática do futebol por mulheres. Realidade que perpassou governos autoritários e democráticos, nos levando a percepção de que, quando se trata do corpo feminino, o cerceamento não está relacionado somente a governos ditatoriais. Visamos igualmente atentar para as permanências e práticas do esporte ao longo do período, observando as maneiras e subterfúgios que as mulheres encontravam para praticar o futebol.

1 Doutoranda em História Social pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense (PPGH-UFF).

2 Sobre os debates em torno da profissionalização do futebol e da sua associação com o projeto nacional, conferir PEREIRA, Leonardo (2000); FRANZINI, Fábio (2000); NEGREIROS, Plínio José Labriola de Campos (1998).

3 Ao longo do texto, o(a) leitor(a) vai notar que utilizo tanto o termo 'futebol feminino' como 'futebol de mulheres' para me referir à prática do esporte pelas mulheres. Contudo, é importante salientar que algumas autoras diferenciam o uso dos dois termos, preferindo, por vezes, utilizar 'futebol de mulheres' por considerar que 'futebol feminino' não estabelece as particularidades da prática, já que as características do feminino não necessariamente estão associadas somente às mulheres. Para essas autoras, como é o caso de Cláudia Kressler e Silvana Goellner, por exemplo, o uso do termo 'futebol de mulheres' têm o peso de conceito e dá maior destaque ao papel e a relevância delas na prática desse esporte.

4 Decreto Lei 3.199, de abril de 1941.

Para contribuir com as reflexões serão usadas como fontes reportagens de jornais, esportivos ou não, publicadas durante o período estudado e que debatiam ou apresentavam a questão da proibição do futebol feminino, versando argumentos favoráveis ou contrários ao mesmo. A pesquisa feita através da Hemeroteca Digital pertencente à Fundação Biblioteca Nacional, no Rio de Janeiro, buscou por dois conjuntos de palavras como termos chave: “*football* feminino” e “futebol feminino” ao longo das décadas mencionadas.

## “Pe’ de mulher não foi feito p’ra se metter em shooteiras!”<sup>5</sup>

Esta frase é o título de uma manchete do jornal *O imparcial*, datada de 1941, que pregava contra a prática do futebol por mulheres, trazendo nas entrelinhas o cerceamento sobre o corpo feminino, ao afirmar que o pé da mulher não deve ser feito para calçar chuteiras, geralmente destinadas aos homens para a prática de esportes como o futebol.

Assim como essa reportagem, muitas outras podem ser encontradas em jornais da época.<sup>6</sup> Elas reafirmavam a posição de alguns periodistas e, também, de integrantes da sociedade que eram contrários à prática do futebol pelas mulheres, baseados nos mais diversos argumentos, dentre eles, a ratificação do que se entendia ser o principal papel social da mulher: a maternidade.<sup>7</sup>

A preocupação com a maternidade e o cerceamento sobre o corpo feminino não era uma novidade do Estado Novo, nem mesmo do século XX. Como afirma Karla Carloni,

Tentativas de controle do corpo feminino vinham da medicina, das práticas jurídicas e da Igreja também. O discurso médico-sanitarista no Brasil desde meados do século XIX caracterizava a mulher a partir dos seus útero e ovários. Os humores, as doenças e o comportamento estariam ligados diretamente a esses órgãos que, por sua vez, definiam o único papel do gênero na sociedade: reproduzir (CARLONI, 2019, p. 96).

No início do século XX o Código Civil de 1916 regulamentava a vida das mulheres casadas, tornando as mesmas inaptas a exercerem suas funções civis sem autorização do marido, enquanto durasse o matrimônio, reservando à mulher o espaço doméstico e o lugar de pessoa tutelada.<sup>8</sup> Já durante o período do primeiro governo de Getúlio Vargas<sup>9</sup> a prática da educação física e dos esportes para o aprimoramento

5 Manchete do jornal *O imparcial*, Rio de Janeiro, p. 14, 15 jan. 1941.

6 Outras reportagens serão usadas ao longo do texto, contudo, a título de exemplo, cito: *O imparcial*, Rio de Janeiro, p. 14, 16 jan. 1941; *O imparcial*, Rio de Janeiro, p. 14., 1 jan. 1941

7 Cf. GOELLNER, Silvana. Mulheres e futebol no Brasil: entra sombras e visibilidades. *Revista Brasileira de Educação Física*, São Paulo, v. 19, n. 2, p. 143-151, abr./jun. 2005.

8 Lei nº 3.071, de 1º de janeiro de 1916, art. 5. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/l3071.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l3071.htm). Acesso em: 14 out. 2020.

9 Aqui estou me referindo ao período de 1930 a 1945.

da “raça” e a geração de cidadãos saudáveis para o país foi ganhando cada vez mais espaço. O exercício físico começou a ser incentivado visando o melhoramento das condições físicas dos cidadãos, associando a geração de um povo saudável, ao progresso e prosperidade da nação. Interessante observar, como fazem Brenda Elsey e Joshua Nadel (2019), que as mulheres eram alijadas dos processos de decisão sobre quais atividades e esportes elas poderiam praticar, restando a elas apenas realizar àqueles que fossem considerados como ideais para o desenvolvimento do físico feminino. Nesse sentido, de acordo com Silvana Goellner,

Movimentar o corpo indolente e preguiçoso, mais que uma vontade individual, é também uma intervenção política de controle e cerceamento, pois sobre ele depositam-se saberes e poderes disciplinados orientados pela lógica do trabalho e da produção. Razão pela qual, as práticas corporais e esportivas são amplamente incentivadas pois, como possibilidade de divertimento e disciplinação, tornam-se representativas de uma sociedade que para se coroar prescinde tanto da liberação, quanto da canalização produtiva de um gesto educado (GOELLNER, 1999, p. 3-4).

Isto posto, podemos inferir que no que diz respeito às mulheres, portanto, a prática da educação física devia ser incentivada de maneira a aprimorar o corpo para a procriação, possibilitando, desta forma, um exército de mães fisicamente sadias que gerariam inúmeros cidadãos saudáveis para o país. Assim sendo, alguns esportes tiveram sua prática mais incentivada do que outros, pois de acordo com o discurso médico e higienista da época, contribuíam para o desenvolvimento de partes certas do corpo feminino, que seriam fundamentais para a geração dos filhos. Exercícios como a ginástica eram apontados como sendo fundamentais, pois:

Pode ser feita individualmente, a qualquer momento, sem que os minutos a ela dedicados atrapalhem a execução de todas as tarefas que a mulher desempenha no recôndito do lar, favorecendo, inclusive, sua permanência nesse espaço identificado como de seu domínio. Acrescenta-se a esses aspectos, o fato de que a ginástica, ao contrário de muitos esportes, é desprovida do caráter competitivo, observado, nesse tempo, como prejudicial à formação da personalidade feminina (GOELLNER, 1999, p. 79).

Dessa maneira, se a ginástica pertencia ao universo feminino, o futebol, esporte competitivo, agressivo e praticado em grupo fora do ambiente do lar, pertencia ao universo do homem. O aumento da prática deste esporte pelas mulheres ao longo da década de 1930 e, sobretudo, no ano de 1940, foi visto não só como o exercício de uma modalidade não recomendada, mas como o rompimento das barreiras de gênero socialmente estipuladas, como será visto adiante.

Como argumenta Aira Bonfim, o futebol de mulheres era praticado ao longo das primeiras décadas do século XX como mais uma atração apresentada nos circos, que rodavam o país levando essa modalidade aos mais diferentes estados. Segundo a autora,

De acordo com as fontes pesquisadas, dos primeiros fenômenos presenciados nos teatros de revista do Rio de Janeiro, em 1921, até o ano de 1930, foi possível comprovar a presença do futebol feminino nos Estados de São Paulo, Rio Grande do Sul, Minas Gerais e Rio de Janeiro. A partir da década de 1930, a geografia desses deslocamentos ganhará a amplitude da região Nordeste e Norte a partir das evidências da família Nerino, assim como dos Garcias, responsáveis por longas turnês nessas regiões (BONFIM, 2019, p. 104).

Ainda segundo Bonfim, “as atrações intituladas ‘Football Feminino’ e performadas por atrizes mulheres, contribuíram ao longo da década de 1930, para a popularização da imagem de mulheres jogando futebol” (2019, p. 109). No ano de 1940, sobretudo no Rio de Janeiro, as reportagens sobre a prática do futebol feminino eram recorrentes nos jornais.

O *Jornal dos Sports*, por exemplo, trazia informações sobre partidas de futebol feminino que aconteciam no subúrbio do Rio de Janeiro, como é o caso da partida entre O S.C Brasileiro e o Casino de Realengo, realizado no campo do Casino e que contava com o intermédio do jornal para a convocação de suas jogadoras, como anuncia a reportagem.<sup>10</sup> Em maio do mesmo ano, outra notícia do mesmo periódico, anuncia um campeonato a ser realizado no campo do Bomsucesso, com a participação dos seguintes times femininos: Casino de Realengo, S. C. Brasileiro, Eva F.C e Valqueire F. Club. O jornal ainda conclui afirmando que se tratava de uma “competição sensacional”.<sup>11</sup>

Ainda o mesmo periódico, além de trazer outras reportagens sobre novas partidas realizadas entre times femininos,<sup>12</sup> anuncia a criação de um novo clube no Rio de Janeiro, o Primavera F.C. A reportagem, intitulada “Mais um club de *football* feminino” informava que na ocasião de inauguração do time havia ocorrido uma grande solenidade que contou com a presença de repórteres de outros periódicos, bem como de personalidades esportivas.<sup>13</sup>

É interessante observar nessa manchete a afirmação de que “a presença de elementos de destaque na imprensa e nos *sports* é um índice seguro de que o *football* feminino está prestigiado, apesar de elementos isolados procurarem desvirtuá-lo com uma propaganda inconsciente, que daria ótimos resultados no século passado”.<sup>14</sup> Tal formulação nos permite inferir uma posição favorável do periódico a respeito da prática do futebol por mulheres, posicionamento ratificado nas inúmeras reportagens a respeito do mesmo, como já mencionado acima. Contudo, a postura do jornal não é

10 *Jornal dos Sports*, Rio de Janeiro, p. 6, 3 mar. 1940.

11 *Jornal dos Sports*, Rio de Janeiro, p. 6, 1 maio 1940.

12 Para não cansar o leitor, cesso os exemplos sobre anúncios de partidas sobre o futebol feminino, contudo, no próprio *Jornal dos Sports* é possível encontrar muitas outras notícias sobre partidas ao longo do ano de 1940, como por exemplo, uma ocorrida no Campo do Abolição. *Jornal dos Sports*, Rio de Janeiro, p. 7, 8 ago. 1940.

13 *Jornal dos Sports*, Rio de Janeiro, p. 6, 9 maio 1940.

14 *Idem* nota 11.

compartilhada nem pelo conjunto dos periodistas, esportivos ou não, nem por grande parte da sociedade da época.<sup>15</sup>

Ainda em 1940, equipes cariocas excursionaram para São Paulo em função de um jogo para marcar a inauguração do Estádio do Pacaembu. Para algumas pesquisadoras, como Bonfim (2019) e Costa (2017), este evento teve impacto considerável na circulação de notícias sobre o futebol feminino. Para Bonfim “a visibilidade gerada pela partida de futebol entre mulheres que aconteceu no Estádio do Pacaembu evidenciou em grande escala o ‘problema’ público a ser combatido pelo Estado brasileiro” (BONFIM, 2019, p. 161).

Logo no primeiro dia do ano de 1941, o jornal *O imparcial*, o mesmo responsável pela manchete que abre esse tópico, já trazia opiniões contrárias à prática do futebol feminino. Em reportagem intitulada “*Football não é sport* que deva ser praticado por mulher”, o jornal transcrevia a opinião do professor Nery Machado, que afirmava condenar a ‘absurda inovação’ que é a prática do futebol pelas mulheres.<sup>16</sup> O professor, que segundo a reportagem era médico ginecologista, defendia seu repúdio ao mesmo discorrendo sobre as incompatibilidades do corpo feminino com o esporte bretão.<sup>17</sup>

Dois dias depois, o mesmo jornal realizou uma entrevista com o técnico de futebol Maia Arruda, que tecia sua opinião sobre a prática do futebol feminino. A reportagem, intitulada “Torçam, garotas, mas, não joguem, nunca!” também buscava corroborar as incompatibilidades do corpo feminino com o futebol.<sup>18</sup> De acordo com o técnico, a mulher apresentava menor resistência física e estatura do que o homem, o que tornaria necessárias alterações no tempo do jogo e na altura das traves para que as mesmas não fossem prejudicadas na prática do esporte.

O jornal *O Imparcial* realizou outras entrevistas com diversos indivíduos considerados por ele especialistas sobre o futebol feminino. Ainda em janeiro de 1941, o jornal apresentava uma entrevista com uma professora do Instituto de Educação sobre sua opinião a respeito do jogo. Na reportagem “Uma educadora emite sua opinião sobre o futebol feminino” a professora Etiene Santos Correa, ainda que informasse não ser especialista no assunto, discorria sobre os possíveis malefícios que a prática do futebol podia trazer para as mulheres, afirmando que as energias despendidas no gramado estavam além do que a mulher podia oferecer.<sup>19</sup>

Tais reportagens não só permitem inferir uma posição contrária ao futebol feminino por parte do periódico, como também demonstram que os argumentos

15 Importante mencionar que o próprio posicionamento do diretor do jornal, Mário Filho, não se mantém como de apoio ao esporte nas décadas subsequentes. Em 1962, o diretor vota contrariamente à criação da Associação Paulista de Futebol Feminino, argumentando que esta seria usada como instrumento de exploração. *Jornal dos Sports*, Rio de Janeiro, 25 de ago. de 1962, p. 6.

16 *O imparcial*, Rio de Janeiro, p. 14, 1 jan. 1941.

17 O uso do termo ‘Esporte bretão’ refere-se ao local onde se considera ter sido o de nascimento do futebol moderno, a Grã-Bretanha, e que deu origem ao formato de jogo que é praticado até hoje no Brasil, ainda que o esporte, suas regras e práticas tenham sofrido diversas modificações ao longo do tempo.

18 *O imparcial*, Rio de Janeiro, p. 15, 3 jan. 1941.

19 *O imparcial*, Rio de Janeiro, p. 14, 31 jan. 1941.

usados pelos especialistas consultados pelo jornal giram em torno das limitações ou possíveis prejuízos da prática do esporte sobre o corpo da mulher. O medo de que o esporte ferisse o corpo feminino está em consonância com o argumento já apresentado no início deste artigo sobre o que era considerado o papel fundamental da mulher na sociedade. O casamento, a maternidade e a manutenção do lar eram tidos como espaços principais de atuação feminina. Embora a prática de atividades físicas fosse incentivada para a criação de corpos saudáveis, tal prática não poderia ser superior ou causar dificuldades para o cumprimento do papel e das designações das mulheres, sobretudo mulheres brancas e de classe média e alta, na construção de uma nação forte.

Além disso, o medo das mudanças que esportes como o futebol poderiam causar na fisionomia feminina, embora apresentar-se-á de maneira mais efetiva em períodos vindouros, já se fazia presente neste momento. A masculinização dos corpos e o crescimento de músculos poderiam anuviar as delimitações dos estereótipos de gênero consideradas naturais. De acordo com Goellner, “seu sucesso nessas práticas poderia infringir as leis da natureza pois, ao mostrarem-se mais fortes do que se supunha, seria fissurado o discurso das diferenças naturais cuja base estava assentada na sobrepujança física de um sexo sobre o outro” (2005, p. 145).

Além disso, ainda para Goellner, a prática de tais esportes poderia tornar instável a “estruturação de um espaço de sociabilidade criado e mantido sob domínio masculino, cuja justificativa para sua consolidação, assentada na biologia do corpo e do sexo, devia atestar a superioridade deles em relação a elas” (GOELLNER, 2005, p. 144). O que reafirma a lógica de que para a manutenção da ordem e da estabilidade das práticas sociais tidas consideradas naturais à época, era necessário o afastamento do corpo feminino de determinados esportes, que eram considerados por discursos médicos e higienistas, como já visto, como prejudiciais ao mesmo.

Diante disso, em consonância com a legislação trabalhista que impedia às mulheres o trabalho noturno e que seria ratificada na CLT em 1943,<sup>20</sup> práticas que no discurso visavam à proteção das mulheres, o Governo do Estado Novo publicou em abril de 1941, o Decreto-lei 3.199, de 14 de abril de 1941, que criou o Conselho Nacional de Desportos (CND), e o tornou responsável por regulamentar os esportes no país. O decreto definia, em seu artigo 54 que “às mulheres não se permitirá a prática de desportos incompatíveis com as condições de sua natureza, devendo, para este efeito, o Conselho Nacional de Desportos baixar as necessárias instruções às entidades desportivas do país”.<sup>21</sup> Dentre os esportes proibidos pelo CND, em publicação posterior figuravam o polo, o boxe e o futebol.

20 Sobre a legislação Vargas para o trabalho feminino, Cf. BRAGANÇA, Yasmin Vianna. A senhora do Lar Proletário. Discursos e políticas em relação às mulheres no Estado Novo (1937-1945). *Revista Cantareira*, julho-dez 2018; FRACCARO, Gláucia. *Os direitos das mulheres: feminismo e trabalho no Brasil (1917-1937)*. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2018.

21 BRASIL. Decreto-Lei 3.199, de 14 de abril de 1941.



## Foot-ball não é mesmo sport para mulheres <sup>22</sup>

O título acima é uma manchete do jornal *Diário da Noite*, de São Paulo, publicada em 1950. Ao longo desta década, vários periódicos estamparam notícias de seus posicionamentos contrários à prática do futebol feminino, baseados nos mais diversos argumentos médicos e higienistas, como já vinha sendo feito nos anos 1940.

Contudo, assim como os discursos contrários, a prática do futebol de mulheres também permaneceu. Ao longo das décadas de 1950 e 1960, podem ser encontradas nos jornais diversas notícias sobre jogos de futebol feminino. A recorrência dos jogos sob os auspícios da proibição levou o *Jornal dos Sports* a relatar em suas páginas, no ano de 1959, um trocadilho que associava duas práticas proibidas. Dizia o jornal que a “Proibição do CND ao *football* feminino, até parece proibição de jogo de bicho... (Todo mundo joga)”.<sup>23</sup> Ainda assim, é importante ter em mente que a prática do futebol por mulheres sofreu diversas sanções e cerceamentos, como as proibições de jogos feitas pelas federações, bem como muitas tentativas de reação do CND, que prometia lembrar as federações estaduais a respeito da proibição do esporte, e que culminou, em 1965, com a ratificação da proibição através de nova determinação do órgão.<sup>24</sup>

Ao longo das duas décadas mencionadas, havia futebol feminino sendo praticado em variadas regiões do Brasil. Nas pesquisas feitas foram encontradas notícias do futebol praticado, por exemplo, na Bahia,<sup>25</sup> em Minas Gerais,<sup>26</sup> em Santa Catarina,<sup>27</sup> em Porto Alegre,<sup>28</sup> além de São Paulo e Rio de Janeiro. Em alguns casos, os jornais traziam também a sanção do CND à federação que permitiu que o jogo fosse realizado, como, por exemplo, no caso da federação baiana, que foi punida por permitir jogos femininos como preliminar de seu campeonato.<sup>29</sup> Contudo, é interessante nesse sentido, observar algumas formas de práticas futebolísticas que funcionaram, de alguma maneira, como subterfúgio para burlar a proibição e realizar algumas partidas sem que as federações ou grupos organizadores fossem punidos.

A primeira delas se refere à já mencionada prática circense. Mais comum nos anos 1930, e segundo Bonfim, tendo contribuído em grande parte para a circulação da prática do futebol feminino ao redor do Brasil, o futebol feminino nas tendas circenses continuou acontecendo ao longo dos anos 1950 e 1960, ainda que em número inferior aos dos anos anteriores, seja por menor circulação das companhias circenses, ou porque o esporte havia conseguido sair dos picadeiros para os gramados.

O interessante a ser observado é que a apresentação do jogo feminino foi divulgada, por exemplo, na *Gazeta Esportiva*, na coluna do Tito Neto, chamada “No

22 *Diário da noite*, São Paulo, p. 9, 22 nov. 1950.  
23 *Jornal dos Sports*, Rio de Janeiro, p. 11, 15 set. 1959.  
24 *Diário da noite*, São Paulo, p. 1, 11 jun. 1959.  
25 *O Jornal*, Rio de Janeiro, p. 6, 23 out. 1956.  
26 *Diário Carioca*, Rio de Janeiro, p. 9, 6 maio 1959.  
27 *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, p. 11, 10 abr. 1951.  
28 *A noite*, Rio de Janeiro, p. 12, 24 nov. 1950.  
29 *A Gazeta esportiva*, São Paulo, p. 2, 24 out. 1956.

mundo Circense”,<sup>30</sup> além de outras exibições com publicações menores no mesmo jornal,<sup>31</sup> lembrando o dia da apresentação. O periódico, de grande circulação em São Paulo, foi o mesmo que trouxe, por exemplo, a notícia do jogo feminino na Bahia e a posterior punição do CND. Entretanto, a despeito do grande anúncio do futebol de mulheres no circo da capital paulista, não foi encontrada nenhuma menção a uma sanção do CND ao mesmo, o que nos permite inferir que o jogo dentro do picadeiro não era considerado proibido pelo Conselho. O futebol feminino nos circos não era visto como uma prática esportiva a ser combatida, mas como uma atração de lazer diferenciada. O que pode ser explicado, grosso modo, pelo argumento de Bonfim, que afirma que “por meio da linguagem corporal o circo tornou-se um espaço privilegiado para o encontro do público com o que era considerado exótico e diferente” (BONFIM, 2019, p. 82).

Nessa mesma linha, outra forma de praticar o futebol de mulheres que escapava aos cerceamentos do CND era o jogo para caridade. Em 1961, por exemplo, foi noticiada uma partida de futebol beneficente, para crianças da casa André Luís, instituição que cuidava de crianças com deficiência, com reversão da venda de ingressos para a campanha. O tom da notícia do jornal, que afirmava que “nenhum paulista deve deixar de apoiar este movimento” deixa transparecer que não se percebia o jogo de caridade como uma prática a ser combatida, mas como algo em acordo com o papel feminino associado à maternidade e a benevolência.<sup>32</sup>

Para concluir os exemplos de práticas desviantes, é importante mencionar ainda o jogo de futebol praticado por vedetes do teatro de revista, que era recorrentemente divulgado nos jornais. Tais partidas, que muitas vezes aconteciam após ter sua solicitação permitida pelo CND, aconteciam em estádios centrais, como o Pacaembu e o Maracanã, com grande número de público assistente.<sup>33</sup> A prática do futebol de vedetes, que muitas vezes era apresentada como ‘show’ e não como esporte, suscitava debates na sociedade a respeito da moralidade, que exigem análises mais aprofundadas do que permite o espaço deste artigo.<sup>34</sup> Contudo, nos interessa percebê-lo como mais uma forma de jogar o futebol de mulheres que encontrava espaço nas entrelinhas da proibição.

A flexibilização da proibição do jogo para algumas praticantes do esporte, nos permite questionar, primeiramente, quais corpos femininos o decreto 3.199 de 1941 buscava cercear. É interessante notar que as mulheres que conseguiam alguma permissão do CND para praticar o esporte, seja ele performado no picadeiro ou nos gramados, eram aquelas que já possuíam os seus corpos considerados ‘públicos’. Atrizes, vedetes, mulheres circenses e, posteriormente, como vamos ver no próximo tópico, empregadas domésticas ou ainda trabalhadoras de fábricas. Ou seja, mulheres

30 *A Gazeta Esportiva*, São Paulo, p. 31, 9 ago. 1956.

31 *A Gazeta Esportiva*, São Paulo, p. 27, 17 dez. 1955.

32 *Diário da noite*, Rio de Janeiro, p. 11, 16 mar. 1961.

33 *Diário da noite*, Rio de Janeiro, p. 10, 28 ago. 1959; *Diário da noite*, Rio de Janeiro, p. 24, 10 ago. 1959.

34 *Diário da noite*, Rio de Janeiro, p. 12, 9 ago. 1960.

que já figuravam no espaço da rua, não pertencendo estritamente ao espaço privado, do lar, ou ainda aquelas que não se enquadravam dentro de determinados estereótipos.

Além disso, como afirma Eriberto Moura, a permissão para essas modalidades “remete-nos para o ‘mito do jogo fantasia’, ou seja, que o futebol feito por mulheres só existiria se fosse por uma ‘boa e caridosa causa’ ou que trouxesse à assistência risos e gracejos. A prática do futebol não poderia existir como um conteúdo do ‘lazer feminino’” (MOURA, 2003, p. 45).

Apesar da proibição da prática do futebol e de outros esportes que, como vimos, eram considerados impróprios para o corpo feminino, as atividades esportivas para a mulher continuavam sendo incentivadas, visando à manutenção de corpos saudáveis para a geração de filhos. Nesse sentido, é interessante mencionar a criação dos “Jogos da Primavera”, evento promovido pelo *Jornal dos Sports*, que perpassou a década de 1950, promovendo competições de esportes considerados adequados ao público feminino, além de desfiles. Dessa forma, segundo Cláudia Farias,

A lógica simbólica que presidia a construção dos jogos da primavera apresentava o seguinte objetivo: procurar seduzir e mobilizar coletivamente as mulheres com a proposta de construir um espaço democrático destinado exclusivamente à prática feminina, apagando a memória das sanções existentes ao instituir um marco fundador neste campo, crucial na transição de uma ditadura para uma democracia (FARIAS, 2012, p. 125-126).

Tais apresentações contavam inclusive com a participação de autoridades políticas, como foi o caso da edição de 1956 que, segundo reportagem do jornal, contou com a presença do presidente Juscelino Kubitschek.<sup>35</sup>

Além das atuações já mencionadas, o futebol feminino seguia sendo praticado também nos clubes (embora a vigilância fosse mais intensa), que disputavam campeonatos. Foi o caso do Araguari, time mineiro que recentemente ganhou destaque na emissora *Globo*, em função da Copa do Mundo FIFA de Futebol Feminino em 2019. No final da década de 1950 o time jogou futebol não só em Minas como em outros estados, e teve sua ascensão freada pela CBD, ao não conceder permissão para que as atletas jogassem fora do país.<sup>36</sup> Diante da continuidade das partidas de futebol feminino, o CND precisou reafirmar a proibição já vigente após o decreto de 1941, publicando para isso, a Deliberação nº 7 de 1965, que além de ratificar a proibição dos esportes considerados não condizentes com o corpo feminino, como o boxe, o polo, o rúgbi e o futebol, estendia a proibição do futebol também às suas modalidades de salão e praia.<sup>37</sup>

35 *Jornal dos Sports*, Rio de Janeiro, p. 13, 30 set. 1956.

36 “Pioneiras relembram proibição do futebol feminino e mandam recado à Seleção na Copa”. Disponível em: <https://globoesporte.globo.com/mg/triangulo-mineiro/futebol/noticia/pioneiras-relembram-proibicao-do-futebol-feminino-e-mandam-recado-a-selecao-na-copa.ghtml>. Acesso em: 5 ago. 2020.

37 Deliberação CBD nº7/65. Disponível em: <http://cev.org.br/biblioteca/deliberacao-n-7-2-agosto-1965/>. Acesso em: 5 ago. 2020.

Dessa maneira, a prática do futebol pelas mulheres que teve sua proibição mantida durante a curta experiência democrática brasileira, foi novamente cerceada pelo governo militar. Contudo, ao longo da década seguinte, a despeito da reiterada proibição, o futebol feminino encontrou novos caminhos e encarou novos estereótipos.

## Futebol depois da louça lavada <sup>38</sup>

A manchete que abre este tópico, publicada na década de 1970 pelo *Jornal do Brasil*, se refere ao grupo de empregadas domésticas que praticavam o futebol de areia na Zona Sul do Rio de Janeiro após o expediente, como forma de lazer, antes mesmo do fim da proibição. O futebol de areia ganhou terreno ao longo da década, e se tornou uma importante modalidade do futebol feminino. Foi das areias que saiu o Esporte Clube Radar, importante time de futebol feminino que, apesar da vida efêmera, disputou campeonatos internacionais no início da década seguinte.<sup>39</sup>

Os anos 1970 e início dos anos 1980 são representativos de um novo momento do futebol feminino, pois nessas décadas foi observado o aumento de sua prática e a revogação do decreto proibitivo, além de sua regulamentação, ainda que em bases muito iniciais. Somado a isso, a década de 1970 foi um palco importante para o aumento do protagonismo feminino a nível mundial. O ano de 1975, por exemplo, foi declarado pela Organização das Nações Unidas como o ano da mulher. Ainda nesta década a FIFA começou a sinalizar o incentivo às federações nacionais para permitir a prática do futebol pelas mulheres,<sup>40</sup> sobretudo após o mundial feminino organizado no México em 1971 que teve grande repercussão, inclusive no Brasil, e acabou exercendo certa pressão na entidade.<sup>41</sup> Segundo Leda Costa “há, nos anos de 1970, uma espécie de movimento globalizante do futebol feminino, algo que provavelmente foi impulsionado pelo contexto de uma época intensa no que diz respeito à rebeldia e a busca pela libertação, especialmente feminina” (2017, p. 500).

O já citado futebol feminino de areia, realizado, sobretudo, na zona sul do Rio de Janeiro, ganhou relevância nas praias e nos jornais ao longo das décadas de 1970 e 1980. Novamente de acordo com Costa,

Entre o final da década de 1970 e início da década de 1980, o futebol de areia foi uma modalidade que tinha as mulheres como protagonistas. Essa prática transformou-se numa espécie de moda, atraindo muitas adolescentes e jovens que se reuniam e formavam times que atuavam em partidas informais e em competições diversas (COSTA, 2017, p. 500).

38 *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, p. 4, 29 jan. 1976.

39 Cf. ALMEIDA, Caroline Soares de. “Boas de Bola”: Um estudo sobre o ser jogadora de futebol no Esporte Clube Radar durante a década de 1980. Dissertação (Mestrado em Antropologia social) – Programa de Pós Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2013.

40 *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, p. 36, 16 nov. 1971.

41 *Correio da Manhã*, Rio de Janeiro, p. 15, 8 jul. 1970.

No início dos anos 1980 foi organizado o primeiro campeonato de futebol feminino de areia, e os periódicos que já vinham acompanhando a prática trouxeram variadas reportagens sobre o campeonato e sobre outras partidas da modalidade. Na reportagem sobre o primeiro torneio anunciou-se a presença de um público de mais de duas mil pessoas na praia de Copacabana e a notícia afirmou que as moças “usaram o físico para compensar uma falta de técnica mais apurada”.<sup>42</sup> Contudo, no início do ano seguinte, o mesmo jornal trouxe a manchete “O show de bola das estrelas do futebol feminino”, admitindo que, apesar das dúvidas, as jogadoras possuíam bom nível técnico e eram capazes de proporcionar o verdadeiro ‘show de bola’ anunciado no título.<sup>43</sup> A reportagem de meia página trouxe também os novos regulamentos para o próximo torneio.

É interessante notar que apesar da prática do futebol de areia, embora proibida, fosse predominantemente feminina à época, como afirma Costa (2017), as mulheres eram questionadas e deviam passar no crivo técnico dos jornalistas, leitores e espectadores homens. Acreditava-se que os homens estariam aptos a realmente entender do esporte, já que eles vinham sendo autorizados a praticá-lo nos últimos quarenta anos, ainda que em outros campos.

Foi também nas areias da Zona Sul carioca que aconteceram as partidas de futebol das domésticas, narradas na reportagem que abre esse tópico. Segundo a notícia, o jogo começava lá pelas 23h, porque “na casa de algumas a janta é servida muito tarde”. A reportagem ainda destaca que o jogo é apenas para se divertir e que “sobre feminismo ninguém tem opinião definida”, demonstrando a necessidade de destacar não só o caráter amador da prática, mas também de dissociá-la de qualquer pressuposto político de luta feminina mais ampla através do esporte.

O jornal *O Globo* também trouxe uma reportagem interessante sobre o futebol de domésticas. No texto “Mesa tirada, rumo à praia para o futebol”, o periódico narrou as partidas de futebol das domésticas no Leblon, informando os dias das partidas – terça e quinta – e reafirmou o caráter de diversão dos encontros, dissociando os mesmos de qualquer vertente mais profissional.<sup>44</sup>

Em São Paulo, outra modalidade de futebol feminino ganhou destaque ao longo das décadas de 1970 e 1980, segundo pesquisas de Giovana Silva (2015): o futebol de várzea.<sup>45</sup> De acordo com a autora, as partidas eram anunciadas nos jornais e recebiam atenção do público na assistência das mesmas, em caso semelhante ao que acontecia nas areias da Zona Sul carioca. Nesse sentido, Silva faz duas reflexões interessantes para o caso paulista, que julgo poder ser estendidas para o carioca. A primeira delas diz respeito ao CND e ao cerceamento, ou melhor, a falta do mesmo na prática desses futebolis.<sup>46</sup> Segundo Silva, o futebol amador não era foco de cerceamento do órgão e,

42 *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, p. 41, 4 out. 1981.

43 *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, p. 2, 10 jan. 1982.

44 *O Globo*, Rio de Janeiro, p. 18, 11 abr. 1976.

45 O futebol de várzea é, grosso modo, aquele praticado de forma amadora, sem associação aos clubes e federações, muitas vezes em campos precários e/ou improvisados.

46 Uso o termo futebolis no sentido adotado por Arlei Damo, que diz respeito às diferentes formas e maneiras de praticar o esporte. Cf. DAMO, Arlei Sander. Senso de Jogo. *Revista Esporte e Sociedade*, n. 1, nov. 2005 / fev. 2006.

por isto, ele fazia vista grossa para suas práticas, ainda que publicadas nos jornais. A preocupação da entidade, para a autora, estaria mais relacionada com a prática do futebol dentro dos clubes e associado às federações. Talvez por isso, transportando a afirmação para o caso do Rio de Janeiro, a insistência das reportagens sobre o futebol de domésticas em destacar a intenção do simples divertimento dos jogos.

Outra reflexão da autora para o futebol paulista – e esta julgo ser ainda mais interessante para os propósitos desse artigo – está em consonância com a questão já levantada no tópico anterior, que diz respeito ao questionamento sobre quais corpos femininos se procura cercear. Para Silva, no futebol de várzea, havia um critério definidor: a classe à qual as jogadoras pertenciam. Segundo ela, “isto é, além de determinar onde se faria vista grossa para o jogo delas e onde a repressão seria intensa, o estudo do futebol de várzea deixa claro que a classe também era um fator na permissão ou não dos jogos entre mulheres” (2015, p. 127). A autora continua, e aqui está o ponto principal, “o corpo das mulheres que praticavam o futebol de várzea tinha permissão de adentrar o espaço público, afinal já o faziam para o mundo do trabalho” (2015, p. 142). Este argumento, também já aventado nesta reflexão para o futebol das vedetes e das atrizes circenses, pode ser estendido da análise paulista para a carioca. O corpo feminino trabalhador já está habituado a pertencer ao espaço público e, portanto, sobre ele recai, ao longo do período estudado, um cerceamento menor. Além disso, a preocupação em gerar cidadãos saudáveis para o país, presente nos argumentos desde o momento da proibição da prática do esporte é muito mais direcionado às mulheres de classe média e alta e brancas do que às mulheres pobres, em grande maioria negras.

## Prorrogação: algumas considerações finais

Mesmo com a revogação do decreto proibitivo, em 1979, a prática do futebol feminino nos clubes continuou sendo embargada, sobretudo porque o esporte não era oficialmente regulamentado pelos órgãos competentes. Na década de 1980, aumentaram as pressões para a regulamentação do futebol, nacional e internacionalmente, pois a FIFA começou a sinalizar o interesse em organizar um mundial feminino gerido pela entidade.<sup>47</sup> A partir disso, a CBF<sup>48</sup> começou a estudar a regulamentação do futebol feminino, que aconteceu efetivamente em 1983, ainda que em bases amadoras.<sup>49</sup>

Contudo, durante a década de 1970, e mesmo depois da regulamentação durante a década de 1980, as jogadoras continuavam lidando com diversos estereótipos, antigos e novos, bem como com críticas e desaprovações de parte da sociedade. A associação da prática do futebol com a masculinização dos corpos seguia sendo uma preocupação presente nos discursos médicos e jornalísticos, preocupação que se embasava no medo de que fossem quebradas as barreiras estereotipadas de gênero.<sup>50</sup>

47 *Jornal dos Sports*, Rio de Janeiro, p. 2, 2 ago. 1982.

48 CBF é sigla para Confederação Brasileira de Futebol, criada em 1979, órgão que substituiu a CBD (Confederação Brasileira de Desportos).

49 *Jornal dos Sports*, Rio de Janeiro, p. 8, 6 ago. 1982.

50 *Jornal dos Sports*, Rio de Janeiro, p. 10, 9 dez. 1971.

Dessa forma, para não masculinizar os corpos, se reiteravam os discursos sobre a feminilidade das jogadoras, reafirmando a lógica da heteronormatividade que já recaía sobre as mesmas. Considerando, dessa forma, aquelas que não se enquadravam como seres desviantes, sobretudo através dos discursos da imprensa. Segundo Caroline Almeida,

As matérias sobre o futebol de mulheres, enquanto produção de um sentido, trouxeram ao público discursos que fortalecem o preconceito, pois, ao mesmo tempo, conservam e reforçam estigmas. O discurso parece dividir as jogadoras entre o estigma de violentas, selvagens, homossexuais – “as feras” – e o estigma de ‘amadoras’, que não matam a bola no peito, que tem limitações devido as suas condições de natureza – “as belas”<sup>51</sup> (ALMEIDA, 2013, p. 97).

Além disso, principalmente sobre aquelas que se enquadravam no padrão de feminilidade, recaía ainda outro estereótipo: o da erotização. Reforçando a lógica de que o espaço do futebol é de domínio do sexo masculino. Duas charges publicadas no *Jornal dos Sports* são representativas da caracterização das mulheres através de estereótipos sexualizados. Além de apresentarem os corpos femininos com curvas supervalorizadas, usando *shorts* curtos e roupas coladas, destacando, dessa maneira, o caráter sensual e erótico que se visa transmitir das jogadoras do futebol feminino. As charges fazem também referência a menstruação e a gravidez de forma irônica, como impeditivo da prática do futebol pelas mulheres, voltando ao argumento de que o esporte não seria apropriado para elas em função do fator biológico, e reafirmando a associação da mulher com a reprodução.<sup>52</sup> Dessa maneira, Segundo Goellner:

Se para as mulheres do início do século XX a beleza era vista como sinônimo de saúde e também de uma genitália adequada para cumprir suas funções reprodutivas, a partir dos anos 70, a esse discurso se incorporará outro: o da erotização de seus corpos. Assim, estádios, ginásios, academias, parques e praças são identificados como locais sociais a espetacularizar os corpos das mulheres ressaltando alguns atributos designados como característicos de seu sexo: a graciosidade, a beleza e, sobretudo, a sensualidade (GOELLNER, 2005, p. 147).

Dessa maneira, mesmo com a regulamentação do futebol feminino na década de 1980, os cerceamentos encontrados pelas mulheres para a prática do esporte continuam recaindo sobre seus corpos, ainda que não mais através da legislação proibitiva, mas sob os estigmas e estereótipos sociais.

Ao longo do período analisado neste artigo, as mulheres tiveram seus corpos cerceados e proibidos de praticar o futebol, tendo como argumentos para isso os mais variados fatores, desde médicos e biológicos, até estereótipos sexuais e de gênero. No

51 A autora faz referência a uma reportagem intitulada “A bela e as feras do futebol feminino”, publicada pela Revista *Placar* em 28 de outubro de 1983, que trazia a fotografia de jogadoras e realizava comparações entre sua beleza e feminilidade.

52 *Jornal dos Sports*, Rio de Janeiro, p. 2, 2 ago. 1982; *Jornal dos Sports*, Rio de Janeiro, p. 2, 1 abr. 1983.

entanto, como visto, a prática do futebol feminino encontrou meandros e subterfúgios para acontecer, não deixando que as proibições reiteradas com frequência, fossem superiores a vontade da mulher de se exercitar e praticar o futebol. O cerceamento ao corpo feminino perpassa governos autoritários e democráticos e se faz presente, ainda que sob novas roupagens, até os dias de hoje.



## REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Caroline Soares de. *Boas de bola: Um estudo sobre o ser jogadora de futebol no Esporte Clube Radar durante a década de 1980*. 2013. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2013.

BONFIM, Aira. *Football feminino entre festas esportivas, circos e campos suburbanos: uma história social do futebol praticado por mulheres da introdução a proibição (1951-1941)*. 2018. Dissertação (Mestrado em História Política e bens culturais) – Centro de Pesquisa e documentação de história contemporânea do Brasil, Fundação Getúlio Vargas, Rio de Janeiro, 2018.

CARLONI, Karla. “Requebrando os Quadris:” jazz, gêneros e revistas ilustradas no Rio de Janeiro (1920). *Locus – Revista de história*, Juiz de Fora, v. 25, n. 2, p. 79-99, 2019.

COSTA, Leda Maria. O futebol feminino nas décadas de 1940 a 1980. *Revista do Arquivo Geral da cidade do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, n. 13, p. 493-507, 2017.

ELSEY, Brenda; NADEL, Joshua. *Futbolera. A history of women and sports in Latin America*. US: University of Texas Press, 2019.

FARIAS, Cláudia Maria de. *Sonhos, lutas e conquistas: projeção e emancipação social das mulheres brasileiras no esporte (1931-1979)*. 2012. Tese (Doutorado em História Social) – Programa de Pós Graduação em História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2012.

GOELLNER, Silvana Vilodre. *Bela, maternal e feminina: imagens da mulher na revista Educação Physica*. 1999. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Federal de Campinas, Campinas, 1999.

GOELLNER, Silvana Vilodre. Mulheres e futebol no Brasil: entra sombras e visibilidades. *Revista Brasileira de Educação Física*, São Paulo, v. 19, n. 2, p. 143-151, abr./jun. 2005.

MOURA, Eriberto. *As relações entre lazer, futebol e gênero*. 2003. Dissertação (Mestrado em Educação Física) – Faculdade de Educação Física, Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, 2003.

SILVA, Giovana Capucim e. *Mulheres impedidas. A proibição do futebol feminino na imprensa de São Paulo*. Rio de Janeiro: Editora Multifoco, 2017.

**Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização**

# CAPÍTULO VI

## CORPO FEMININO, SEXUALIDADE E A DITADURA CIVIL-MILITAR NO BRASIL: narrativas sobre a militante Iara Iavelberg

*Juliana Marques do Nascimento<sup>1</sup>*

---

### Introdução

Vinte e nove de maio de 1971. Jornais da grande imprensa repercutiram uma nota elaborada por órgãos de segurança da Guanabara intitulada “Lamarca sob Dois Fogos – a Polícia e seus Próprios Companheiros de Terrorismo”. Periódicos como *Jornal do Brasil*, *O Globo*, *O Estado de S. Paulo*, *Folha de S. Paulo*, *Correio da Manhã*, *Diário do Paraná*, *Diário de Notícias* (RJ), *Diário de Pernambuco*, *Diário de Natal* e *Jornal do Comércio* (AM)<sup>2</sup> publicaram a notícia, alcançando, assim, diversos estados do país. A Revista *Veja* também tratou do assunto em sua edição de 2 de junho daquele ano. A maioria dos órgãos de imprensa publicou como ilustração das matérias fotografias de Carlos Lamarca, ex-capitão do Exército que desertou em 1969 para se juntar à organização armada de oposição à ditadura Vanguarda Popular Revolucionária (VPR). Apenas *OESP* e o *Diário de Notícias* publicaram fotografias de Iara Iavelberg, também militante da VPR<sup>3</sup> e citada no documento produzido pela repressão.

A nota tratava de cartas escritas por Lamarca e apreendidas na residência de Alex Polari de Alverga, militante que havia sido preso alguns dias antes, em 13 de maio. Esses documentos, segundo a ótica da ditadura, revelavam um desgaste de Lamarca perante seus companheiros de organização. Há ainda a descrição de falas atribuídas a Polari, afirmando que o ex-capitão “escreve mais do que combate”. Em relação à Iara, os jornais foram unânimes ao reproduzir o seguinte trecho:

Lamarca, nesta fase, atravessava excelente situação financeira. A propósito, terroristas da VPR presos [...] acrescentam que Lamarca continua vivendo como um verdadeiro burguês, sustentando outra família constituída com sua amante, a terrorista Yara Yavelberg [sic] [...].<sup>4</sup>

---

1     Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense.

2     Os últimos cinco vinculados aos *Diários Associados*.

3     Embora, no momento da publicação nos jornais, ambos Lamarca e Iara já estivessem oficialmente desligados da VPR e ligados ao Movimento Revolucionário 8 de Outubro (MR-8).

4     *O Estado de S. Paulo*, São Paulo, p. 8, 29 maio 1971.

Não é possível observar divergências muito significativas no conteúdo textual das matérias, exceto em relação às menções à Iara Iavelberg – somente a *Folha* e o *Jornal do Brasil* publicaram um excerto extra da nota, intitulado “Ficha de Iara”:

Amante de Lamarca, era casada em São Paulo com um médico, que desquitou-se dela ao surpreendê-la, seis meses após o casamento, em uma **festinha** com estudantes, entre os quais encontrava-se Carlos Alberto Soares de Freitas, **Breno**, do Comando Nacional da VAR-Palmares (foragido), que foi seu primeiro amante.

Informam que ela conheceu Lamarca nos quadros do terrorismo, através de Breno, e após algum tempo passou a viver com êle. Tem participado de atividades terroristas e esteve em Registro, tendo “abandonado a área por haver contraído doença grave em órgão genital, segundo declarações de terroristas presos.” Adianta ainda que Iara tem constantemente alugado apartamentos a serem usados pela organização terrorista.<sup>5</sup>

Esta foi, possivelmente, a primeira vez que detalhes sobre a vida de Iara, embora equivocados, foram apresentados pela grande imprensa. Antes disso, todas as notícias que mencionaram seu nome se restringiam a publicações de listas de processados e/ou foragidos. Dessa forma, é interessante analisar o discurso divulgado: afirma-se que Iara teve seu casamento encerrado após seis meses, quando o marido a teria encontrado em uma “festinha”<sup>6</sup> – termo pejorativo e aberto a diversas interpretações –, sendo *desquitada*, estado civil mal visto na época. Indica-se ainda a presença de Carlos Alberto Soares de Freitas, codinome “Breno” na tal festa, este militante da Vanguarda Armada Revolucionária – Palmares (VAR-Palmares).

Neste primeiro parágrafo da nota, o envolvimento político de Iara sequer é mencionado – a única referência a uma organização é a de “Breno”. Posteriormente, o texto introduz Carlos Lamarca, afirmando que Iara o conheceu “nos quadros do terrorismo”, o que teria sido feito por intermédio de Carlos Alberto. É possível inferir que, segundo a ótica da repressão, Iara não teria se engajado por vontade própria, mas por influência de homens com quem mantinha relações – primeiro “Breno”, depois Lamarca.

A historiadora Ana Maria Colling aponta duas representações criadas pelos órgãos repressivos na tentativa de classificar e desmoralizar as militantes: a figura da “mulher-macho”, aquela masculinizada, que se engajaria na luta política na tentativa de se tornar um homem; e a “puta comunista”, aquela que estaria envolvida com movimentos políticos exclusivamente à procura de novos parceiros (COLLING, 1997, p. 84). Com Iara, a proposição foi justamente a segunda: seu objetivo principal seria a busca por amantes.

A esse respeito, vale analisar outra afirmação contida na nota: a ideia de que Iara teria abandonado a área de treinamento de guerrilha da VPR, localizada no Vale do Ribeira, em São Paulo, “por haver contraído doença grave em órgão genital”. Era

5 *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, p. 14, 29 maio 1971.

6 Palavra grafada em negrito no *JB* e entre aspas na *Folha*.

a subversão de Iara *materializada* em seu corpo. A origem dessas informações seria, segundo a nota, depoimentos de outros militantes presos.

Este artigo pretende analisar discursos produzidos pelos órgãos de informação e repressão – e, em alguns casos, ecoados pela imprensa – que tinham como objetivo deslegitimar a militância de Iara Iavelberg através da exploração de determinadas visões sobre seu corpo e vida sexual. O caso de Iara pode considerado exemplar de outras formas de violência empregadas pela ditadura em mulheres, para além da tortura física nas prisões: a militante foi vítima de violência simbólica e discursiva. Isso porque seu corpo e sua feminilidade subvertiam os padrões aceitáveis do que deveria ser uma mulher.

### Iara Iavelberg: breve trajetória

Iara Iavelberg, filha de judeus imigrantes – húngaros, por parte materna e romenos, por parte do pai – nasceu em São Paulo, capital, em 7 de maio de 1944. Foi a primogênita, tendo posteriormente três irmãos: Samuel, Raul e Rosa Iavelberg. A família residia no bairro do Ipiranga, Zona Sul da capital paulista, onde os pais possuíam uma loja de roupas.

Em maio de 1960, aos 16 anos, Iara se casou com Samuel Haberkorn, de 25, médico de família tradicional judia do bairro.<sup>7</sup> A separação oficial do casal, porém, ocorreu apenas em agosto de 1965 – como indica publicação do Diário Oficial do Estado de São Paulo de 17 de agosto: “desquite amigável – Samuel Haberkorn e Iara Haberkorn – cumpra-se o V. Acórdão [...]”<sup>8</sup>

Em 1963, iniciou graduação em Psicologia na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo,<sup>9</sup> na época localizada na Rua Maria Antônia. Engajada no movimento estudantil, iniciou sua militância na Organização Revolucionária Marxista – Política Operária (POLOP), grupo no qual o irmão Samuel já militava<sup>10</sup>. Foi professora do curso para Vestibular do Grêmio de Psicologia e presidente da Associação Universitária dos Estudantes de Psicologia, o “Centrinho”. Em 1968, durante sua gestão no Centrinho, estabeleceu o Serviço de Psicologia do Grêmio, iniciativa sua em parceria com a então colega de curso Rachel Rosenberg e o professor Oswaldo Barros (VASCONCELOS, 2009, p. 24).

7 “18º subdistrito (Ipiranga): FAÇO SABER que pretendem se casar: Samuel Haberkorn, nascido em São Paulo, aos 21 de março de 1935, solteiro, universitário, residente neste subdistrito, filho de Israel Haberkorn e Genia Haberkorn e Iara Iavelberg, nascida em S. Paulo, aos 7 de maio de 1944, solteira, de prendas domésticas, residente neste subdistrito, filha de David Iavelberg e Eva Iavelberg”. SÃO PAULO. Proclamas de casamento. *Diário Oficial do Estado de São Paulo*, São Paulo, p. 51, 13 maio 1960.

8 SÃO PAULO. Vara da Família e das Sucessões. *Diário Oficial do Estado de São Paulo*, São Paulo, p. 38, 17 ago. 1965.

9 COMISSÃO DA VERDADE DA USP. *Relatório final da Comissão da Verdade: mortos e desaparecidos*. v. 3. São Paulo: USP, 2018. p. 142.

10 EM busca de Iara. Direção: Flávio Frederico. Roteirista: Mariana Pamplona. São Paulo: Produtora Kinoscópio, 2014. Disponível em plataforma digital (90 min), son., colorido.

Após o racha da POLOP<sup>11</sup>, engajou-se na nova VPR, integrando o Setor Militar Urbano junto com o militante Eduardo Leite. O setor era comandado por Antônio Roberto Espinosa<sup>12</sup>. Em entrevista à jornalista Judith Patarra, Espinosa afirmou que as funções de Iara nesse momento consistiam em cobrir pontos, levar mensagens, datilografar e distribuir o jornal da organização, além de fazer “levantamentos e transbordos – passagem dos malotes bancários de um carro a outro”. Com Espinosa, Iara também fez treinamentos de tiro (PATARRA, 1992).

Quando da entrada de Carlos Lamarca e outros militares do Exército na VPR, Iara passou a ser responsável por promover assistência teórica ao círculo de estudos que funcionava à noite em Quitaúna, Osasco. Iara trabalhava como uma espécie de professora/mediadora, auxiliando os militantes com as leituras consideradas fundamentais – obras teóricas marxistas-leninistas e foquistas. A partir de então, desenvolveram uma relação amorosa, segundo Darcy Rodrigues, ex-sargento e também militante da VPR: “uma questão que discutíamos muito era a questão do Estado, e a base das discussões foi ‘O Estado e a Revolução’. Talvez tenha sido o primeiro clássico que estudamos e o Lamarca participou. Foi aí que os dois se aproximaram”.<sup>13</sup> Com o relacionamento entre ambos se tornando público, Iara passou a ser ainda mais procurada. Sua foto estampava cartazes de “procura-se” espalhados pelo país.

Iara participou do treinamento de guerrilha realizado pela VPR no Vale do Ribeira, em São Paulo. Em declarações supostamente<sup>14</sup> dadas pelo ex-militante da organização, Ariston Oliveira Lucena, ao Destacamento de Operações de Informação – Centro de Operações de Defesa Interna (DOI-Codi), por ocasião de sua prisão em São Paulo, constam as seguintes informações:

[...] [foi realizado] treinamento com Fuzil Mauser 1908 e Metralhadoras INA, também nas mesmas posições e sob o comando de DARCI RODRIGUES; com essas armas os elementos que mais se destacaram foram “PATRICIA” que em 15 tiros de Fal acertou 12 moscas e YARA YAVELBERG [sic] (“MARCIA”) que também acertou várias vezes a mosca.<sup>15</sup>

11 “Grupos majoritários em Minas Gerais e São Paulo divergiram da posição da direção a respeito da questão da luta armada. As resoluções programáticas da POLOP incluíam a luta armada, até mesmo com a construção de focos, mas aqueles grupos consideravam insuficientes as formulações e exigiam respostas práticas mais imediatas. O cisma dividiu a POLOP ao meio e deu origem a duas organizações dissidentes: o Comando de Libertação Nacional (COLINA), em Minas Gerais, e a Vanguarda Popular Revolucionária (VPR), em São Paulo (depois estes grupos se ramificaram em outros estados)”. Cf. (COELHO; SANTOS, 2011, p. 5).

12 BRASIL: NUNCA MAIS (BNM). Processo 095, p. 3355. Disponível em: <http://bnmdigital.mpf.mp.br/pt-br/>. Acesso em: 1 set. 2020.

13 RODRIGUES, Darcy. *Entrevista concedida a Judith Patarra*, s.d. Arquivo Edgard Leuenroth (AEL) – Unicamp.

14 A palavra “supostamente” foi incluída aqui seguindo as proposições feitas pelo historiador Higor Codarin (2019, p. 30), com o entendimento sobre as limitações do uso de interrogatórios realizados pela repressão como fontes. Isso é feito, segundo Codarin, “com a consciência que esses testemunhos foram obtidos sob condições de extrema violência física e psicológica ou não foram dados da forma como aparecem”.

15 DOI-CODI. *Resumo de declarações prestadas por Ariston Oliveira Lucena à equipe de interrogatório preliminar C/1, do dia 16 para 17 de setembro de 1970, das 2200 às 0500 horas*, 17 set. 1970, p. 4. Disponível em: <https://bitly.com/TVLbg>. Acesso em: 24 ago. 2020.

Herbert Daniel, também ex-integrante da VPR, por sua vez, afirmou em entrevista à Judith Patarra: “ela tinha muita dificuldade com essas coisas [de ativar], esforço, ela era muito lenta, os gestos dela muito devagar. Ela não tinha o hábito de fazer nada [...]. Os pés doíam muito, machucava muito, ela caía com muita facilidade, tropeçava muito<sup>167</sup>”.

Após ações de grande vulto empreendidas pela VPR, como os sequestros do cônsul japonês e dos embaixadores alemão e suíço, sucederam-se muitas prisões e desaparecimentos de seus quadros. Influenciados pelo enfraquecimento da organização e seus muitos conflitos internos, Iara e Lamarca seguiram para o Movimento Revolucionário 8 de Outubro (MR-8), mudando-se para a Guanabara. Porém, com o desejo de desenvolver a luta no campo, ambos foram enviados para a Bahia: o capitão para o sertão, próximo ao Rio São Francisco, e Iara para Feira de Santana e, posteriormente, por motivos de segurança, para Salvador.

Em 20 de agosto de 1971, agentes da Polícia Federal invadiram o apartamento onde Iara estava abrigada em Salvador com outros companheiros – ação integrante da chamada Operação Pajussara. A respeito da morte de Iara, o relatório da ação narra: “IARA IAVELBERG, a fim de evitar sua prisão, ocultou-se em um banheiro do apartamento vizinho; sentindo-se cercada e sofrendo a ação dos gases lacrimogêneos, suicidou-se<sup>177</sup>”.

Durante muitos anos, porém, a família Iavelberg lutou para que o corpo de Iara fosse exumado e essa teoria pudesse ser contestada. Em 1997, os Iavelberg apresentaram caso à Comissão Especial de Mortos e Desaparecidos Políticos (CEMDP) e, durante o processo, várias testemunhas corroboraram com a tese de assassinato, em vez de suicídio<sup>18</sup>. Em 2003, a demanda da família finalmente foi acatada e uma perícia, realizada pelo professor Daniel Romero Muñoz, da Universidade de São Paulo, concluiu que a ferida causada pela bala seria incompatível com suicídio (PAM-PLONA, 2009, p. 1). Constatou-se, assim, que Iara Iavelberg foi assassinada pela polícia/por agentes da repressão do Estado, em 20 de agosto de 1971, aos 27 anos.

## Vale do Ribeira e “doença grave em órgão genital”

Conforme apresentado no início do artigo, Iara participou do treinamento de guerrilha organizado pela VPR na região do Vale do Ribeira, em São Paulo. Deixou o local, porém, antes dos outros militantes. Na nota da repressão divulgada à imprensa, constava que o motivo para esta saída precoce teria sido uma “doença grave em órgão genital” – e essa informação teria sido obtida a partir de depoimentos fornecidos por militantes presos.

16 CARVALHO, Herbert E. de. *Entrevista concedida a Judith Patarra*, s.d. Arquivo Edgard Leuenroth (AEL) – Unicamp.

17 MINISTÉRIO DO EXÉRCITO – IV Exército, 6ª região militar. Quartel General – 2ª seção. *Operação Pajussara – Relatório*. 1971. p. 2. Disponível em: <https://bitly.com/arW7Y>. Acesso em: 24 ago. 2020.

18 BRASIL. *Comissão Nacional da Verdade – Relatório*. Vol. III – Mortos e desaparecidos políticos. Brasília: CNV, 2014. p. 697.

Em levantamento nas bases *Brasil: Nunca Mais e Memórias Reveladas* (Arquivo Nacional), não foi possível encontrar nenhum documento prévio à publicação da nota nos periódicos que mencionasse diretamente uma possível doença genital de Iara. No resumo do depoimento constituído com a prisão de Darcy Rodrigues, tomado no Centro de Inteligência do Exército (CIE) em abril de 1970, há a informação de que Iara e outros cinco militantes teriam deixado a região antes dos demais, em 18 de abril de 1970; porém, sem justificativa.<sup>19</sup> No interrogatório de Ladislau Dowbor, realizado em 24 de abril de 1970 na Operação Bandeirante (Oban), por sua vez, consta que Iara Lavelberg teria deixado a área por motivo de doença – sem, no entanto, especificar qual seria.<sup>20</sup>

Os relatos feitos posteriormente à publicação da notícia ajudam a conjecturar sobre o que de fato aconteceu. Herbert Daniel e Maria do Carmo Brito apontam que Iara e Lamarca desconfiavam de uma possível gravidez e, para protegê-la, retiraram-na da área (PATARRA, 1992). Ressalta-se, porém, que uma suposta gravidez não consiste em “doença genital”.

Todavia, Iara não estava grávida. Herbert Daniel, o primeiro a levantar a hipótese da gravidez, dada sua formação em medicina, tomou conhecimento de que não se tratava de uma gestação, mas sim de um quadro de hipotireoidismo, apenas meses após o desmantelamento do campo de treinamento, em uma conversa informal Iara – um de seus últimos encontros com ela.<sup>21</sup>

Apesar de não ter sido possível precisar em que momento Iara confirmou que não estava esperando um filho, pode-se supor que, pouco tempo depois de ter saído do Ribeira, esse diagnóstico já havia sido descartado. Ainda no mês de abril, Iara foi abrigada pelo casal Marina Heck e Carlos Henrique Heck, ambos simpatizantes da VPR e o último integrante do “grupo dos arquitetos”.<sup>22</sup> Marina Heck afirmou, em entrevista à Judith Patarra, que “quando ela [Iara] saiu do Vale do Ribeira, estava com eczema nos braços e infecção ginecológica, com coceiras terríveis”.<sup>23</sup>

Assim, o casal levou-a a um médico simpatizante, José Cipolla Neto. Quando de sua prisão, em 10 de dezembro de 1970, Cipolla declarou as seguintes informações sobre quando tratou e abrigou Iara:

[...] MARINA compareceu a sua residência em companhia de uma moça, a qual aparentava estar com hipotiroidismo [sic] descompensado, bastante gorda, aproximadamente 75 quilos, sendo que seus pés estavam feridos e descascados, as unhas dos pés estavam “mortas por compressão” (unhas secas), as pernas picadas

19 CIE. *Informação n° 277/70/E2/4° RM*. Juiz de Fora, 12 maio 1970. p. 199. Disponível em: <https://bityli.com/AmO90>. Acesso em: 24 ago. 2020.

20 OBAN. *Resumo das declarações prestadas por Ladislau Dowbor à Equipe de Interrogatório Preliminar “B2” em 24 de abril de 1970 das 1620 às 1645 horas*. 24 abr. 1970. p. 29. Disponível em: <https://bityli.com/qOAXX>. Acesso em: 24 ago. 2020.

21 CARVALHO, Herbert E. de. *Entrevista concedida a Judith Patarra*, s.d. Arquivo Edgard Leuenroth (AEL) – Unicamp.

22 Grupo formado pelos arquitetos Sergio Ferro, Julio Barone, Sérgio Pereira de Souza Lima, Rodrigo Brotero Lefevre e Carlos Henrique Heck, o qual gravitava entre a VPR e a Ação Libertadora Nacional (ALN).

23 HECK, Marina. de. *Entrevista concedida a Judith Patarra*, s.d. Arquivo Edgard Leuenroth (AEL) – Unicamp.



por mosquitos, aparentava estar com bronquite, lábios grossos (inchados), cabelos cortados “a la homem”, repartidos do lado esquerdo e de cor preta; [...] ela se identificou como sendo YARA YAVELBERG [sic]<sup>24</sup>.

Note-se que todos os sintomas citados por José Cipolla podem ser tanto relacionados ao hipotireoidismo diagnosticado por ele, quanto pelas vivências extremas da floresta onde foi realizado o treinamento:

[Iara] disse ao interrogando e sua esposa algumas vezes, que no campo de treinamento de guerrilha eram obrigados a ficar permanentemente, inclusive dormir, de botas pedindo ao interrogando informações de como poderiam sanar doenças, principalmente frieiras, picadas de mosquito e problemas de deficiência de alimentação.<sup>25</sup>

Essas condições parecem ter sido comuns a outros guerrilheiros que participaram do treinamento – Herbert Daniel afirmou que as picadas de mosquitos deixaram seu rosto inchado;<sup>26</sup> o arquiteto Julio Barone afirmou que, ao resgatar Lamarca e Yoshitane Fujimore, ambos estavam “em uma situação horrível, uma semana sem comer”.<sup>27</sup> Porém, as outras condições físicas de Iara ou de qualquer outro dos militantes homens não receberam tanta atenção quanto a condição ginecológica de Iara. Curiosamente, porém, o médico Cipolla só a menciona indiretamente, como um episódio secundário:

[...] na segunda feira, YARA YAVELBERG [sic] pediu para que o interrogando lhe comprasse uma caixa de “ALBOCRESIL”, remédio para uso vaginal e aplicação local, tendo o interrogando lhe comprado tal remédio e lhe entregue; que, YARA lhe forneceu o dinheiro para comprar tal remédio e mais o dinheiro para que adquirisse um depilatório chamado DEPILSAM do tipo pomada, o que o interrogando também comprou e lhe entregou.<sup>28</sup>

*Albocresil* é o nome comercial do remédio policresuleno, produto de policondensação do ácido metacresol sulfônico e formaldeído. Como medicamento ginecológico, é usado para tratar “inflamações, infecções ou lesões teciduais cérvico-vaginais (por ex. corrimentos cervicais e vaginais causados por bactérias, tricomonas, infecções fúngicas, vaginites).”<sup>29</sup> O produto *Depilsam*, por sua vez, consiste em uma pomada depilatória comum.

24 BRASIL: NUNCA MAIS (BNM). Processo 095, p. 406-407. Disponível em: <http://bnmdigital.mpf.mp.br/pt-br/>. Acesso em: 1 set. 2020.

25 BRASIL: NUNCA MAIS (BNM). Processo 095, p. 408. Disponível em: <http://bnmdigital.mpf.mp.br/pt-br/>. Acesso em: 1 set. 2020.

26 CARVALHO, Herbert E. de. *Entrevista concedida a Judith Patarra*, s.d. Arquivo Edgard Leuenroth (AEL) – Unicamp.

27 BARONE, Julio. de. *Entrevista concedida a Judith Patarra*, s.d. Arquivo Edgard Leuenroth (AEL) – Unicamp.

28 BRASIL: NUNCA MAIS (BNM). Processo 095, p. 408. Disponível em: <http://bnmdigital.mpf.mp.br/pt-br/>. Acesso em: 1 set. 2020.

29 *Consulta Remédios*. Disponível em: <https://bityli.com/SYgH2>. Acesso em: 24 ago. 2020.

A menção à compra desses artefatos, identificados a partir de seus nomes comerciais, meses após os fatos terem ocorrido – Cipolla abrigou Iara entre o fim de abril e início de maio, e seu depoimento foi colhido apenas em dezembro – revela uma situação curiosa e uma ênfase dada pelos interrogadores ao episódio. A descrição tem um tom de excentricidade, como se um assunto “proibido” estivesse sendo abordado: a saúde íntima de uma mulher. Iara passa de um mero “elemento” para uma militante *mulher*, o que pode ter sido inusitado, levando em consideração o fato de que os repressores eram *homens* e seus inimigos, os quadros das organizações, também – ao menos majoritariamente.

É claro que, hoje se sabe, infecções vaginais são comuns em mulheres. A candidíase, por exemplo, segundo Paulo César Giraldo, presidente da Associação de Obstetrícia e Ginecologia do Estado de São Paulo (Sogesp), afeta 75% das mulheres anualmente. E, diferentemente do que muitos imaginam, “não é considerada uma doença sexualmente transmissível, já que é causada por fungos oportunistas que já vivem no corpo.”<sup>30</sup> Essas informações são amplamente difundidas na atualidade. Na década de 1970, contudo, era um assunto pouco abordado e a condição de Iara pode sim ter sido associada à sua vida sexual, considerada inadequada para os padrões ainda mais machistas e conservadores da época.

Vale ressaltar que as circunstâncias vividas pelos militantes no Ribeira foram extremamente propícias ao desenvolvimento de uma infecção como a de Iara, uma vez que, ainda segundo o diretor da Sogesp, o excesso de calor, umidade e enfraquecimento do sistema imunológico facilitam a manifestação de microrganismos.<sup>31</sup> Herbert Daniel afirmou que os militantes no Vale do Ribeira raramente tomavam banho. Iara, segundo ele,

tinha um cuidado, uma preocupação de todos os dias de manhã levantar e ir tomar banho. Ela levantava meia hora antes de todo mundo, 4:30 da manhã, descia o barranco todo e ia tomar banho. Lavar, escovar os dentes, coisas que nós não fazíamos. Lavava roupa, lavava roupa de baixo, coisas que nós não fazíamos<sup>32</sup>.

E, ainda assim, teria sido apontada por outro militante como “mal cheirosa”: “curioso, porque todos nós cheirávamos terrivelmente mal”.

Sem embargo, a doença de Iara foi usada pela repressão como um sinônimo de promiscuidade e difundida com a intenção de difamá-la ainda mais perante a opinião pública. Isso ocorreu mesmo depois de sua morte, como veremos no próximo tópico.

30 *Galileu*, São Paulo, 6 jul. 2017. Disponível em: <https://bityli.com/PWoeW>. Acesso em: 19 ago. 2020.

31 *Idem*.

32 CARVALHO, Herbert E. de. *Entrevista concedida a Judith Patarra*, s.d. Arquivo Edgard Leuenroth (AEL) – Unicamp.

## Assassinato, ocultação e objetificação de cadáver

Conforme apresentado anteriormente, Iara Iavelberg foi morta em 20 de agosto de 1971 em um apartamento em Salvador, Bahia. Sua morte, no entanto, foi divulgada para a imprensa e para a família apenas um mês depois, em 19 de setembro, em decorrência da morte de Carlos Lamarca.

Através da análise de documentos da repressão hoje disponíveis, é possível concluir que, de imediato, os agentes não sabiam de quem se tratava. A Agência de Salvador (ASV) do Serviço Nacional de Informações (SNI) enviou à Agência do Rio de Janeiro (ARJ) um telex<sup>33</sup> no dia da operação:

Hoje as 5:30h da manhã pessoal CODI-6 estôrou aparelho Pituba (Bairro-Salvador). Prêso Jair Lemos Sampaio, do MR-8 e uma môça. Após diligências, quando se processava verificação outros apartamentos edifício, foi constatado outra môça estava escondida um deles, armada. Momento agentes entraram no aposento prendê-lo, ela deu um tiro em sí vindo a falecer a caminho/hospital. Em sua bolsa foi encontrado a carteira de identidade da Guanabara (possivelmente falsa) de Maria Lúcia Ribeiro dos Santos filha de Guilherme dos Santos e Helena Ribeiro dos Santos. Havendo informações essa Agência referente subversivos aprêço solicito remeter<sup>34</sup>.

É possível perceber que, no mesmo dia da morte, a versão do suicídio já estava sendo utilizada, ainda que em comunicação interna e sem a identificação de quem seria a tal militante – o que reforça a hipótese de que o assassinato de Iara tenha sido dado por uma ação “prematura” de um dos agentes.<sup>35</sup> Em resposta a essa mensagem, a ARJ afirmou que o nome “Maria Lúcia Ribeiro dos Santos” era utilizado por Dilma Rousseff, mas que esta se encontrava presa em SP desde junho de 1970.

Apenas em 23 de agosto, a ASV enviou outro telex no qual já constava a identificação de Iara: “foi identificada como Iara Iavelberg, confirmado pelas individuais datiloscópicas, amante Lamarca. Novas diligências localizaram área provável encontra-se Lamarca. *É mantido maior sigilo operações nada sendo publicado jornais.* CODI-6 denominou operação Pajussara.”<sup>36</sup>

Não foi possível, assim, mapear como o órgão de Salvador identificou Iara. É provável, porém, que essa identificação tenha sido feita somente após a realização do

33 Sistema internacional de comunicações escritas usado durante o século XX. Consistia numa rede mundial com um plano de endereçamento numérico, com terminais únicos que poderia enviar uma mensagem escrita para qualquer outro terminal.

34 SNI. *Informação n° 149/SNI/ASV/71*. 16 set. 1971. p. 2. Disponível em: <https://bityli.com/LngLd>. Acesso em: 24 ago. 2020.

35 Esse agente teria sido Rubem Otero. Mariana Pamplona, sobrinha de Iara e roteirista do documentário *Em busca de Iara* (2013), afirmou em sessão da Comissão Estadual da Verdade de São Paulo que “algumas pessoas disseram que o Fleury, quando soube que a Iara tinha morrido, ficou furioso, furioso. Porque ele queria ela viva. Isso algumas pessoas contaram pra gente”.

36 SNI. *Informação n° 149/SNI/ASV/71*. 16 set. 1971. p. 3. [grifos meus]. Disponível em: <https://bityli.com/LngLd>. Acesso em: 24 ago. 2020.

exame cadavérico, realizado pelo médico-legista Charles Pittex no Instituto Médico-Legal Nina Rodrigues. Embora o laudo necroscópico tenha “sumido”,<sup>37</sup> os rascunhos usados pelo médico estão disponíveis no Arquivo Nacional.

Alguns fatos relevantes podem ser analisados nesses documentos. O primeiro relaciona-se às anotações do legista sobre o órgão genital de Iara: “hímen circular, com [ilegível] complacente, rotura afetando grande parte do quadrante inferior direito”. A descrição do médico demonstra que ele encontrou um “hímen complacente” – quando a mulher tem “muita elasticidade no hímen, a ponto de ele voltar ao normal depois do ato sexual sem que ocorra a ruptura da membrana himenal, nem sangramento...”, explica Jorge Neufal, médico ginecologista da Faculdade de Medicina da USP.<sup>38</sup> A anotação de Pittex, porém, encontra-se rasurada com um X, com a anotação “anular”. Por que *anular*?

Em 16 de setembro de 1981, 10 anos após o falecimento do casal, o jornal *OESP*, em um especial de reportagens sobre o aniversário de morte de Carlos Lamarca, publicou o seguinte:

Os exames cadavéricos feitos na Bahia *indicaram tratar-se de uma virgem, mas as dúvidas foram desfeitas pelos legistas* e com o reconhecimento feito pelos seus pais, no necrotério de Salvador. Aquela mulher era Iara Yavelberg [sic], inspiradora da luta política de Lamarca.<sup>39</sup>

Nesse trecho – que não cita a origem da informação –, o jornal afirma que as dúvidas a respeito da suposta virgindade de Iara foram desfeitas pelos próprios legistas e *com o reconhecimento feito pelos pais de Iara*. Isso, conforme vimos, não procede, uma vez que a identificação final do cadáver se deu três dias após o assassinato da militante e o reconhecimento pela família só aconteceu cerca de um mês depois – tópico que será tratado mais à frente.

Na reportagem do dia seguinte, 17 de setembro, constata-se que a informação foi dada pelo Coronel Nilton Cerqueira, chefe da Operação Pajussara. Dessa vez, o *OESP* cita sua fala direta em relação ao episódio:

Após a necropsia, verificamos a sua identidade: Iara Yavelberg [sic] participante de organizações terroristas e conhecida como amante do ex-capitão Carlos Lamarca. Essa identificação inclusive trouxe contestação local, porque, na época, o médico legista da Bahia declarou ao nosso comandante, general Argus Lima, que *o cadáver era de uma virgem e, portanto, não poderia ser a amante de um terrorista*. É bom esclarecer que, depois, o médico legista disse que a mulher era possuidora de hímen complacente<sup>40</sup>.

37 Em resposta à solicitação da Comissão Especial da Lei nº 9.140, de 5 de dezembro de 1995, o Instituto Médico Legal Nina Rodrigues afirmou que o laudo oficial de Iara teria sido entregue à Polícia Federal, enviando apenas os rascunhos. A PF, por sua vez, não entregou o documento à Comissão.

38 *VivaBem Uol*, 18 mar. 2018. Disponível em: <https://bitly.com/EASan>. Acesso em: 24 ago. 2020.

39 *O Estado de S. Paulo*, São Paulo, p. 9, 16 set. 1981.

40 *O Estado de S. Paulo*, São Paulo, p. 16, 17 set. 1981. [grifos meus].

O que se pode interpretar é que Charles Pittex identificou a presença de um hímen preservado no cadáver analisado, previamente à sua identificação. Quando, três dias depois, foi confirmado que se tratava de Iara Iavelberg – muito conhecida pelos órgãos de segurança como, exclusivamente, “amante de Lamarca” – essa informação foi amplamente questionada pelos militares, uma vez que a presença de um hímen preservado estava diretamente associada à virgindade<sup>41</sup> – coisa que uma amásia não poderia ser. Como o próprio Coronel Nilton Cerqueira afirmou, uma virgem não poderia ser amante de um terrorista – coadunando com o conceito de “puta comunista” apresentado anteriormente (COLLING, 1997).

Essa “polêmica” interna a respeito da virgindade do cadáver pode ser o motivo pelo qual o médico-legista tenha rasurado suas conclusões a respeito do hímen de Iara e indicado “anular”. Como não se tem acesso ao laudo final, não é possível saber o que foi escrito a esse respeito no documento oficial – mas, ele pode ter sofrido pressão por parte dos militares para ocultar essa informação ou enfatizar a *complacência* do hímen, indicando que houve sim conjunção carnal antes de sua morte.

Importante ressaltar que o próprio Pittex não deu declarações à imprensa a respeito desses detalhes do exame sexológico de Iara. Apesar disso, tratou de outros assuntos. Em declarações publicadas n’*O Globo*, em 20 de setembro de 1971, o médico disse que “*ela era linda e continua muito bonita*”<sup>42,43</sup> – em referência ao fato de que a beleza de Iara teria se mantido mesmo após um mês de sua morte. Isso porque o legista efetuou no cadáver o procedimento de embalsamento: “*êle [Pittex] recebeu ordem para embalsamá-la porque as autoridades tinham esperanças de que Lamarca aparecesse, ou alguém de seu bando. Mas até ontem ninguém havia aparecido para reclamar o corpo.*”<sup>44</sup> O Coronel Luiz Arthur ratificou essa informação, ao afirmar à Judith Patarra, nos anos 1990, que a morte de Iara foi mantida em segredo para aumentar as chances de localização de Lamarca.<sup>45</sup>

Dessa forma, além de o corpo da militante ter sido usado como *isca* para atrair Carlos Lamarca, foi também *embalsamado*, procedimento rejeitado pelos judeus. Isso porque, “para que ele seja feito, o sangue, que é considerado parte da estrutura do corpo, precisa ser drenado e isso também é interpretado como uma forma de mutilação, proibida pelas leis judaicas” (PINHEIRO, 2012, p. 55). O embalsamento serviu unicamente aos interesses dos repressores, que assassinaram Iara, objetificaram e ocultaram seu corpo, inclusive de sua família, e ainda o submeteram a procedimentos proibidos em sua religião.

Ainda assim, a notícia citada de 20 de setembro de 1971 afirma que “até ontem ninguém havia aparecido para reclamar o corpo”.<sup>46</sup> Como seria possível que alguém

41 Embora o conceito de virgindade, atualmente, seja discutido para além da membrana himenal. Cf. (KNI-BIEHLER, 2016).

42 O Coronel Luiz Arthur, chefe da operação que culminou no assassinato de Iara, se referiu a ela como “bonita, uma beleza judaica, muito alva” (PATARRA, s.d.).

43 *O Globo*, Rio de Janeiro, p. 4, 20 set. 1971. [grifos meus].

44 *O Globo*, Rio de Janeiro, p. 4, 20 set. 1971. [grifos meus].

45 CARVALHO, Luiz Arthur de. *Entrevista concedida a Judith Patarra*, s.d. Arquivo Edgard Leuenroth (AEL) – Unicamp.

46 *Idem*.

aparecesse se não houve comunicação da morte à família? Todavia, em 23 de setembro do mesmo ano, *O Globo* publicou que a família não ficara sabendo da morte da filha na data em que ocorreu porque “há muito tempo não tinham notícias da filha”<sup>47</sup> – ou seja, responsabilizando a situação de clandestinidade em que a militante se encontrava e não a ocultação *premeditada* de seu assassinato e de seu corpo pelos órgãos de segurança.

Os pais de Iara, David e Eva Iavelberg, relataram que ficaram sabendo da morte da filha através de notícias no rádio e na televisão: “então, fomos para o Exército, na Avenida do Estado e falaram que a gente tinha que ir à Bahia, onde iam entregar o corpo. Pegamos o avião a olho”.<sup>48</sup> Lá, foram recebidos por agentes da Polícia Federal e do Governo da Bahia, tendo sido escoltados durante toda a sua estadia. Puderam ver o corpo da filha apenas no dia seguinte à sua chegada, pela manhã:

E de manhã cedo, quando acabamos de tomar café, eles nos levaram, vieram buscar, até onde estava o corpo, mostraram o caixão. Em cima do caixão tinha um visor de vidro, abriram o visor, para a gente reconhecer a fisionomia, e assinar o papel, depois levaram a gente ao aeroporto, a viagem toda seguidos por soldados, vinham com sirene, carro de polícia, nós no carro com polícia. Tava cheio de polícia<sup>49</sup>.

Segundo *O Globo*, o casal Iavelberg teria manifestado ao médico-legista a insatisfação em relação ao embalsamento do corpo. De acordo com o irmão Samuel, o cadáver foi entregue “à família num caixão lacrado, proibindo sua abertura e impedindo a realização do tradicional rito religioso [judaico] da ‘tahara’, que consiste na lavagem do corpo do morto<sup>50</sup>”. Isso só fez aumentar a desconfiança da família em relação ao *suicídio*. Samuel relembra o caso do militante Chael Charles Schreier: “durante a lavagem do corpo ficou claro que Chael havia sido barbaramente torturado<sup>51</sup>”. Sua hipótese é que, no caso de Iara, o ritual tenha sido impedido para que a versão oficial não fosse questionada.

A irmã, Rosa Iavelberg, que ficou em São Paulo para os preparativos do enterro de Iara, relata: “Recebi um telefonema, né, da polícia e eles falaram ‘não pode ir ninguém [ao enterro], viu benzinho?’. Uma coisa muito agressiva, muito fria, muito perversa<sup>52</sup>”.

47 O Globo, Rio de Janeiro, p. 9, 23 set. 1971.

48 IAVELBERG, David; IAVELBERG, Eva. *Entrevista concedida a Judith Patarra*, s.d. Arquivo Edgard Leuenroth (AEL) – Unicamp.

49 *Idem*.

50 O Globo, Rio de Janeiro, p. 4, 8 jul. 1996.

51 *Idem*.

52 EM busca de Iara. Direção: Flávio Frederico. Roteirista: Mariana Pamplona. São Paulo: Produtora Kinoscópio, 2014. Disponível em plataforma digital (90 min), son., colorido.

## Considerações finais

Vinte de agosto de 1971. Agentes da Polícia Federal da Bahia realizaram uma ação em um edifício no bairro da Pituba, em Salvador, no apartamento 201. Lá, encontravam-se a locatária do imóvel, Lúcia Bernadeth Cunha, com seu bebê, a babá e os militantes do MR-8 Jaileno Sampaio, Nilda Cunha e Iara Iavelberg – a última, conhecida pelos habitantes do “aparelho” como “Liana”. Após lançar bombas de gás lacrimogêneo, os agentes entraram no local, detendo Lúcia, a babá e Nilda. Jaileno quase conseguiu escapar, mas foi logo capturado pelos policiais em um apartamento vizinho. Iara, porém, fugiu pulando para o 202. A caminho da delegacia, Nilda comentou com sua irmã Lúcia que “Liana é acostumada a furar cerco, ela conseguiu fugir”.<sup>53</sup>

Os policiais foram embora, contentes por terem capturado dois “terroristas”. Contudo, quase uma hora depois, foram surpreendidos com uma ligação para a delegacia, forçando-os a retornar: um morador do mesmo andar afirmou que, em seu apartamento, “no banheiro do quarto da empregada havia um homem ou uma mulher armado de revólver.”<sup>54</sup> O garoto foi ao cômodo abrir as janelas para que a fumaça do gás lacrimogêneo pudesse se dissipar, mas se deparou com uma pessoa armada – que ele não pôde identificar o gênero – pedindo para que fizesse silêncio sobre sua presença. Com uma fechadura supostamente quebrada, a qual não permitia abrir a porta do banheiro por dentro, Iara encontrou-se presa. Logo, as autoridades retornaram, lançando mais gás lacrimogêneo pelo basculante.<sup>55</sup>

O que aconteceu a partir de então permaneceu uma dúvida por décadas para os familiares e amigos de Iara: na versão oficial, os militares descreveram que, embora tenham ouvido “uma voz feminina dizendo ‘eu me entrego’”, “ouviu-se um estampido vindo do interior do sanitário”, indicando que Iara se suicidara com a arma que portava<sup>56</sup>. A família Iavelberg, conforme apresentado anteriormente, não confiou nesta versão e lutou anos para que fosse contestada, obtendo resultado definitivo de que teria sido um assassinato apenas em 2003, 32 anos depois.

Apesar de nunca ter sido esclarecido o que de fato aconteceu – quem teria atirado e por que – o laudo médico comprovou o assassinato. O médico-legista Charles Pittex, no entanto, já havia indicado que a morte ocorrera em circunstâncias *violentas*.<sup>57</sup> Esta violência foi perpetrada por anos mais com os que amavam Iara, submetidos a uma versão falaciosa de suicídio.

Contudo, a violência contra Iara data de antes de sua morte, como apresentado neste artigo. Seu corpo foi sujeitado a criações discursivas cujo único objetivo era deslegitimar e desmoralizar não só sua atuação política, mas seu modo de vida, sua existência. Por se tratar de uma mulher, Iara teve aspectos de sua intimidade e

53 *Idem*.

54 CARVALHO, Luiz Arthur de. *Relatório de operações n° 002/71*. Salvador: Departamento de Polícia Federal, 20 ago. 1971. p. 39.

55 *Idem*.

56 *Idem*.

57 SALVADOR. Instituto Médico-Legal Nina Rodrigues. *Atestado de óbito de Iara Iavelberg*. Registro em: ago. 1971.

sexualidade expostas, ainda que, em alguns casos, de maneira mentirosa. Seu corpo foi usado para representar a materialização da subversão, com a ênfase dada a elementos que, supostamente, reforçariam a depravação não só política, mas sexual, que as esquerdas representavam na ótica dos repressores.

O aprofundamento por parte dos perpetradores em questões cotidianas da intimidade de mulheres – infecções vaginais, virgindade e hímen – e a constante enfatização da beleza física de Iara, mesmo após seu corpo estar *morto* – revelam um profundo estranhamento desses agentes com o *feminino*. A mistura de assuntos relativos a mulheres e política consistiam em um fato exótico. Iara foi objetificada e, de certa forma, violentada, não só por ser uma opositora do regime, *comunista*, mas por ser mulher. E, seguindo a ótica patriarcal, as mulheres deveriam permanecer no espaço privado, no lar. A política seria de exclusividade masculina.

Assim que, após ter sido assassinada, o desprezo por sua existência foi tanto que seu corpo foi usado para atrair aquele que de fato importava: Carlos Lamarca, ex-capitão do Exército, o homem mais perigoso e procurado do Brasil. Nos boatos ouvidos pela família Javelberg posteriormente, afirmava-se que o notório torturador Sérgio Fleury teria ficado enfurecido com a morte de Iara, pois a queria viva, para torturá-la e obter informações do paradeiro de seu amado. Carlos Lamarca, sim, era relevante para as forças repressoras. Iara era mera coadjuvante e sua relevância se limitava a seu relacionamento ao capitão, ao que poderia fornecer sobre ele. Em nenhum momento suas atividades políticas foram consideradas “perigosas” – afinal, mulheres não se tornariam inimigas públicas.

Essas hipóteses se concretizam ao termos a confirmação de que a morte de Iara só foi autorizada a ser divulgada – inclusive para seus entes queridos – após a confirmação da captura de Carlos Lamarca. Seu corpo-objeto não mais teria utilidade. Para os perpetradores, Iara teria cumprido sua missão.



## REFERÊNCIAS

CODARIN, Higor. *O MR-8 na luta armada: as armas da crítica e a crítica das armas*. São Paulo: Alameda, 2019.

COELHO, Eurelino; SANTOS, Igor Gomes. Para a história da POLOP (1961-1983): debate historiográfico e apontamentos iniciais de pesquisa. In: XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH, *Anais*[...]. São Paulo, jul. 2011.

COLLING, Ana Maria. *A resistência da mulher à ditadura militar no Brasil*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1997.

KNIBIEHLER, Yvonne. *História da virgindade*. São Paulo: Contexto, 2016.

PAMPLONA, Mariana. *Clandestina, a vida de Iara Iavelberg em dois roteiros*. 2009. Dissertação (Mestrado em Multimeios) – Programa de Pós-Graduação em Multimeios, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2009.

PATARRA, Judith. *Iara: reportagem biográfica*. 2. ed. Rosa dos Tempos: Rio de Janeiro, 1992.

PINHEIRO, Marjones J. X. *Morte e judaísmo: transformações ao longo do tempo em Pernambuco*. 2012. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2012.

VASCONCELOS, Ticiania Paiva. *A atividade clínica no plantão psicológico: composição da fotografia experiencial do terapeuta-sherpa*. 2009. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Universidade de Fortaleza, Fortaleza, 2009.

**Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização**

## CAPÍTULO VII

# “TERRITÓRIO: NOSSO CORPO, NOSSO ESPÍRITO”: as ações políticas de Tuíra Kayapó como representante das mulheres indígenas no Brasil recente

*Michelle Reis de Macedo*<sup>1</sup>

---

Este capítulo trata-se de notas sobre momentos da vida de Tuíra Kayapó, mais precisamente sobre episódios da sua biografia marcados por um único evento histórico, que lhe concedeu notoriedade em âmbito internacional. Em 1989, em um ato de indignação contra o projeto de construção de uma usina hidrelétrica no estado do Pará, Tuíra foi fotografada encostando um facão no rosto do representante da companhia estatal Centrais Elétricas do Norte do Brasil (Eletronorte), empresa responsável pela obra. O instante não durou mais que três segundos, mas a imagem fotografada impactou o imaginário de brasileiros e estrangeiros, elevando Tuíra ao posto de símbolo da luta indígena. Uma jovem mulher indígena que, num impulso do momento, expressou sua insatisfação com uma ação que contribuiu para mudar os rumos da história do Brasil e frear os planos do capitalismo moderno. Mas não apenas os projetos da política econômica foram impactados; o próprio cotidiano de Tuíra também sofreu transformações a partir daí.

Escrever sobre experiências históricas de Tuíra Kayapó me levou a pensar sobre o significado de ser uma mulher indígena nas últimas décadas do século XX e como o corpo feminino pode ser uma forma de atuação nas disputas políticas. Deste modo, a aproximação com as reflexões sobre a categoria *gênero* foi inevitável. Portanto, trata-se de uma proposta de se pensar *etnia* e *gênero* a partir das múltiplas experiências e identidades de Tuíra Kayapó, que com seu corpo interferiu no espaço público em diversos momentos da história recente. Esses escritos pretendem, no mínimo, apresentar ideias preliminares e questões para pesquisas futuras.

Como pesquisadora da temática indígena, proponho-me a desenvolver um conhecimento comprometido com a desconstrução de preconceitos e estereótipos atribuídos aos povos indígenas do Brasil. Trata-se de um grande desafio por ter sido formada em uma tradição de pensamento colonial, mas buscarei quebrar as amarras

---

1 Professora do curso de História e do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Alagoas. Bolsista do CNPq-Brasil (PQ-2), com o projeto de pesquisa intitulado *Da aldeia ao Congresso Nacional: a trajetória política do índio xavante Mário Juruna (décadas de 1970 e 1980)*. O presente trabalho foi realizado com apoio do CNPq, Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – Brasil (nº do processo: 313058/2018-0).

em direção ao pensamento decolonial<sup>2</sup> a partir de autoquestionamentos diários. A proposta, nesse sentido, é apontar para possibilidades de se construir uma outra narrativa sobre a nação brasileira, dando visibilidade a experiências de sujeitos indígenas e neste caso, a Tuíra Kayapó. Segundo o antropólogo João Pacheco de Oliveira, considerar os indígenas como agentes efetivos na construção do Brasil é uma tarefa delicada; seria como mexer em um castelo de cartas, porque visões de intelectuais consagrados terão que ser revistas. Isto é, “buscar compreender melhor – mais além dos estereótipos – as motivações e significados das ações realizadas por indígenas implica lançar outra luz sobre eventos e personagens da história nacional” (OLIVEIRA, 2016, p. 8).

Enfim, este capítulo pretende compreender um período recente da História do Brasil a partir de ações realizadas por Tuíra, sua participação em eventos históricos e suas interações sociais com outros indivíduos e grupos. O foco de análise não será sua vida na aldeia indígena, mas os impactos de suas ações na vida pública da nação brasileira do ano de 1989 até a atualidade.

## **A mulher indígena como reprodutora na construção da nação brasileira**

Embora a historiografia já tenha avançado nos estudos sobre ações de indivíduos e grupos indígenas como sujeitos históricos relevantes na construção da nação brasileira ao longo dos séculos, ainda são hegemônicas concepções racistas e equivocadas sobre os povos indígenas no imaginário da população brasileira, reproduzidas em diversos espaços sociais. Essa lógica racista pressupõe que os povos indígenas não passariam por processos históricos e, nesse sentido, não se transformariam historicamente como outros grupos humanos.

O hábito de pensar os indígenas como povos sem história é resultado de, pelo menos, duas grandes ideias estereotipadas de se compreender os povos originários aparentemente contraditórias, mas sustentadas pelos mesmos aparatos simbólicos. A primeira delas é a ideia da pureza moral do índio, que seria aquele homenageado no dia 19 de abril: o índio que vive nu na floresta, em harmonia com a natureza, dócil, pueril e inocente. Essa forma de representar o indígena brasileiro o coloca na infância da humanidade e, na prática, faz com que não indígenas os tratem como bobos incapazes de compreender o mundo moderno e, por isso, seriam facilmente

2 Em palestra, em 8 de setembro de 2020, concedida ao curso de extensão Literaturas Indígenas: oralidades, línguas e escritas, oferecido pela Universidade Federal de Roraima (UFRR) e organizado pelas Professoras Ananda Machado (UFRR) e Roberta Alves (GEED), Daniel Munduruku define pensamento decolonial como “a maneira de o Brasil redefinir a sua identidade”, pois a população brasileira majoritariamente não pensa como indígena porque foi treinada a pensar como o colonizador. Sendo assim, quando se olha no espelho, não gosta do que vê, procura defeitos e tenta a todo custo negar o seu passado indígena e africano, supervalorizando o traço europeu. Descolonizar o pensamento, portanto, significa a reconciliação com o passado para seguir em frente sob uma outra lógica, reconhecendo a nossa diversidade. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=qS0s0AbeJwk>

manipulados e enganados. A segunda é a ideia do índio bárbaro e violento, que precisaria ser domesticado para aprender a conviver com a civilização. É o índio preguiçoso, símbolo do atraso e uma ameaça para o processo de desenvolvimento do país e que, portanto, deveria ser eliminado. Derivadas dessa lógica de pensamento estão as acusações de canibalismo e infanticídio, por exemplo, sem nenhuma comprovação real. São partes de um imaginário social construído e adaptado ao longo de séculos que deram suporte a políticas indigenistas desastrosas e a práticas criminosas de lidar com os povos originários. Tanto o *índio pueril* quanto o *índio violento* são imagens distorcidas, equivocadas e parciais de uma realidade muito mais complexa. Com um olhar mais cuidadoso é possível observar, no passado e na atualidade, uma rica diversidade cultural e étnica, que foge do padrão do *índio genérico*, estabelecido pelos não indígenas.

Essa visão estigmatizada, quando aplicada à mulher indígena, produz significados específicos voltados para a condição feminina. Nesse sentido, a categoria gênero nos ajudar a pensar sobre “os componentes culturais e sociais das identidades, dos conceitos e das relações baseadas nas percepções das diferenças sexuais” (PINSKY, 2009, p. 163). Para este capítulo, interessa-nos apontar para os papéis sociais atribuídos às mulheres indígenas pelos estereótipos eurocêntricos, que as reduzem a reprodutoras da sociedade brasileira, muitas das vezes, associadas a seres com sexualidade aflorada.

Já nos séculos XVI e XVII, elas aparecem em escritos de viajantes e missionários europeus como sexualmente pecaminosas e incitadoras da luxúria. Para os jesuítas, aquelas que se convertiam tornavam-se exemplos de mulheres que conseguiram lutar contra sua própria natureza promíscua (JULIO, 2015, p. 92-93). Muitos autores que escreveram sobre o período colonial *a posteriori* reforçaram a ideia de sensualidade da mulher indígena, que estaria sexualmente disponível para os homens europeus, carentes de mulheres nesse empreendimento colonial em terras inóspitas. A partir daí constrói-se a imagem da mulher indígena como as primeiras a gerarem em seus ventres os mestiços formadores da sociedade brasileira. E essa ideia genérica de ser mulher indígena foi colada ao imaginário social quando se refere às origens da formação da sociedade brasileira, narrada a partir do mito da *mistura entre as três raças* – europeu, índio e negro. A maternidade gerada a partir de relações com colonos – consentidas ou não – de fato foi uma realidade histórica, como afirma Suelen Julio:

Vemos que índias de diferentes épocas e regiões da América colonial foram inseridas numa sociedade que esperava delas o papel de mães, esposas, concubinas, donas de casa e força de trabalho – papéis que efetivamente desempenharam. Foram mães responsáveis pela guarda dos filhos [...]. Foram mulheres unidas a índios e não índios pelos laços do matrimônio nos aldeamentos ou, na maioria dos casos, envolvidas em relações não oficiais. Buscaram estabelecer relações sexuais/afetivas com os colonos. Também se viram obrigadas, pela violência física ou pelas forças da necessidade, a serem concubinas dos não índios. Podemos encontrar muitas dessas mulheres em situações sociais extremamente frágeis: passíveis de estupro, jogadas na pobreza, na prostituição, estigmatizadas de várias maneiras (JULIO, 2015, p. 91-92).

A questão é que as narrativas históricas hegemônicas e ainda reproduzidas pelo senso comum, mas também dentro da academia, reservaram às mulheres indígenas apenas este lugar na história do Brasil. Sendo assim, “a experiência humana e social dessas mulheres foi obscurecida em detrimento de uma idealização insensível à diversidade étnica e cultural dos povos indígenas da América do Sul” (LASMAR, 1999, p. 2). A imagem da *índia genérica*, para além dos estereótipos atribuído aos povos indígenas pela condição étnica, ainda carrega o peso da interpretação reducionista da *índia mãe*, responsável pela guarda dos filhos e filhas, pelo cuidado da casa e da família, e parceira sexual de colonos, tendo parido os primeiros “brasileirinhos”.

Não apenas os estudos de gênero, mas também as pesquisas no campo da História Indígena contribuíram para o desenvolvimento de recentes trabalhos que dão visibilidade a outros papéis sociais exercidos pelas mulheres indígenas ao longo da história do Brasil. Essas pesquisas não negam a dupla condição – mulher e indígena – de fragilidade social delas, já que estavam sendo inseridas numa sociedade patriarcal, mas, apesar disso, as destacam como sujeitos históricos que agiram politicamente. Portanto, essa pesquisa sobre Tuíra Kayapó tem a intenção de contribuir para o processo de visibilidade dos diversos papéis históricos exercidos por mulheres indígenas em contextos diferentes.

A pesquisa foi realizada em periódicos digitalizados e de fácil acesso na internet. Dentre as fontes pesquisadas, há jornais da grande imprensa, mas também periódicos alternativos que seguem uma linha editorial de apoio à causa indígena e boletins informativos do próprio Movimento Indígena. Em um primeiro contato com as fontes, algumas impressões foram possíveis: 1) Independentemente da linha editorial do jornal, todas as reportagens encontradas que citam, de alguma forma, Tuíra Kayapó fazem referência ao evento de 1989, mesmo as publicações de anos posteriores; 2) Tuíra aparece pouquíssimas vezes como mãe e/ou avó; a imagem que circula sobre ela a associa a uma mulher indígena guerreira e/ou violenta, dependendo da linha editorial do periódico; 3) As fontes pesquisadas são publicações compreendidas entre 1989 e 2020: de 1989 a 1991, Tuíra aparece como liderança feminina do Movimento Indígena Brasileiro, que enfrentou as forças da modernidade para evitar a construção da Usina Hidrelétrica de Belo Monte naquele momento; voltou a aparecer nas páginas da imprensa entre 2008 e 2010, quando aconteceu um novo episódio da longa série polêmica sobre a construção da referida usina; e, por fim, Tuíra só aparece novamente em 2018, enfrentando as forças ultraconservadoras em escalada a altos cargos da política nacional.

Não foram encontradas pesquisas historiográficas ou do campo das Ciências Humanas que dessem enfoque a essa personagem histórica. Mesmo aquelas sobre o projeto econômico de construção da Usina de Belo Monte e seus impactos sociais e ambientais, quando a citam, fazem isso muito rapidamente. A ênfase à participação de Tuíra Kayapó em eventos políticos é característica das fontes históricas encontradas, pois embora casada e com filhos, sua imagem não é relacionada às virtudes conjugais ou maternais. Ela aparece como uma notável e virtuosa mulher guerreira ou como uma ameaça à civilização, sempre fazendo referência ao fato de 1989.

## O ano de 1989

De 20 a 24 de fevereiro de 1989, o Centro Comunitário da cidade de Altamira, no estado do Pará, foi palco de um importante acontecimento para o Movimento Indígena Brasileiro: o I Encontro dos Povos Indígenas do Xingu, cuja pauta única era resistir ao projeto de construção da Usina Hidrelétrica, na ocasião, chamada de Kararaô. O evento teve presença de políticos, jornalistas, ambientalistas, representantes do Ibama, empresários, indígenas de etnias diversas e até celebridades internacionais, mas foram os Kayapó que se posicionaram no centro dos *flashes*. O jornal *Porantim*, publicação do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), assim descreve a chegada deles:

Chegavam em grupos, em passos rápidos e cantando. Tinham todos pintura de guerra e apresentaram uma dança que, no dia-a-dia de suas aldeias, antecede uma caçada ou uma ação militar. Só que dessa vez o inimigo eram os defensores da hidrelétrica de Kararaô que, se construída, alagaria uma área de 1225 quilômetros quadrados, o equivalente a 1134 campos de futebol. Não houve quem não se emocionasse com a chegada dos Kayapó ao Centro Comunitário.<sup>3</sup>

A celeuma em torno desse projeto econômico não se iniciou em 1989. A partir da segunda metade da década de 1960, a ditadura militar pretendia avançar com o processo de integração, a qualquer custo, do território da Amazônia ao modelo de civilização capitalista em curso. Logo, políticas de incentivo à expansão de fronteiras do agronegócio e de investimento em obras de grande porte, como abertura de estradas e construção de usinas hidrelétricas, compuseram o modelo do governo militar de organizar a região da Amazônia Legal.<sup>4</sup> Como parte desse modelo de desenvolvimento, nos anos 1970, foi realizado um inventário para avaliar o potencial hidrelétrico da Bacia Hidrográfica do Rio Xingu, que recomendou a construção de cinco usinas hidrelétricas no rio como a melhor alternativa para integrar a região, sendo uma delas a de Kararaô. Os estudos foram feitos pelo Consórcio Nacional de Engenheiros Consultores (CNEC), empresa integrante do grupo Camargo Corrêa/Banco Geral do Comércio. Desde então, as disputas se intensificaram, sobretudo com o Movimento Indígena Brasileiro, pois para se produzir os 11 mil megawatts previstos, seria necessária a inundação de 1225 Km<sup>2</sup> de mata, o equivalente a 1134 campos de futebol, como afirma o jornal *Porantim*. Além das áreas inundadas, os povos indígenas atingidos sofreriam com invasão das terras por colonos, mineradores, pecuaristas, garimpeiros, madeireiros, grileiros e outros, sem contar as modificações ecológicas que toda a região sofreria.<sup>5</sup> Nenhuma dessas consequências imediatas estava sendo considerada pelo projeto de construção da hidrelétrica.

3 Não à hidrelétrica de Kararaô. *Porantim*, XI nº 116, p. 3, mar. 1989.

4 A definição clássica ou geográfica da Amazônia, estabelecida pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, compreendia os estados do Amapá, Acre, Roraima, Pará, Amazonas e Rondônia. Já a definição de Amazônia Legal incluía também o norte de Mato Grosso e Goiás, além do oeste do Maranhão (GARFIELD, 2011, p. 213).

5 Não à hidrelétrica de Kararaô. *Porantim*, XI nº 116, p. 3, mar. 1989.

Naquele momento, o Movimento Indígena Brasileiro estava em processo de formação e consolidação. Um dos momentos de destaque foi o encontro em Altamira, cujo instante mais tenso foi o protagonismo de Tuíra Kayapó:

Foi Tuíra, uma Kayapó de 23 anos, quem melhor expressou a indignação dos povos indígenas ali reunidos por causa da insistência do governo em construir uma hidrelétrica que em nada lhes beneficiará. Na manhã do segundo dia do Encontro, o engenheiro José Antonio Muniz Neto, diretor de Planejamento da Eletronorte, tentou demoradamente, justificar a construção de Kararaô. Tuíra esperou que ele terminasse e se aproximou da mesa onde estava o engenheiro. Ao mesmo tempo que manejava um facão encostado duas vezes no rosto dele, com habilidade digna de uma guerreira, afirmou: “Você está falando mentira, tá falando uma história que não vale nada.” Morto de medo, o engenheiro, mais tarde acusou o “Cimi e a Comissão Pastoral da Terra de incitarem os índios contra a construção da usina.” Segundo ele, “a reação de uma índia é a prova de que houve incitamento. Por ser mulher, ela teria respeitado a hierarquia da tribo.”<sup>6</sup>

Em apoio à causa indígena, o jornal do CIMI relatou o episódio, exaltando a ação guerreira de Tuíra, elevada a símbolo da luta indígena naquele momento. Ainda reproduz a fala preconceituosa do engenheiro interpelado pela jovem indígena. Ao associar a reação dos Kayapó à incitação de elementos externos, expressou seu imaginário sobre o *índio relativamente incapaz* de avaliar a situação política e, portanto, não teriam agido daquela maneira se não fosse a manipulação do CIMI e da Comissão Pastoral da Terra. Além disso, atribui a atitude de Tuíra a um descompasso com a submissão feminina, que para ele, fazia parte da ordem hierárquica da sociedade indígena. Portanto, a atitude subversiva de Tuíra como mulher só poderia ser explicada pela incitação das organizações católicas citadas.

Assim como o engenheiro da Eletronorte, muitos ainda não haviam se dado conta do caráter educativo do Movimento Indígena. No contexto de efervescência de movimentos sociais contra a ditadura militar, os povos indígenas souberam aproveitar o momento para se organizar nacionalmente em torno de suas demandas. Daí surgiu “uma consciência pan-indígena, que fez com que percebessem que havia problemas semelhantes entre seus povos, gerando ações concretas em prol de seus direitos” (MUNDURUKU, 2012, p. 11). As experiências traumáticas passaram a ser compartilhadas entre lideranças de etnias diferentes em Assembleias Indígenas a partir dos anos 1970, momentos de grande aprendizado político. O que estava em disputa eram modelos de desenvolvimento diferentes e aquele sustentado pela ditadura militar feria diretamente o direito à vida dos povos indígenas.

A grosso modo a Fundação Nacional do Índio (Funai), criada em 1967, era um órgão indigenista aliado aos projetos econômicos da ditadura. Logo, ratificou e aprofundou a política integracionista já existente, que pretendia acelerar o processo de assimilação dos povos indígenas à vida nacional e ao modelo de desenvolvimento hegemônico de modo que deixariam de ser *índio* e passariam a ser *cidadão brasileiro*.



Ao negar suas identidades étnicas, o Estado brasileiro estava recusando também seu direito a terra e, por conseguinte, seu direito de se reproduzir física e culturalmente. Portanto, a principal bandeira do Movimento Indígena era a luta por sua sobrevivência enquanto povos indígenas.

A década de 1980 foi marcada por uma reviravolta na política indigenista nacional, resultado das ações e pressões políticas de muitas lideranças indígenas. Naquele momento, debatia-se a possibilidade de se construir um novo país, mais livre e mais democrático. As disputas em torno da iminência de uma Constituinte não excluíram o Movimento Indígena; ao contrário, ele foi peça chave no processo de alargamento das fronteiras democráticas do que se chamava de Nova República. Em 1987, diariamente povos indígenas ocupavam os corredores do Congresso Nacional, pressionando, propondo, sensibilizando, construindo e apresentando emendas populares. As expectativas por uma sociedade mais democrática animavam as lideranças, que mesmo diante das dificuldades, dos preconceitos e das negações, não recuaram. O resultado desse processo foi a Constituição de 1988, que inaugurou uma nova concepção de política indigenista pelo menos em dois pontos: o direito à diferença, superando a ideia de integração à civilização, e o direito à terra como originário, ou seja, um direito que é anterior à existência do Estado e que cabe a ele apenas o reconhecimento.

Claro que leis não são suficientes para a existência de uma sociedade verdadeiramente democrática, sobretudo no que diz respeito às questões indígenas. Infelizmente, setores anti-indígenas continuaram ocupando postos chave na política nacional e significativos setores da sociedade brasileira ainda não haviam interiorizado o respeito aos direitos indígenas como prática social. Portanto, as disputas continuaram na ordem do dia e o episódio de 1989 inseriu-se nesse contexto. Apenas um ano após a promulgação da Constituição e da consagração jurídica de demandas indígenas, as forças contrárias mostraram que não haviam dado trégua.

A forte e organizada reação indígena ao projeto de construção da Usina Hidrelétrica Kararaô é resultado de anos de aprendizado político do Movimento Indígena, que formou lideranças confiantes na sua luta coletiva. Sabiam que não estavam sozinhos e seus atos de enfrentamento contra setores poderosos seriam sustentados por grupos de apoio nacionais e internacionais. Portanto, é possível afirmar que o gesto de Tuíra Kayapó no I Encontro dos Povos Indígenas do Xingu não foi um ato isolado e sim uma demonstração de resistência coletiva num contexto de fortalecimento do Movimento Indígena.

Tuíra foi uma entre tantas mulheres Kayapó ali presentes. Segundo o jornal *Folha de S. Paulo*, enquanto o diretor da Eletronorte, José Antônio Muniz Lopes, tentava justificar a construção da barragem de Kararaô, mulheres Kayapó protestavam “e de vez em quando uma delas se adiantava, aproximava-se da mesa e brandia um facão de mais ou menos 50 centímetros diante do rosto do alto funcionário da empresa”.<sup>7</sup> Dificilmente o nome de uma mulher indígena ganhava destaque, pois quando se falava em protagonismo indígena nos anos 1980, referia-se basicamente

7 *Folha de S. Paulo*, 22 fev. 1989. In: Aconteceu Especial 18 – Povos Indígenas no Brasil 1987/88/89/90, p. 335. Disponível em: <http://armazemmemoria.com.br/centros-indigena/>. Acesso em: 22 ago. 2020.

a lideranças masculinas. Embora tivesse sido por pouco tempo, nenhuma mulher teve tanta visibilidade na imprensa como Tuíra, que se destacou ao lado de muitos homens indígenas, pelo menos como personagem importante do encontro de Altamira.

Como toda fonte histórica, a imprensa seleciona o que quer dar destaque e a forma como pretende divulgar o fato. Usando suas estratégias para seduzir a opinião pública, a *Revista Manchete*, de 11 de março de 1989, nº 1925, publicou na capa, em forte colorido, a fotografia de Tuíra Kayapó durante o ato. Atravessando a fotografia, a revista estampou uma faixa vermelha com a chamada em letras grandes e amarelas: “Os índios vão à guerra” e completou com uma legenda em branco: “A índia Tuíra, dos caiapós, ameaça com um facão o diretor da Eletronorte. Momento de tensão no encontro indígena de Altamira”. O tom do anúncio na capa da revista pressupõe urgência e gravidade de uma situação em que os indígenas, representados por Tuíra, são apresentados como violentos e ameaçadores.

A imagem de Tuíra rodou o mundo e, por meio da fotografia, chegou a espaços sociais nunca frequentados por ela. Para aqueles que se sensibilizaram com a situação, a indignação de Tuíra foi a expressão de sofrimento dos povos indígenas do Brasil, que resistiam bravamente contra o furor do capitalismo colonizador, cujo único objetivo era lucrar, sem se importar com as vidas perdidas e a natureza desmatada. Por outro lado, a resistência da mulher indígena também acionava o imaginário racista de quem considerava os povos indígenas seres selvagens e atrasados, que usavam da força bruta para barrar o desenvolvimento econômico do país.

De qualquer maneira, a manifestação em Altamira teve efeito no desenrolar dos fatos. Simbolicamente, o diretor da Eletronorte cedeu a uma das demandas dos Kayapó, ou seja, não utilizar nomes indígenas em usinas hidrelétricas, pois seria uma afronta a eles. Kararaô era um grito de guerra Kayapó e o cacique Paulinho Paiakan fez questão de demonstrar aos presentes o seu significado: “pediu aos guerreiros que mostrassem o que era Kararaô. Um grupo de guerreiros se levantou no meio do estádio, cantando furiosamente e encenando uma dança de guerra”.<sup>8</sup> A partir daquele momento, o projeto deixaria de se chamar Kararaô e mais tarde, passou a ser chamado de Usina Hidrelétrica de Belo Monte.

Em 1989, o projeto foi interrompido e sem dúvida, o I Encontro dos Povos Indígenas do Xingu, cujo símbolo maior foram os três segundos de Tuíra Kayapó, teve responsabilidade nessa mudança de rumo. Além de servir como exemplo de resistência a grandes projetos de construção, especialistas afirmam que o apelo à opinião pública nacional e internacional acabou por enfraquecer a legitimidade do governo brasileiro para a execução do projeto. A falta de habilidade do governo em negociar com o Banco Mundial, provocou a recusa desta instituição internacional em continuar o projeto. Em termos políticos, o Brasil estava transitando para uma democracia representativa, mas não havia realizado eleições presidenciais diretas e ainda havia declarado a moratória da dívida externa em 1986. Destaca-se também que as regiões da Amazônia, naquele contexto, ainda tinham pouco peso na economia nacional, se comparado aos anos 2000; as preocupações, portanto, eram mais no campo da geopolítica do que econômicas (FISHER, 2014, p. 135-136).

## Quem é Tuíra para além da fotografia?

O termo Kayapó era utilizado por grupos vizinhos para nomear esse povo, mas eles se reconhecem como Mēbêngôkre. Tuíra nasceu na aldeia Kokraimoro, mas atualmente vive na aldeia Kaprãnrere, na Terra Indígena Las Casas, situada no município de Pau D'Arco, no estado do Pará. Essa região é conhecida como “arco do desmatamento” por concentrar os maiores índices de desmatamento da Amazônia, sofrendo pressões de grandes obras, madeireiras, mineradores e fazendas de gado.

Infelizmente, para este texto, não foram encontrados muitos registros que tratassem da vida de Tuíra Kayapó antes de 1989. Com relação aos anos posteriores, a maior parte das fontes faz referência ao episódio que lhe deu notoriedade, mesmo quando não se refere diretamente a ele. Neste caso, para uma pesquisa biográfica mais sofisticada sobre ela, a História Oral seria fundamental – metodologia não praticada para este pequeno texto.

A revista *Tuíra*, uma publicação do coletivo Escola de Ativismo<sup>9</sup>, recebeu esse nome em homenagem à luta política da personagem em questão. Em seu primeiro número, foi publicada uma série de artigos baseados em uma entrevista feita com a própria Tuíra, em que ela revela seu nome original dado por sua avó: Tuire. Mas os kuben<sup>10</sup> passaram a chamá-la de Tuíra após o evento de 1989. Portanto, segundo a reportagem, os momentos de celebridade a transformaram em Tuíra por um erro na grafia de seu nome.<sup>11</sup> No documento Plano de Gestão Territorial e Ambiental da Terra Indígena Las Casas<sup>12</sup>, produzido pelos próprios Mēbêngôkre das aldeias Tekrejarôtire e Kaprãnrere, a nossa personagem também é identificada como Tuire Kayapó, liderança da aldeia Kaprãnrere, ao invés de Tuíra. Atualmente, é casada com o cacique da aldeia, o Takakto, mais conhecido como Dudu. É mãe e avó.

A partir do fato histórico de 1989, Tuíra não mais se restringiu a vida na aldeia, pois passou a atuar no movimento de mulheres indígenas, o que não significa dizer que antes ela não participava de debates políticos na sua comunidade. Há estudos que demonstram que em muitas sociedades indígenas o espaço doméstico, reservado às mulheres em grande medida, também é lugar de tomada de decisões que afetam a coletividade (MATOS, 2012, p. 146). Portanto, não é seguro afirmar que Tuíra Kayapó não tinha experiências com atuações políticas. O que acontecia, naquele contexto, era que cabia aos homens o papel de porta voz do movimento; eram eles que deliberavam

9 Coletivo criado em 2012 para fortalecer ativistas por meio de processos de aprendizagem em estratégias e técnicas de ações e campanhas, voltadas para a defesa da democracia, dos direitos humanos e da sustentabilidade. A revista *Tuíra* passou a ser publicada a partir de 2019. Disponível em: <https://escoladeativismo.org.br/>. Acesso em: 17 ago. 2020.

10 Homem branco na língua *Mēbêngôkre*.

11 *Tuíra*, n. 1, p. 11, jan. 2019. Disponível em: <https://escoladeativismo.org.br/project/tuira/>. Acesso em: 19 ago. 2020.

12 Intitulado *Gwaj Ba Nhô Pyka – A nossa Terra*, o Plano de Gestão Territorial e Ambiental da Terra Indígena Las Casas é uma realização da Associação Floresta Protegida, de autoria coletiva com direitos reservados às comunidades Mēbêngôkre das aldeias Tekrejarôtire e Kaprãnrere, TI Las Casas. Para saber mais sobre a organização indígena Associação Floresta Protegida, acesse: <http://florestaprotegida.org.br/>.

e discursavam em público em nome do grupo. Uma pesquisa rápida na internet sobre o Movimento Indígena neste período irá revelar documentos, fotografias e vídeos de lideranças sempre masculinas à sua frente, embora as mulheres eventualmente estivessem presentes, como afirma Maria Helena Ortolan Matos:

Nos primeiros momentos de articulação do movimento indígena, as mulheres acompanhavam os homens (seus pais, maridos ou filhos) em encontros e assembleias, mas sem muito se exporem publicamente na condução das discussões e deliberações coletivas. Na grande maioria das vezes, o espaço público das plenárias era ocupado por falas masculinas, com os homens assumindo para si o papel de líderes e dirigentes do movimento indígena. As mulheres, por sua vez, desempenhavam nessas reuniões ampliadas o papel de articulação na esfera doméstica, participando de conversas paralelas e, aparentemente, secundárias às atividades discursivas masculinas. Mesmo atuando fora dos cenários centrais, cuidando da cozinha e de outras atividades domésticas, elas tiveram oportunidade de circular nos ambientes coletivos dos encontros e vivenciar experiências intergrupais e pluriétnicas, o que lhes permitiu ampliar suas perspectivas sociais e políticas de participação tanto na aldeia como no campo do indigenismo (MATOS, 2012, p. 148).

Portanto, é provável que o I Encontro dos Povos Indígenas do Xingu não tenha sido a primeira participação de Tuíra em reuniões do Movimento Indígena, mas foi aí que ela saiu dos bastidores e subiu ao palco, pelo menos por alguns segundos. O ato a fez célebre e lhe garantiu espaços na imprensa durante algum tempo. Aos poucos, ela e outras mulheres indígenas passaram a ocupar espaços públicos em interlocução com instituições não indígenas.

A maior parte das organizações de mulheres indígenas foi criada nos anos 1990 (SACCHI, 2003, p. 96) e, aos poucos, elas foram assumindo papéis de liderança no movimento para defender os direitos dos seus povos. A pretensão delas não era ocupar o lugar dos homens na liderança, mas sim complementar e fortalecer a luta mais ampla. Obviamente, a demanda principal era a demarcação das terras, fazendo coro ao Movimento Indígena de forma geral, no entanto, outros assuntos passaram a ser debatidos por elas, demandas marcadas pelo recorte de gênero, como foi o caso do I Seminário da Mulher Indígena, realizado na Universidade de Brasília entre os dias 14 e 16 de maio de 1990. Além da questão das terras, dezoito mulheres indígenas presentes, entre elas Tuíra Kayapó, cobraram das autoridades resoluções de problemas relacionados a educação e saúde. Também debateram sobre a situação das indígenas desaldeadas que eram obrigadas a trabalhar como empregadas domésticas, em áreas urbanas, e se submetiam a péssimas condições de trabalho.<sup>13</sup>

No ano seguinte, essas mesmas questões foram reforçadas no Seminário da Mulher-Educação Indígena (GRUMIN), realizado em Brasília. Segundo o jornal da organização indígena GRUMIN<sup>14</sup>, a principal preocupação das mulheres presentes era a falta de médicos nos postos e programas específicos para atender gestantes

13 I Seminário da Mulher Indígena. *Porantim*, XIII nº 128, p. 6, maio 1990.

14 O Grupo Mulher – Educação Indígena (GRUMIN) foi uma organização de mulheres indígenas, registrada em cartório em 4 de dezembro de 1987, no Rio de Janeiro.

com dificuldades no parto, pois o aborto espontâneo era uma realidade recorrente entre as mulheres indígenas. Havia também muitos casos de indígenas acometidas por tumores uterinos e nos seios sem o tratamento adequado. A maternidade também era pauta privilegiada nos encontros, onde demonstravam preocupações com a saúde das crianças nas aldeias, que, sem assistência, frequentemente sofriam com febres endêmicas, doenças de pele, gastrointestinais e outras complicações.<sup>15</sup> Neste mesmo seminário, no final das atividades, formou-se um Conselho de Mulheres do Grupo Mulher-Educação Indígena (GRUMIN), com representantes de várias etnias. Uma delas era Tuíra Kayapó.

Mais de dois anos depois do episódio do facão, agora como membro do GRUMIN, Tuíra voltou a ser notícia na grande imprensa por ocasião da I ORRIRIONÃ KINATOLORENÃ<sup>16</sup> – Conferência Mulher, Direitos Indígenas e Meio Ambiente, realizada no Rio de Janeiro, de 2 a 5 de novembro de 1991, no Centro de Formação de Líderes de Nova Iguaçu. Mais de 200 lideranças indígenas encontraram-se para debater assuntos referentes ao novo Estatuto do Índio, à Declaração Universal dos Direitos Indígenas, aos 500 Anos de Escravidão e Racismo e, em especial, à Conferência Mundial da Ecologia e Desenvolvimento, conhecida como Rio-92 ou Eco-92. De acordo com o periódico do GRUMIN, foi a primeira e única oportunidade dos indígenas brasileiros se reunirem antes da Rio-92, que seria realizada no ano seguinte.<sup>17</sup>

Tuíra Kayapó destacou-se na abertura e no encerramento do evento. Conhecida por sua voz aguda participou como solista da apresentação cultural de um coral de mulheres indígenas no início das atividades. E no final do evento, foi elaborada a Declaração Pré-Rio 92, assinada pelo GRUMIN. Nesta carta de princípios a organização exigia providências a serem tomadas pelas autoridades na Rio-92 voltadas para a preservação do meio ambiente e demarcação de terras indígenas. Mas uma delas chamou a atenção pela especificidade de gênero, pois exigia o fim dos programas estatais de esterilização de mulheres indígenas. O que elas queriam era a garantia de uma maternidade saudável. Esse documento seria entregue ao presidente Fernando Collor de Melo pelas mãos de Tuíra, escolhida pela organização de mulheres indígenas para representá-las diante da presidência da República, como noticiou o *Jornal do Brasil*:

A índia Tuíra, da tribo Caiapó – que, em 1989, virou personagem nacional quando ameaçou com um facão o diretor de Engenharia e Planejamento da Eletronorte, José Antonio Muniz Lopes, em Altamira (PA) – voltará a ser notícia esta semana. Ela vai a Brasília quinta-feira para levar ao presidente Fernando Collor a Declaração Indígena Pré-Rio-92. Apesar de não ter audiência marcada, Tuíra garante que entregará pessoalmente a Collor. [...] Há dois anos, irritada com o discurso do diretor da Eletronorte no 1º Encontro dos Povos Indígenas do Xingu, a jovem índia empunhou um facão e ameaçou golpear o engenheiro. Tuíra ficou apenas na intimidação, mas a cena dela alisando o rosto de Muniz Lopes com a lâmina da faca correu todo o país, através da televisão.<sup>18</sup>

15 GRUMIN promove seminário em Brasília. *Jornal do GRUMIN*, Rio de Janeiro, ano 3, n. 4, abr./maio 1991.

16 Significa *Mulheres Corajosas*, na língua Pareci do Mato Grosso.

17 *Jornal do Grumin*, Rio de Janeiro, ano 3, n. 5, p. 3-4, dez. 1991.

18 Índios levam a Collor relatório para Rio-92. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, p. 5, 4 nov. 1991.

Para apresentar Tuíra aos leitores do jornal, bastava fazer referência ao evento de 1989; além disso, a reportagem narra o episódio com detalhes, como se estivesse acabado de acontecer. O processo de rememorar o fato reforçava o caráter violento do ato de Tuíra, descrevendo-a como uma mulher ameaçadora, embora lideranças indígenas já tivessem explicado o significado do gesto da jovem indígena, que apenas pedia respeito.

Após essa Conferência de 1991, Tuíra parece ter sido esquecida pela mídia e a famosa fotografia não fazia mais tanto efeito. Talvez a imagem tenha deixado resquícios de memória em gerações de brasileiros e brasileiras, mas Tuíra Kayapó foi silenciada. Nos anos 2000, a opinião pública já não a conhecia mais e a imprensa já não mais se interessava em lembrá-la.

Até que um segundo grande encontro de povos indígenas contra a construção da Usina Hidrelétrica no rio Xingu, agora chamada de Belo Monte, ocorrido em 2008, trouxe Tuíra novamente às páginas dos jornais. O assunto em pauta era o mesmo, mas o contexto já era outro. Em Altamira, o projeto de construção da usina foi interrompido, mas os desejos do capitalismo de avançar sobre os territórios indígenas continuaram assombrando-os. Durante dezenove anos, em alguns momentos, o debate sobre Belo Monte vinha à tona, os povos da floresta resistiam e o projeto arrefecia – um movimento circular que insistia em tirar o sossego dos povos indígenas. Todavia, na primeira década dos anos 2000, diferentemente da conjuntura de 1989, a Amazônia já ocupava uma posição mais estratégica na economia nacional, em especial nas exportações agrícolas e de riquezas minerais. A pressão sobre os povos indígenas passou a ser maior na medida em que governos, não apenas no Brasil mas na América Latina como um todo, vêm considerando, cada vez mais, o sacrifício das áreas rurais para sustentar o desenvolvimento de centros urbanos como uma política necessária. Portanto, os invasores deixaram de ser somente colonos e passaram a ser grandes empresas incentivadas pelos próprios governos nacionais. (FISHER, 2014, p. 136-137).

Nessa conjuntura, o projeto de construção de Belo Monte ressurgiu com força em 2008. Em reação, os povos indígenas reuniram-se novamente em Altamira, em maio daquele ano, num encontro nomeado de Xingu Vivo para Sempre. Tuíra estava lá, novamente empunhando seu facão, o que provocou lembranças de 1989, sobretudo depois de uma outra confusão. Essa um pouco mais grave. Dessa vez, o engenheiro representante da Eletrobrás era Paulo Fernando Rezende, que após seu discurso defendendo Belo Monte, foi cercado e puxado pela camisa por vários indígenas indignados. Na confusão, Rezende foi ferido no braço. Segundo Informe nº 817 do CIMI, Rezende havia declarado: “Em 2017 haverá cerca de 204 milhões de pessoas. Se a energia da região Sudeste acabar, a gente manda a energia [gerada por Belo Monte] para lá”.<sup>19</sup>

Periódicos da grande imprensa relataram o ocorrido, lembrando o episódio de 1989 e desqualificando a resistência dos povos indígenas, como a publicação da

19 Informe nº 817: Indígenas reagem contra coordenador da Eletrobrás durante encontro Xingu Vivo para Sempre. Conselho Indigenista Missionário (CIMI), 21 de maio de 2008. Disponível em: <https://cimi.org.br/2008/05/27442/>. Acesso em: 30 ago. 2020.

revista *Época*, que inicia a reportagem com a frase: “Um facão virou o símbolo do atraso brasileiro”. Após contar o fato atribuindo aos indígenas a pecha de violentos, a revista apresenta o engenheiro ferido como um pai de família e um funcionário exemplar por 30 anos na Eletrobrás. Sobre o inquérito aberto pela Polícia Federal para averiguar o fato, a explicação de *Época* chama a atenção pelo discurso já superado na Constituição de 1988. Segundo a reportagem, a apuração de responsabilidades iria depender ainda “de um laudo antropológico para determinar o grau de aculturação dos índios agressores.” Responderiam por agressão aqueles que fossem considerados aculturados.<sup>20</sup> Essa ideia antiga sobre níveis de aculturação e sobre a definição de critérios de indianidade por parte de autoridades não indígenas já havia provocado muitos conflitos nos anos 1960 e 1970. O debate sobre a falácia da “pureza indígena” já havia avançado, sobretudo após o fortalecimento dos novos fundamentos das políticas indigenistas desenvolvidas a partir da Constituição de 1988. Ao comparar com o primeiro evento, a revista diz que a nova cena “é a reprise piorada do episódio ocorrido em 1989”. E ainda completa: “A cena de barbárie fez o país acordar para algumas verdades incômodas.” A primeira delas seria a destruição “da imagem romântica sobre os povos da floresta, tidos como defensores da biodiversidade e vistos com simpatia pelo público internacional” e a segunda, de acordo com a reportagem, seria a interferência mal intencionada de organizações, como o CIMI, que estariam explorando conflitos na região, ao invés de incentivar o diálogo.<sup>21</sup> Acusações bastante recorrentes em vários momentos da história recente quando se quer desqualificar o apoio de instituições e organizações à causa indígena.

Entre protestos de povos indígenas, ribeirinhos e demais moradores da região, o governo federal insistia em retomar a construção de Belo Monte, afirmando que seria a única usina no rio Xingu. Por outro lado, os Kayapó sabiam que os impactos seriam muito maiores que aqueles anunciados pelos estudos oficiais e ainda desconfiavam das intenções de, depois dessa, virem outras. Portanto, não desistiram. Em dezembro de 2009, foram ao Senado Federal, em Brasília, participar da audiência pública junto à Comissão de Direitos Humanos sobre os impactos da construção da Usina. Naquela ocasião, mais uma vez Tuíra Kayapó assumiu o protagonismo e foi fotografada com o dedo em riste apontado para o representante da Funai, Aloysio Guapindaia e numa fala emocionada, disse: “o rio Xingu é meu pai, o rio Xingu é minha mãe. Vocês dizem na minha frente que vão matar o meu pai, que vão matar a minha mãe”.<sup>22</sup>

Apesar dos esforços contrários, Belo Monte foi construída e depois de anos, Tuíra Kayapó, em entrevista recente à revista da Escola de Ativismo, demonstra que se sentiu enganada pelos representantes do governo brasileiro:

20 Uma guerra equivocada. *Revista Época*, 28 jun. 2008. Disponível em: <http://revistaepoca.globo.com/Revista/Epoca/0,,EMI4604-15223-1,00-UMA+GUERRA+EQUIVOCADA.html>. Acesso em: 30 ago. 2020.

21 *Idem*.

22 Os inúmeros caminhos de um rio. *O Globo*, Caderno Prosa e Verso, 23 abr. 2011. Disponível no acervo online do Instituto Socioambiental: [https://documentacao.socioambiental.org/noticias/anexo\\_noticia/19773\\_20110425\\_103648.pdf](https://documentacao.socioambiental.org/noticias/anexo_noticia/19773_20110425_103648.pdf). Acesso em: 29 set. 2020.

O governo prometeu nos ajudar se a usina fosse construída. A promessa era de fazer somente uma barragem! Nada disso foi cumprido, nosso povo continua sem nada. Tem muita barragem sendo planejada e nosso povo virá com força! O telhado da escola caiu, as crianças aqui estão sem estudar. Eles mentem! Não acredito mais no governo. Não negocio nada com o governo! [...] Nós liberamos uma barragem com a mão esquerda. Sou representante Kayapó e venho defendendo tudo o que temos. Eu deixei a barragem acontecer e eles tinham que arcar com o compromisso deles: melhorar a vida dos Kayapó. Hoje eles estão ricos, a energia está funcionando, mas e aqui na minha aldeia? Aqui não tem energia. Aqui não tem nada. Vou conversar com os outros parentes e vamos cobrar isso.<sup>23</sup>

Durante os últimos anos antes da construção efetiva da usina, como representante Kayapó, Tuíra foi convocada por várias vezes por autoridades para negociar, o que significa que ela era reconhecida por indígenas e não indígenas como uma liderança importante. Entretanto, nesta entrevista, Tuíra esclarece que os acordos feitos não foram cumpridos e as melhorias prometidas não aconteceram. Logo, ela decide continuar. Seus passos até o presente confirmam o que sua fala expressou, pois continua participando de encontros, reuniões e protestos em diversas cidades organizados pelo Movimento Indígena. Em 2019, o crescimento acelerado das hostilidades contra povos indígenas e o afrouxamento das medidas de preservação ambiental por parte do governo federal parecem ter tido um contraponto: o fortalecimento do Movimento Indígena e a visibilidade de seu protagonismo entre a opinião pública nacional e internacional. Com mais frequência, a grande mídia vem reservando maiores espaços para as agências indígenas.

No ano passado, em abril de 2019, durante o 15º Acampamento Terra Livre (ATL), tradicional manifestação anual do Movimento Indígena em Brasília para reivindicar a garantia dos seus direitos estabelecidos na Constituição de 1988, Tuíra levantou seu dedo indicador novamente, desta vez para o deputado federal José Medeiros (Pode-MT). Estava acontecendo a Audiência Pública na Câmara Federal para debater sobre a Medida Provisória 870/2019, estabelecida pelo governo de Jair Bolsonaro, que mudava a estrutura da Funai, retirando-a do Ministério da Justiça e passando para o Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos, além de transferir a responsabilidade da demarcação de terras indígenas para o Ministério da Agricultura. Ao fazer um discurso em favor da abertura das Terras Indígenas para grandes projetos econômicos, o deputado em questão foi afrontado por Tuíra Kayapó, que, sem receio, interrompeu a fala dele com um cântico em sua língua, se apropriou do microfone e, dirigindo-se a ele, afirmou:

Deputado, ouça minhas palavras, eu sou Kayapó, tem que ouvir minhas falas. Fiquei ouvindo você falar do dinheiro e agora vou falar pra você. É vocês aqui deputados que estão roubando dinheiro. Não foi nós Kayapó que roubamos o dinheiro. É aqui nesta casa que vocês deputados desviam o dinheiro. Nós

23 Tuíra, n. 1, p. 19, jan. 2019. Disponível em: <https://escoladeativismo.org.br/project/tuiral>. Acesso em: 19 ago. 2020.



Mêbêngôkre não estamos vendendo minério, é vocês kubên que gostam de extrair minério. Deputado, leve minha mensagem para o seu chefe nos respeitar, tem que respeitar a nossa Funai, deixa a Funai inteira pra nós. A Funai é nosso órgão há muito tempo, por isso defendemos, deixa inteira pra nós. Não fiquem bagunçando nossa saúde indígena, deputado, deixa nossa saúde do mesmo jeito que está, para que possamos defender coisas, assim como: mata, rio, Funai, saúde e entre outros.<sup>24</sup>

Neste ATL, as mulheres indígenas decidiram pela realização da 1ª Marcha das Mulheres Indígenas do Brasil em agosto do mesmo ano. Juntamente com outras indígenas, Tuíra viajou em torno de vinte oito horas de ônibus até chegar em Brasília para lutar pelo direito à demarcação de terras e protestar contra o desmonte da Secretaria Especial de Saúde Indígena (Sesai). Com o lema “Território: nosso corpo, nosso espírito”, o encontro expressou a forma como os povos indígenas entendem o seu lugar no planeta Terra. Enquanto a sociedade capitalista considera o planeta como uma plataforma em que o ser humano incide para explorar, sendo essa espécie viva superior às demais, os povos indígenas não separam natureza e corpo; meio ambiente e existência. Para eles, o *homo sapiens sapiens* é somente mais uma entre milhares de espécies que devem viver em harmonia com a natureza. No final do evento, elas produziram um manifesto, demonstrando claramente que natureza e corpo fazem parte de um mesmo universo e se o governo insiste em negar seu direito à terra, está negando o seu direito à vida. Segue abaixo um trecho do documento:

Enquanto mulheres, lideranças e guerreiras, geradoras e protetoras da vida, iremos nos posicionar e lutar contra as questões e as violações que afrontam nossos corpos, nossos espíritos, nossos territórios. Difundindo nossas sementes, nossos rituais, nossa língua, nós iremos garantir a nossa existência. [...] Somos totalmente contrárias às narrativas, aos propósitos, e aos atos do atual governo, que vem deixando explícita sua intenção de extermínio dos povos indígenas, visando à invasão e exploração genocida dos nossos territórios pelo capital. Essa forma de governar é como arrancar uma árvore da terra, deixando suas raízes expostas até que tudo seque. Nós estamos fincadas na terra, pois é nela que buscamos nossos ancestrais e por ela que alimentamos nossa vida. Por isso, o território para nós não é um bem que pode ser vendido, trocado, explorado. O território é nossa própria vida, nosso corpo, nosso espírito.<sup>25</sup>

O trecho acima demonstra a centralidade que a defesa do território tem para o Movimento Indígena e o papel das mulheres nesse processo de luta. Sem a demarcação do território indígena não há corpo, não há espiritualidade; conseqüentemente, não há existência. Portanto, lutar pela demarcação é lutar pelo direito à vida. O

24 A tradução consta na própria legenda do vídeo publicado no Youtube. Ver: Tuíra Kayapó responde ao deputado José Medeiros (Pode-MT), 26 de abril de 2019. Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?time\\_continued=125&v=ktf8XwdEKck&feature=emb\\_logo](https://www.youtube.com/watch?time_continued=125&v=ktf8XwdEKck&feature=emb_logo). Acesso em: 30 set. 2020.

25 Documento final Marcha das Mulheres Indígenas: “Território: nosso corpo, nosso espírito”. Brasília (DF), 14 ago. 2019. Disponível em: <https://trabalhoindigenista.org.br/documento-final-marcha-das-mulheres-indigenas-territorio-nosso-corpo-nosso-espírito/>. Acesso em: 6 nov. 2020.

encontro teve vários momentos emocionantes, dentre eles, aquele em que fotografias de mulheres indígenas em luta, desde 1988, foram distribuídas, contrapondo-se aos esquecimentos dos relatos oficiais. Sem dúvida, o grande destaque foi a fotografia histórica de Tuíra Kayapó em 1989. Durante a cobertura do evento feita pelo site Amazônia Real, uma repórter pediu para fotografá-la. Ela consentiu e disse: “Vocês brancos, já me conhecem, eu sou Tuíra”.<sup>26</sup>

## Considerações finais

Em janeiro deste ano de 2020, após divulgação de dados polêmicos sobre o rápido crescimento do desmatamento da Amazônia em 2019, cerca de 600 lideranças indígenas reuniram-se na aldeia Piaraçu, na Terra Indígena Capoto Jarina (MT), no Encontro dos Povos Mebengokrê, sob liderança do cacique Raoni Metukire<sup>27</sup>. Os debates durante o evento apontaram o governo Bolsonaro como um dos maiores inimigos dos povos indígenas na atualidade.<sup>28</sup> Entre as lideranças femininas presentes, Tuíra Kayapó, mais uma vez, destacou-se pelo seu histórico de luta. Enfaticamente declarou em entrevista ao site Amazônia Real: “O governo não irá nos dividir”.<sup>29</sup> Durante o encontro, Tuíra compôs a mesa de mulheres indígenas e sua intervenção foi de incentivo ao surgimento de novas lideranças femininas no movimento. Sem dúvida, sua trajetória vem servindo de inspiração para outras indígenas, sobretudo neste contexto atual de grande empoderamento feminino nos movimentos sociais e ela tem consciência disso: “Nós lideranças temos muita responsabilidade porque somos o espelho para os jovens; é isso que buscamos aqui”.<sup>30</sup>

Ainda jovem e com saúde, Tuíra Kayapó tem muitos caminhos a percorrer e muita luta a liderar. Sua vontade de fazer política independe de qualquer fotografia ou mecanismo inventado pela modernidade para fabricar uma celebridade. Na aldeia, é Tuire, mas nos espaços não indígenas, é Tuíra. Ambas representam o protagonismo político da mulher indígena.

26 Mulheres indígenas reunidas em Brasília celebram marco histórico. Site Amazônia Real, 12 ago. 2019. Disponível em: <https://amazoniareal.com.br/mulheres-indigenas-reunidas-em-brasilia-celebram-marco-historico/>. Acesso em: 26 ago. 2020.

27 Tuíra é prima consanguínea de Raoni, mas pela estrutura de parentesco Kayapó, ela é considerada neta do cacique.

28 Raoni e 45 povos indígenas lançam manifesto pela vida. Acervo do Instituto Socioambiental, 18 jan. 2020. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/acervo/noticias/raoni-e-45-povos-indigenas-lancam-manifesto-pela-vida>. Acesso em: 30 set. 2020.

29 “O governo não irá nos dividir”, diz líder Tuíra Kayapó. Site Amazônia Real, 16 jan. 2020. Disponível em: <https://amazoniareal.com.br/o-governo-nao-ira-nos-dividir-diz-lider-tuira-kayapo/>. Acesso em: 26 ago. 2020.

30 *Idem*.

## REFERÊNCIAS

FISHER, William H. O contexto institucional da resistência indígena a megaprojetos amazônicos. In: OLIVEIRA, João Pacheco de; COHN, Clarice (org.). *Belo Monte e a questão indígena*. Brasília: ABA, 2014.

GARFIELD, Seth. *A luta indígena no coração do Brasil*. Política indigenista, a Marcha para o Oeste e os índios Xavante (1937-1988). São Paulo: Editora Unesp, 2011.

JULIO, Suelen Siqueira. *Damiana da Cunha: uma índia entre a “sombra da cruz” e os caiapós do sertão (Goiás, c. 1780-1831)*. 2015. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2015.

LASMAR, Cristiane. Mulheres indígenas: representações. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 7, n. 1-2, 1999.

MATOS, Maria Helena Ortolan. Mulheres no movimento indígena: do espaço de complementaridade ao lugar da especificidade. In: SACCHI, Ângela; GRAMKOW, Márcia Maria (org.). *Gênero e povos indígenas: coletânea de textos produzidos para o “Fazendo Gênero 9” e para a “27ª Reunião Brasileira de Antropologia”*. Rio de Janeiro, Brasília: Museu do Índio/GIZ/FUNAI, 2012.

MUNDURUKU, Daniel. *O caráter educativo do movimento indígena brasileiro (1970-1990)*. São Paulo: Paulinas, 2012.

OLIVEIRA, João Pacheco de. *O nascimento do Brasil e outros ensaios*. “Pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016.

PINSKY, Carla Bassanesi. Estudos de gênero e a história social. *Estudos Feministas*, v. 17, n. 1, p. 159-189, jan./abr. 2009.

SACCHI, Ângela. Mulheres indígenas e participação política: a discussão de gênero nas organizações de mulheres indígenas. *Revista ANTHROPOLÓGICAS*, ano 7, v. 14, ano 7, p. 95-110, 2003.

**Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização**

## CAPÍTULO VIII

# “NÃO SE NASCE MÃE, NÃO SE NASCE FILHO: TORNA-SE”: reflexões sobre feminismos, maternidade e adoção no Brasil contemporâneo

*Livia Gonçalves Magalhães<sup>1</sup>*

Quando em 1949 Simone de Beauvoir publicou a obra *O segundo sexo*, revolucionou a forma de pensar as relações de gênero, entre elas, a maternidade. Se antes grande parte das feministas demandava uma ampliação dos direitos maternos, valorizada e reivindicada como parte do universo feminino, Beauvoir abriu as portas para outras leituras que passaram a questionar tanto a construção do ser mulher como a ideia da maternidade como parte de nossa identidade. A célebre frase da Introdução da obra “Não se nasce mulher; torna-se mulher” trouxe a diferenciação entre sexo e gênero: o primeiro biológico e o segundo cultural e social. Não ignoramos aqui as críticas e limitações do pensamento de Beauvoir (especialmente seu recorte de classe e raça), mas entendemos que pensar a maternidade a partir desta ideia é um primeiro passo para as reflexões a que nos propomos.

Não nascemos mães: nos tornamos. Como aponta Marcia Tiburi “A maternidade é, em nossa cultura, um código moral ao qual aquele que nasce com um corpo de mulher deve submeter-se” (2016, p. 171). Mas, o *ser mãe* é uma construção social e, portanto, parte de uma lógica de escolha individual. Tampouco nascemos filhos: todos precisamos ser reconhecidos por alguém como tal, dentro de lógicas e possibilidades múltiplas de parentalidade e família. Ou seja, todos devemos ser adotados, mesmo em nossas famílias biológicas. Logo, o questionamento de Beauvoir, direcionado à condição feminina, é por nós proposto de forma ampla para pensarmos as relações das mulheres com seus corpos, com a maternidade e, em especial, com a maternidade por adoção.

Por que algumas mulheres querem ser mães? O quanto estamos dispostas a dedicar para realizar este desejo? Ser mãe significa, necessariamente, engravidar? E, ao contrário, engravidar necessariamente torna as mulheres mães? O que leva uma mulher a entregar seu filho para adoção, a abrir mão do direito legal de ser mãe de uma criança que gerou? Tais perguntas, carregadas de julgamentos, preconceitos e irresponsabilidades ainda hoje permeiam os debates e precisam ser repensadas. Não há forma de se discutir o direito a um ambiente familiar seguro a todas as crianças,

1 Professora do Departamento de História e do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense.

como se propõe a nossa Constituição e a legislação em geral brasileira, se não trouxermos uma perspectiva ampla e inclusiva de gênero. Partimos, então, da observação de Teresita Barbieri para refletir sobre tais questões:

*Los sistemas de sexo/género son, por lo tanto, el objeto de estudio más amplio para comprender y explicar el par subordinación femenina-dominación masculina. La apuesta es estudiar estos sistemas de acción social y el sentido de la acción en relación con la sexualidad y la reproducción. [...] Deja además abierta la posibilidad de distinguir formas diversas en periodos históricos diferentes y como utopía, pensar la liberación de las mujeres desde otras maneras distintas de organización social* (BARBIERI, 1993, p. 150).

Ambas as mulheres envolvidas na equação da adoção<sup>2</sup> estão sujeitas às exigências que ultrapassam as “comuns”. Porém, é inegável que uma é privilegiada socialmente e que não há igualdade entre elas, como destaca Mónica Tarducci a partir de sua análise da realidade argentina:

*Las mujeres que quieren adoptar se exponen así al escrutinio público a ser miradas y calificadas como aptas o no para la maternidad y tanto para ellas como para las mujeres que dan sus hijos en adopción existe un comportamiento ideal y un guion sobre lo que tienen que decir y como comportarse ante la indagatoria de los jueces. La gran diferencia la constituye el desbalance de poder en ambos grupos de madres. Las adoptivas tienen el capital cultural que les permite saber qué decir y delante de quién, e incluso en muchos casos cuentan con el apoyo de una psicóloga durante todo el proceso de adopción* (TARDUCCI, 2011, p. 99).

A mãe que entrega seu filho carrega o peso social, político e até jurídico em alguns momentos da situação das crianças. Ao invés de enfrentarmos o problema social, as desigualdades entre mulheres, a situação de abrigos, a lentidão do Estado na garantia da execução das leis e da proteção dos menores, a sociedade insiste na culpabilização das mães gestantes.

Em seu trabalho de referência *Mães abandonadas: a entrega de um filho em adoção* (2008), Maria Antonieta Motta menciona o que chama de tríade adotiva e suas relações desiguais tanto sociais como jurídicas: a mãe biológica, que enfrenta a vergonha; o adotado, contra o estigma da ilegitimidade; e os pais adotivos, contra a ameaça de privacidade. A desigualdade principal entre os três eixos é, segundo a autora, como a legislação brasileira hoje foca no vínculo dos pais adotivos e da criança, ignorando o terceiro, e talvez mais essencial elemento da tríade: a mãe biológica. E dizemos aqui mais essencial porque, de fato, sem a mãe biológica não há criança.

2 Foi apenas em 2015 que o Supremo Tribunal Federal decidiu que os casais homossexuais também compõem família. Com isso, eles e elas passaram a ter o direito à adoção de seus filhos e filhas como pais, e não individualmente como era feito antes. Por ser uma decisão tão recente, grande parte da bibliografia sobre a instituição da adoção aqui utilizadas não inclui pesquisas e análises sobre essas famílias.

Este texto está dividido em duas partes: a primeira, as relações entre os feminismos e as maternidades. Na segunda parte pretendemos questionar e pensar a situação da instituição da adoção no Brasil contemporâneo (a partir da Constituição de 1988) considerando o ponto de vista de gênero. Entendemos que os debates e as lutas feministas foram fundamentais para a concepção que temos hoje de adoção. Afinal, foi a partir do questionamento da maternidade que tal instituição pôde avançar nos direitos das crianças a uma família. Os questionamentos dos movimentos feministas ao modelo tradicional burguês e religioso foram fundamentais para ampliar as possibilidades de adoção e compreensão da instituição familiar pelo Estado.

\* \* \*

Em um primeiro momento, a proposta era fazer este texto somente sobre as mães que entregam seus filhos. Porém, a partir de conversas com queridas amigas e companheiras de trabalho, entendi que é fundamental colocar meu lugar nesse debate, como futura mãe por adoção.<sup>3</sup> Portanto, escrevo este texto desde um ponto de vista, o da escolha de ser mãe por adoção. Ou seja, tive o privilégio de poder decidir sobre a minha maternidade, mas não serei biologicamente a mãe dos meus filhos.

Algumas das questões e das inquietações que trago são resultado direto da minha experiência ao longo do processo de habilitação como pretendente e da vivência de um dos lados. Sem dúvidas, o mais visível e celebrado. Por isso, entendo que pensar as mulheres envolvidas na maternidade por adoção, principalmente a mulher gestante e que entrega a criança, é refletir e questionar amplamente os muitos e diversos lugares que temos na sociedade.

Não pretendo, nestas páginas, responder a questões ou trazer soluções para os dilemas apresentados sobre as relações de gênero que envolvem a instituição da adoção. Ao contrário, quero levantar dúvidas, inquietações e abrir um debate mais amplo para um tema que ainda é tabu entre os movimentos feministas. E, especialmente, pretendo chamar a atenção para a desigualdade das relações, especialmente entre as mulheres envolvidas na instituição da adoção.

## I. Feminismos e maternidades

“Deus, quando você irá criar uma mulher que se sinta satisfeita com sua própria pessoa, um ser humano pleno, não o apêndice de alguém?”, orava ela em desespero. “Afinal, nasci sozinha e sozinha hei de morrer. O que ganhei com isso tudo? Sim, tenho muitos filhos, mas com que vou alimentá-los? Com minha vida. Tenho que trabalhar até o osso para tomar conta deles, tenho que dar-lhes meu tudo. E se eu tiver a sorte de morrer em paz, tenho que dar-lhes minha alma. [...] mas, se por acaso alguma coisa der errado, se uma jovem esposa deixar de conceber ou se houver escassez, meu espírito morto será culpado. Quando ficarei livre?”<sup>4</sup>

3 Carol, Karla e Karol: não tenho como agradecer o apoio e o incentivo. Ser mãe é uma escolha, e ela sempre é mais feliz quando compartilhada com o amor de outras mulheres incríveis.

4 EMECHETA, Buchi. *As alegrias da maternidade*. 2017. p. 257.

Maternidade e maternagem costumam ser temas frequentes na literatura ficcional. Apesar dos diferentes lugares de escrita e produção, parte das experiências são compartilhadas por mulheres em diferentes culturas ao longo da história. Em grande parte destas obras, como o caso do livro que abre esta seção, o ponto de vista crítico da autora vai na contramão do mito historicamente construído de alegria e satisfação como experiências únicas para as mulheres.

O tema foi e continua sendo pauta dos debates políticos feministas. Lucila Scavone (2001) destaca que a perspectiva de gênero para analisar a questão levou a diferentes abordagens desde símbolo de realização, de opressão e até de poder. A autora também ressalta que, entre as diferentes transformações que tais leituras e questionamentos trouxeram desconstruiu-se a ideia de que ser mulher é ser sinônimo de ser mãe, ou seja, rompeu-se com uma visão biologizante da maternidade.

Esta perspectiva é fundamental para as reflexões que pretendemos apresentar nestas páginas. Quando pensamos a instituição da adoção contemporânea partimos diretamente da ideia de questionamento da maternidade e da própria concepção de família exclusivamente pela via biológica. Pensar e trabalhar a parentalidade adotiva só é possível considerando tais variáveis. Ao mesmo tempo, a instituição da adoção ainda é permeada por valores conservadores de família, moralidade e, inclusive, sexualidade. Portanto, o objetivo destas reflexões iniciais é pensar como a partir das pautas feministas podemos pensar a adoção.

Um dos marcos desse debate foi a publicação originalmente em 1980 de *Um amor conquistado – o mito do amor materno*, de Elisabeth Badinter. Contextualizado na chamada *Segunda Onda* do feminismo europeu, a autora francesa afirma que não há qualquer evidência de que exista, de fato, um instinto materno. Em outras palavras, a maternidade é biológica, mas a criação, a maternagem, é histórica e cultural. Segundo Badinter, a criação do instinto materno é parte da reinterpretação feita das relações de gênero nos séculos XVIII e XIX, a partir de uma lógica burguesa que marca também uma nova definição da ideia de família e de parentesco. É neste contexto, considerando o espaço feminino como o privado e sua função como a partir da responsabilidade e do cuidado do lar, do casamento e materno que “Vemos surgir, então, uma ligação fundamental entre o sexo feminino e a maternidade, inexistente até aquele momento, com a construção da ideia de instinto materno” (BADINTER, 1985, p. 104).

A crítica feminista à maternidade como opressão feita por importantes referências, como Simone de Beauvoir e Betty Friedan, parte do modelo de mãe burguesa, como uma atividade de tempo integral. Foi a partir desta perspectiva que, segundo Tarducci “[...] [se] *historizó y contextualizó social y económicamente al amor, la maternidade, la sexualidade mostrándolas como instituciones atravesadas por el poder y por la dominación*” (2011, p. 15).

Os questionamentos feitos posteriormente por feminismos negro, operários e dos debates da interseccionalidade vão problematizar esta visão central da maternidade como um trabalho de dedicação exclusiva responsável pelo silenciamento e exclusão social das mulheres. Em sua crítica, Bell Hooks vai além: “Se as mulheres negras tivessem expressado sua visão sobre a maternidade, esta certamente não teria sido



definida como um sério obstáculo à nossa liberdade como mulheres. Racismo, falta de emprego, falta de habilidades ou de formação e várias outras questões estariam no topo da lista – menos a maternidade” (HOOKS, 2019, p. 195).

Os trabalhos de María Lugones sobre feminismo decolonial trazem uma abordagem interessante para as reflexões aqui propostas. Em “Colonialidad y género” (2008), Lugones propõe entender o patriarcado desde a perspectiva de colonialidade de gênero, que a autora constrói a partir do conceito de colonialidade de poder, de Aníbal Quijano, e de interseccionalidade, já é parte dos debates e questionamentos feministas a partir das décadas finais do século XX. A autora vai falar, então, em um sistema moderno-colonial de gênero.

Dois pontos levantados por Lugones nos ajudam a pensar a situação das mães que entregam seus filhos em adoção. O primeiro, a crítica feita por diversas outras autoras (como Flávia Biroli, 2018 e Bell Hooks, 2019) do caráter classista e excludente da crítica à maternidade de parte das feministas que vão desconsiderar, fundamentalmente, a perspectiva racial em suas demandas:

*En el desarrollo de los feminismos del siglo XX, no se hicieron explícitas las conexiones entre el género, la clase, y la heterosexualidad como racializados. Ese feminismo enfocó su lucha, y sus formas de conocer y teorizar, en contra de una caracterización de las mujeres como frágiles, débiles tanto corporal como mentalmente, recluidas al espacio privado, y como sexualmente pasivas. Pero no explicitó la relación entre estas características y la raza, ya que solamente construyen a la mujer blanca y burguesa. Dado el carácter hegemónico que alcanzó el análisis, no solamente no explicitó, sino que ocultó la relación. Empezando el movimiento de “liberación de la mujer” con esa caracterización de la mujer como el blanco de la lucha, las feministas burguesas blancas se ocuparon de teorizar el sentido blanco de ser mujer como si todas las mujeres fueron blancas (LUGONES, 2008, p. 94).*

A partir de sua análise e da crítica da interseccionalidade e do feminismo negro, abre-se uma possibilidade de pensar também o silenciamento das mães biológicas na realidade brasileira. Afinal, o debate sobre adoção, as leis e suas bases é feito a partir de uma ideia conservadora de família, mulher e maternidade, mesmo quando rompe com diversos estereótipos, como a adoção por casais homossexuais ou por pessoas solteiras.

O que nos leva a outra questão importante na análise de Lugones para o que pretendemos refletir. Para a autora, o sistema de gênero que se consolidou na modernidade foi resultado do avanço dos diversos projetos coloniais da Europa. Segundo Lugones, esse sistema tem dois lados. O visível, que se impôs como modelo, que constrói de forma hegemônica o gênero e suas relações, organizado a partir das vidas de homens e mulheres brancos e burgueses, estando as mulheres excluídas da esfera coletiva. Por outro lado, uma situação de completa violência, na qual os excluídos do modelo definido de homem e mulher são reduzidos à animalidade e explorados em sua força de trabalho. É a partir dessas oposições que o modelo familiar e de parentalidade se forma na modernidade. Portanto, é preciso questionar se, em

primeiro lugar, é possível considerar um modelo único para as múltiplas realidades. E considerar que a legislação, como resultado de processos históricos de dominação e exclusão, de um modo geral vai partir do modelo imposto pela colonialidade.

Nesta mesma linha crítica, Flávia Biroli (2018), traz para o debate sobre família duas dimensões fundamentais: a do controle, que ressalta as conexões entre o modelo de família e a normalização social; e a dimensão dos privilégios. Para a autora, “leis e políticas públicas ativam determinadas concepções de família e, com isso, excluem laços e formas práticas de organização. Isso implica não apenas reconhecimento social desigual, mas também acesso desigual a direitos e recursos materiais” (p. 92). Tal dimensão de privilégios é fundamental para pensar as leis de adoção no Brasil e o lugar da família originária, especialmente as mães. No novo período democrático brasileiro com a Constituição Federal de 1988 e com o Estatuto da Criança e do Adolescente de 1990, as leis de adoção avançaram com força no sentido de resguardar os direitos da criança, sempre em primeiro lugar, mas também das famílias pretendentes. Com a permanência e o aprofundamento de desigualdades econômicas e sociais do neoliberalismo é certo que os direitos das mães gestantes enquanto políticas públicas para mulheres não acompanharam, o que significou um aumento de sua vulnerabilidade na equação.

A romantização e imposição do modelo burguês, heteronormativo e branco de família ainda impacta na instituição da adoção. Por exemplo, está presente na concepção do senso comum de que o interesse da criança seria o de uma família nos modelos tradicionais, considerada estruturada dentro desse modelo. Ora, o mesmo Estado que assume a responsabilidade de garantir em primeiro lugar os interesses da criança é quem não cumpre em proporcionar as condições mínimas de dignidade humana às mães biológicas. Como aponta Biroli, “[...] muitas pessoas não têm acesso a formas valorizadas de vida [...] legislação e políticas públicas podem definir (ou pressupor) “a família” de forma excludente” (2018, p. 100).

Mónica Tarducci (2011) destaca, a partir da antropologia, a importância das discussões dos movimentos feministas para debates sobre *parentesco*. É a partir da crítica às estruturas familiares no mundo ocidental e ao papel das mulheres nas mesmas que aparecem os primeiros questionamentos sobre o que se estabeleceu como modelo familiar a partir das revoluções do século XVIII e XIX. E, segundo Tarducci, esse questionamento e a ampliação dos conceitos de parentesco, de paternidade e de maternidade, a concepção de adoção também foi alterada. Portanto, qualquer defesa hoje à adoção e às crianças precisa ser entendida a partir das lutas e conquistas dos movimentos feministas nos últimos séculos.

## II. A adoção no Brasil

Tudo passava lento, os nove meses de eternidade, os enjoos. O estorvo que ela carregava na barriga faria feliz o homem e a mulher que teriam um filho que sairia dela. Tinha vergonha de si mesma e deles. [...] Doou sua fertilidade para que a outra pudesse inventar uma criação, e se tornou depositária de um filho alheio<sup>5</sup>.

5 EVARISTO, Conceição. “Quantos filhos Natalina teve?”. 2016. p. 38.

Foi em 1851, no estado norte-americano de Massachusetts, que se formulou a primeira lei de adoção, ou seja, a institucionalização e regulação do Estado, enquanto na França a regulamentação ocorreu em 1892 (Tarducci, 2011). Ao monopolizar a questão, o Estado passa a se responsabilizar por crianças e adolescentes que antes eram “cuidadas” por organizações comerciais e ou religiosas. Tratamos, então, de considerar também o contexto de consolidação dos Estados Nacionais burgueses nos séculos XIX e XX ao pensar historicamente a instituição da adoção.

No Brasil, o tema aparece pela primeira vez como lei no Código Civil de 1916. Em 1957, 1965 e 1979 três novas leis foram aprovadas. Porém, como apontam Brauner e Aldrovandi (2012), foi apenas com a Constituição de 1988 que houve uma mudança profunda e fundamental em relação à concepção de família, até então entendida dentro do modelo moral e institucional do casamento heterossexual e partir dos pretendentes e suas impossibilidades de parentalidade biológica. Com o Estatuto da Criança e do Adolescente em 1990, consolidou-se a grande mudança de eixo da adoção no Brasil e o interesse principal passa a ser o da criança, e não o dos adotantes. De acordo com a Vara da Infância, Juventude e idoso do Rio de Janeiro:<sup>6</sup>

Muito mais que os interesses dos adultos envolvidos, é relevante para a lei e para o juiz que irá decidi-la se a adoção trará à criança ou adolescente a ser adotado reais vantagens para seu desenvolvimento físico, educacional, moral e espiritual. Sua finalidade é satisfazer o direito da criança e do adolescente à convivência familiar sadia, direito este previsto no artigo 227 da Constituição Federal.<sup>7</sup>

Hoje, para uma criança de fato poder ser adotada e pertencer à uma nova família é preciso que ocorra a renúncia ou destituição do poder familiar. Em um primeiro momento, o objetivo da justiça é a reabilitação da criança em sua família originária. Segundo a lei 13.509/2017, o prazo máximo para a conclusão do procedimento de destituição familiar é de 120 dias.<sup>8</sup> O que significa que o prazo para crianças em abrigos não deveria passar de 120 dias, sem prorrogação. A mesma lei também garante o direito de entrega da criança por parte dos genitores, referindo-se:

6 Apesar de a instituição da adoção ser pautada pela Constituição Federal e pelo ECA, também nacional, cabe a cada vara definir como serão cumpridas as demandas legais. Portanto, considerando as diversidades possíveis, optamos por não entrar nessa questão em nossa análise, uma vez que não é o foco do que pretendemos debater.

7 Disponível em: <http://portaltj.tjrj.jus.br/web/guest/institucional/inf-juv-idoso/cap-vara-inf-juv-idoso/adocao/procedimentos>. Acesso em: 5 nov. 2020.

8 “§ 4º Quando o procedimento de destituição de poder familiar for iniciado pelo Ministério Público, não haverá necessidade de nomeação de curador especial em favor da criança ou adolescente.” (NR) Art. 163. O prazo máximo para conclusão do procedimento será de 120 (cento e vinte) dias, e caberá ao juiz, no caso de notória inviabilidade de manutenção do poder familiar, dirigir esforços para preparar a criança ou o adolescente com vistas à colocação em família substituta”. Legislação Informatizada – Lei nº 13.509, de 22 de novembro de 2017 – Publicação Original. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/2017/lei-13509-22-novembro-2017-785783-publicacaooriginal-154279-pl.html>. Acesso em: 20 mar. 2019.

Art. 19-A. A gestante ou mãe que manifeste interesse em entregar seu filho para adoção, antes ou logo após o nascimento, será encaminhada à Justiça da Infância e da Juventude.

§ 1º A gestante ou mãe será ouvida pela equipe interprofissional da Justiça da Infância e da Juventude, que apresentará relatório à autoridade judiciária, considerando inclusive os eventuais efeitos do estado gestacional e puerperal.

§ 2º De posse do relatório, a autoridade judiciária poderá determinar o encaminhamento da gestante ou mãe, mediante sua expressa concordância, à rede pública de saúde e assistência social para atendimento especializado.<sup>9</sup>

Percebemos aqui que a legislação contempla, enquanto gestante, a mãe biológica. Em um primeiro momento, a ideia da entrega pode ser vista como sinônimo de amor, como uma escolha pela melhor opção para a criança e é garantido o direito da mulher por uma gestação segura e, posteriormente, sua abdicação do que consideramos a maternagem. Porém, como aponta Maria Antonieta Motta, “Uma vez nascida a criança é entregue em adoção, ocorre uma abrupta modificação. As regras e até a linguagem para designá-la relegam, então, a mãe biológica a um estado de “não ser”, ou à categoria de pessoa má, desumana e sem princípios morais e éticos” (2008, p. 24). Consideramos aqui fundamental pensar que a análise feita por Motta antecede quase dez anos a lei citada; porém, ainda entendemos que há o abandono social à mãe biológica, mesmo com as novas interpretações e percepções legais.

Os debates sobre maternidade e direitos das mulheres estão diretamente ligados aos interesses das crianças e, portanto, é fundamental considerá-los na instituição adotiva. Como afirma Motta (2008), cuidar da mãe – biológica ou social – é cuidar da criança. Ao referir-se às mães e as experiências de maternagem, Biroli confirma o encontro desses interesses:

[...] a preservação da integridade física e psíquica das crianças depende de mecanismos legais e sociais que garantam seus direitos, não de um arranjo familiar específico. [...] A definição de parentesco, se feita em termos sociais, em vez de biogênicos, poderia colaborar para ampliar o amparo e reduzir preconceitos, desde que baseada na ideia de que as relações especiais de cuidado, que perduram no tempo, devem ser privilegiadas em detrimento de aspectos biológicos e, sem dúvida, de características da conjugalidade e da sexualidade dos pais (BIROLI, 2018, p. 128).

Segundo Flávia Biroli “A norma heterossexual tem sido um dos pilares da noção moderna de família e das convenções mobilizadas em discursos familistas, nos quais a defasa “da família” corresponde a idealizações e exclusões” (2018, p. 122). O deslocamento do sentido da família, em grande parte como resultado das reivindicações feministas ao longo dos séculos XX e XXI, significou a mudança do eixo central do casamento para o indivíduo. No que diz respeito à instituição da adoção isso significou

9 Legislação Informatizada – Lei nº 13.509, de 22 de novembro de 2017. Publicação Original. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/2017/lei-13509-22-novembro-2017-785783-publicacaooriginal-154279-pl.html>. Acesso em: 20 mar. 2019.

a ampliação das famílias pretendes, considerando tanto a adoção monoparental, em um primeiro momento, como também a por casais homoafetivos.

Mas, ainda assim, prevalecem desigualdades entre as mulheres envolvidas. Apesar de analisar o caso específico da Argentina, é interessante pensar para a realidade brasileira as considerações que seguem:

*El paradigma biológico sirvió como base para la comprensión de la maternidad. En ese sentido las familias adoptivas y las que se forman por las nuevas tecnologías reproductivas son juzgadas por su cercanía a la familia “natural”, son de segunda categoría. Sin embargo, insistimos en que en el caso de las mujeres que adoptan niños en nuestro país [Argentina], existe una aceptación generalizada, incluso sabiendo que la adopción fue realizada en un contexto deslegitimado, como el que estamos analizando. Porque son mujeres con mayores posibilidades económicas que las madres de nacimiento, (“con ellas los niños y niñas adoptados estarán mejor”, “ayudaron a niños que serían abandonados”) y porque llegaron a ser madres adoptivas después de un intenso sufrimiento (TARDUCCI, 2011, p. 102).*

Como procuramos mostrar, o mito do amor materno e a construção social da maternidade como “destino” das mulheres coloca as mães que entregam seus filhos em um lugar de condenação social, geralmente desconsiderando as muitas variáveis e desigualdades que levou a tal decisão. E, mesmo entre as críticas feministas à tais modelos, ainda são mantidas desigualdades entre as mulheres. Portanto, é fundamental pensar as relações de gênero como viés para a instituição da adoção e considerar, especialmente, as desigualdades entre mulheres que refletem àquelas realidades sociais mais amplas.

## Considerações finais

É preciso separar a associação automática mulher-maternidade e converter esse ofício num trabalho neutro, numa função social genérica.

Fazer isto é questão de poder. Quem tem o poder estabelece as regras do jogo, cria as razões que justificam determinado modo de organização<sup>10</sup>.

Não podemos descartar que a maternidade é uma escolha e um desejo para muitas mulheres. No caso da maternidade por adoção, fica implícito o desejo das mães que adotam em exercer este lugar e criar seus filhos. Mas, Motta (2008) enfatiza que é preciso diferenciar o desejo de ter um filho – uma instância psíquica, que não significa um fato consumado – da decisão de cuidar de um filho. Assim, entende-se como fundamental a ideia hoje parte dos grupos de acolhimento e apoio aos pais pretendentes de que todos os filhos, biológicos ou não, precisam em algum momento

10 BELLI, Gioconda. *O país das mulheres*. 2011. p. 106.

ser adotados. Existe este cuidado no debate com os pretendentes, mas não deveria também ser considerado para os pais biológicos? Neste sentido, como aponta Motta:

A possibilidade de “saber parir” e levar a criança ao seio formaria parte de um saber derivado dos processos filogenéticos que a mulher poderá colocar em prática se aceitou previamente a criança.

Entretanto, não aceitá-la é parte de um processo psíquico e não biológico; a decisão de tê-lo consigo não se constitui necessariamente a partir de uma determinação instintiva, mas remete a uma alternativa atravessada por variáveis psíquicas e sociais: não é o mesmo saber cuidar do filho, como vêm fazendo as mulheres ao longo de milênios, e poder ficar com eles. Saber cuidar dele também não significa querer fazê-lo” (2008, p. 69).

As reflexões feitas até aqui são uma proposta ainda inicial de desenvolver uma pesquisa mais ampla. Consideramos, portanto, importante apontar alguns desafios para pensarmos de forma mais profunda determinadas pautas desde o ponto de vista político e feminista. Algumas mais subjetivas, como a depressão pós-parto (que atinge entre 10% e 15% das mulheres no primeiro ano pós-parto, ou seja, no período em que já teriam perdido o direito de reivindicar o poder pátrio após a entrega para a adoção). Outras relacionadas a questões coletivas e sociais como o debate sobre modelo de estrutura familiar e as pressões econômicas, sociais e raciais.

Flavia Biroli (2018) aponta três eixos dominantes quando tratamos maternidade e desigualdades sociais: a desigualdade da parentalidade entre homens e mulheres, experimentar a maternidade em condições desiguais de segurança e, finalmente, a maternidade compulsória. Pensar na instituição da adoção sem considerar esses três eixos não nos permite um debate transparente e que dê conta da realidade da maioria das mães gestantes que entregam seus filhos. A desigualdade no acesso a recursos para contratar ajuda na criação e a divisão sexual do trabalho significa que as crianças fora da creche vão recair como responsabilidade das mulheres.

Portanto, “Quando a família, como unidade privada, é responsabilizada pelas crianças, a realidade é que, em meio à precariedade e às longas jornadas de trabalho, elas crescem nas ruas” (BIROLI, 2018, p. 103). É preciso pensar a criação a família de maneira mais inclusiva e diversa, e a criação de crianças de forma coletiva, como responsabilidade não apenas do núcleo parental/familiar direto. E, neste sentido, por maior igualdade entre as mulheres, é fundamental também a autocrítica a algumas propostas feministas contemporâneas sobre esta divisão das responsabilidades:

Mulheres e homens precisam definir o trabalho de pai e de mãe como se homens e mulheres tivessem a mesma responsabilidade pela parentalidade. Mesmo as teorias feministas que enfatizam a necessidade de os homens dividirem meio a meio com as mulheres o cuidado parental das crianças relutam em deixar de conferir valor especial ao cuidado materno. Isso ilustra não apenas a propensão feminista a glorificar a experiência psicológica da maternidade, mas também sua dificuldade para admitir que a maternidade constitui um campo social em que as mulheres exercem poder e controle (HOOKS, 2019, p. 201).

Precisamos entender a diferença entre maternidade e maternagem. Maternidade é a condição biológica de ser mãe; já a maternagem é a relação afetiva e emocional entre a mãe e o bebê, o que, obviamente, é uma construção, e não uma certeza ou imposição. Se não podemos exigir que toda mulher experimente a maternidade para exercer a maternagem, por que estamos impondo e exigindo maternagem às que vivem a maternidade? Como vimos, o debate não é recente, e forma parte das lutas feministas e de mulheres por ampliação de direitos e cidadania. Do ponto de vista internacional e dos direitos humanos das mulheres, a maternidade é entendida como uma *escolha*:

A Conferência do Cairo [*Conferência do Cairo sobre População e Desenvolvimento*, 1984] realça que as mulheres têm o direito individual e a responsabilidade social de decidir sobre o exercício da maternidade. Da mesma forma, deve ser garantido a ela o direito à informação e acesso aos serviços para exercer seus direitos e responsabilidades reprodutivas. [...] Destaca-se, também, a recomendação internacional para que sejam revistas as legislações punitivas em relação ao aborto, a ser reconhecido como um problema de saúde pública (SILVA, 2015, p. 71).

Portanto, defendemos aqui que qualquer debate sobre maternidade e maternagem precisa passar pela questão dos direitos humanos das mulheres. A perspectiva mais comum das lutas neste âmbito está relacionada ao aborto, fundamental, sem dúvidas.<sup>11</sup> Mas, se na luta dos movimentos feministas a maternidade é uma escolha, e se do ponto de vista dos direitos humanos internacional os direitos das mulheres estão diretamente relacionados à sua liberdade e saúde reprodutivas, não há como pensar em igualdade e liberdade sem a defesa do aborto livre e seguro para e também das condições e garantias de uma escolha livre de criar os filhos. O direito ao aborto é uma das mais importantes bandeiras dos movimentos feministas atuais, inclusive considerando o não acesso por questões raciais e econômicas. Porém, não vemos a questão do direito à entrega dos bebês consciente e em condições que permitam às mães de fato *escolherem* a entrega como bandeira de luta. Assim, as pautas feministas focam no direito à não maternidade, mas não dão continuidade ao direito à escolha incluindo a luta pela não maternagem ou a sua opção como resultado de pressões e condições alheias ao desejo das gestantes.

As leis de proteção às crianças e suas novas famílias avançaram muito nos últimos trinta anos. Porém, não foram acompanhadas, ao menos não no mesmo ritmo, pelas leis que garantem maior igualdade entre as mulheres. De forma alguma buscou-se aqui nestas reflexões iniciais questionar ou opor-se aos direitos conquistados. É

11 Em novembro de 2020, no Brasil o aborto é um direito apenas em 3 situações: "No Código Penal brasileiro, de 1940, o aborto não é punido quando realizado para salvar a vida da gestante e quando a gravidez resulta de estupro. A Lei 11.106/05 revogou os incisos do Código Penal que consideravam que a punibilidade do estupro estava extinta caso se casasse com a vítima ou quando a vítima se casasse com terceiro e não requeresse o prosseguimento do inquérito e ação penal. Em 2012, o Supremo Tribunal Federal autorizou mulheres gestantes de fetos anencéfalos a optar por interromper a gravidez com assistência médica, sem necessidade de pedir autorização à Justiça" (SILVIA, 2015, p. 80).

urgente garantir também às mães biológicas o direito à dignidade humana, para que a entrega seja, de fato, uma escolha, um direito em relação à maternidade, maternagem e seus corpos. Como aponta Motta, “é preciso questionar se, de fato, a entrega do filho à adoção é consequência do livre arbítrio”[...], pois não podemos deixar de considerar a necessidade de procurar pelos fatos socioculturais que podem estar exercendo seu papel” (2008, p. 26).



## REFERÊNCIAS

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

BARBIERI, Teresita de. “Sobre la categoria género. Una introducción teórico metodológica”. *Debates en Sociología*, n. 18, p. 145-169, 1993.

BELLI, Gioconda. *O país das mulheres*. Campinas: Versus, 2011.

BIROLI, Flavia. *Gênero e desigualdades*. Limites da democracia no Brasil. São Paulo: Boitempo, 2018.

BRAUNER, Maria Claudia Crespo; ALDROVANDI, Andrea. “Adoção no Brasil: aspectos evolutivos do instituto no direito de família”. *JURIS – Revista da Faculdade de Direito*, [S.l.], v. 15, p. 7-35, dez. 2012

EMECHETA, Buchi. *As alegrias da maternidade*. Porto Alegre: Dublinense, 2017.

EVARISTO, Conceição. “Quantos filhos Natalina teve?” *In*: EVARISTO, Conceição. *Olhos d’água*. Rio de Janeiro: Pallas: Fundação Biblioteca Nacional, 2016. p. 34-40.

HOOKS, Bell. *Teoria Feminista*. Da margem ao centro. São Paulo: Perspectiva, 2019.

MOTTA, Maria Antonieta Pisano. *Mães abandonadas: a entrega de um filho em adoção*. São Paulo: Cortez, 2008.

SCAVONE, Lucila. “A maternidade e o feminismo: diálogo com as ciências sociais”. *Cadernos Pagu*, Campinas, SP, n. 16, p. 137-150, 2001.

SILVA, Márcia Costa Alves da (org.). “Capítulo 3 – Direitos humanos e das mulheres”. *In*: *Democracia e gênero [livro eletrônico]: implantação de políticas públicas para mulheres*. Rio de Janeiro: IBAM, SPM, 2015.

TARDUCCI, Mónica. *La adopción. Una aproximación desde la Antropología del Parentesco*. Buenos Aires: Librería de Mujeres Editora, 2011.

TIBURI, Marcia. “Aborto como metáfora”. *In*: BORGES, Maria de Lourdes; TIBURI, Márcia (org.). *Filosofia: machismos e feminismos*. Florianópolis: Ed. Da UFSC, 2016. p. 163-176.

**Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização**

## UNIDADE II

### UNIVERSO LETRADO: intervenção na realidade e construção de si

**Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização**

# CAPÍTULO IX

## A REPRESENTAÇÃO POLÍTICA DAS MULHERES ANGLO-SAXÃS NO ÉPICO *BEOWULF* (SÉCULOS VII E VIII)<sup>1</sup>

*Hayanne Porto Grangeiro*<sup>2</sup>

---

### Introdução

Após um longo período se dedicando a produzir estudos que abordassem os aspectos políticos e econômicos da sociedade (BURKE, 2011, p. 7), hoje pode-se dizer que a historiografia se restringiu a compartilhar apenas uma parte das experiências vivenciadas, visto que somente os que pertenciam ao contexto ali relatado teriam sua história registrada. Não é difícil chegar à conclusão de quais perfis não se encaixavam, de forma geral, no sujeito histórico anterior à década de 1970: camponeses, escravos, operários, pessoas comuns que desempenhavam papéis fundamentais para a compreensão do funcionamento da sociedade, mas não à vista dos que desejavam registrar histórias repletas de grandes e notórios feitos.

Contudo, o momento de começar a produzir uma História com um sujeito plural se iniciou com o desenvolvimento de novos campos do conhecimento, como a História Cultural e a História das Mentalidades, e, por conseguinte, de novas perspectivas e metodologias acadêmicas. É neste contexto que as mulheres são elevadas à condição de objeto e sujeito da História (SOIHET, 1997, p. 275) e passam a fazer parte de registros que, até então, as encobriam por levar em consideração uma dinâmica social que optava por excluí-las de seu funcionamento – embora as elas permanecessem realizando suas respectivas funções sociais. E se fala em mulheres, no plural, pois estas são diversas em suas crenças, etnias, raças, grupos sociais e nos papéis que desempenham na sociedade (SOIHET, 1997).

O surgimento do campo de História das Mulheres não se deu apenas como um reflexo desta demanda historiográfica por renovação do sujeito histórico (PERROT, 2017, p. 20), mas também de um engajamento político proporcionado pelo movimento feminista iniciado na década de 1960 em ocupar os espaços acadêmicos das mais variadas formas (SCOTT, 2011, p. 65). Mesmo tendo sido desenvolvido

---

1 Este capítulo é uma adaptação do material apresentado na dissertação de mestrado intitulada *As mulheres em Beowulf: a representação feminina na sociedade anglo-saxã dos séculos VII e VIII* e defendida em junho de 2020 pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense.

2 Mestre em História pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense e graduada em História pela mesma instituição.

sob condições específicas, pode-se dizer que o fato deste campo, assim como o de Estudos de Gênero, ter surgido a partir de questionamentos das relações sociais e do poder político – e este, principalmente, por estar relacionado ao poder da escrita e à concepção tradicional de se fazer História – o faz permanecer receptivo às recorrentes demandas sociais e políticas colocadas pela sociedade.

No entanto, apesar de já ter sido considerado obsoleto em relação às reflexões e propostas levantadas e provocadas pelos Estudos de Gênero, a ideia do campo de História das Mulheres de ser um campo do conhecimento em contínuo movimento se faz por esta sua constante renovação. E foi em meio às recentes inquietações e demandas políticas e sociais das mulheres que se tornou possível mobilizar a problemática central deste trabalho. Assim, respeitando e preservando o contexto histórico e social em que estão inseridas, este se propõe a revisitar o cenário de indefinições ao qual as mulheres anglo-saxãs foram submetidas ao longo dos anos pelos trabalhos acadêmicos a partir de uma das obras mais representativas e conhecidas deste período.

O poema épico *Beowulf*, juntamente a *História Ecclesiastica Gentis Anglorum* do monge Beda, é um dos registros documentais remanescentes do período anglo-saxão mais utilizados nos estudos pertencentes ao recorte espaço-temporal da Inglaterra Anglo-Saxônica. Em linhas gerais, a obra literária narra a saga heroica de seu guerreiro homônimo em combate a seres monstruosos no estilo germânico da literatura dos séculos iniciais do período medieval. No entanto, há muito mais a ser explorado neste cenário predominantemente masculino, tendo as personagens femininas mobilizado poucos estudos dentre os que utilizam o épico como fonte de análise.

Considerando importantes elementos acerca da obra, como o contexto de composição, a função social, a circulação e o consumo do poema, partiu-se da hipótese de que as mulheres da aristocracia anglo-saxã desempenhavam um papel político na sociedade em questão. Assim, *Beowulf* foi escolhido para compreender o processo de representação atribuídos às mulheres anglo-saxãs e ao desempenho de seus papéis social e político nesta narrativa literária. E será através da análise das personagens *Wealhtheow*, *Hildeburh* e *Mãe de Grendel* junto à contextualização histórica das práticas do *comitatus*, das relações de parentesco e do direito à vingança na sociedade anglo-saxã que este trabalho cumprirá o objetivo proposto.

## O contexto político da Inglaterra Anglo-Saxônica nos séculos VII e VIII

Apesar de incertezas a respeito da datação da obra escolhida para análise, foi a partir da identificação na narrativa de manifestações de valores e da descrição de práticas pertencentes, sobretudo, aos séculos VII e VIII, que o recorte cronológico deste trabalho se estabeleceu. Assim, antes mesmo de partir para a análise proposta, se faz necessário, em um primeiro momento, construir o contexto político-social desta sociedade recém instalada na região da atual Inglaterra dentro do recorte cronológico mencionado. De forma a esclarecer este cenário, o processo migratório, a formação

dos principais reinos, a estrutura política e as relações sociais estabelecidas nos séculos iniciais do período anglo-saxão serão fatores brevemente abordados aqui.

Antes mesmo do fim do Império Romano do Ocidente, a sua unidade política e militar já apontava sinais de fraqueza desde a crise iniciada no século III: o colapso do sistema escravista, as disputas de poder pelo trono e a investida de diversos grupos migratórios nas fronteiras do Império proveram o início desta instabilidade (FRANCO JR., 2006, p. 52). Em relação a este último fator, existem muitos equívocos. Inicialmente, se considerava que a chegada dos grupos “bárbaros” – como já foram denominados em decorrência de suas práticas culturais e políticas divergentes e, portanto, inferiores à civilidade romana – aos limites do Império e o seu consequente desgaste militar teriam sido um fator decisivo para a sua queda.

No entanto, ao longo dos anos, a historiografia, guarnecida de evidências arqueológicas, passou a considerar que a relação estabelecida entre estes grupos e os romanos não foi somente de conflito, mas também de acordos políticos. Muitos destes grupos oriundos de regiões ao norte e oeste da Europa, comumente chamados de “germânicos”, desenvolveram um papel militar e político importante ao serem incorporados às equipes de defesa nas fronteiras do Império Romano do Ocidente. Logo, caberia aqui destacar que a contínua fragmentação política dentro do Império permitiu, de certa forma, que tais grupos se expandissem e exercessem suas práticas políticas nas regiões em que o poder romano foi se tornando pouco atuante.

Dentre as muitas regiões em que Roma exerceu o seu poder, a *Britannia* começa a demonstrar política e economicamente os reflexos promovidos por esta fragmentação entre fins do século IV e início do século V (Johnson, 1986, p. 134).<sup>3</sup> E, entre deixar de ser uma província romana para se tornar a Inglaterra Anglo-Saxônica, um longo processo de mudanças políticas, econômicas e culturais foi vivenciado por esta ilha. Embora a chegada desses novos habitantes da ilha seja comumente referenciada por *adventus saxonum*, é preciso desconstruir a ideia de um movimento migratório único, homogêneo e pacífico conforme o registro feito por Beda, o historiador e monge bretão, em sua *Historia*.<sup>4</sup> Este conceito seria, segundo Peter Hunter Blair, uma concepção artificial desenvolvida pela escrita acadêmica que tentou centralizar vários acontecimentos em um único evento (BLAIR, 1963, p. 159).

Ora, reduzir este evento da chegada dos grupos germânicos a um único episódio é desconsiderar o próprio caráter processual presente em um contexto de transição entre dois eventos históricos. Desta forma, se torna importante fazer o esforço de repensá-lo tal como um o processo migratório que se deu de forma contínua e que

3 *Britannia*: termo em latim designado a localidade do domínio romano nos atuais territórios da Inglaterra e País de Gales.

4 Aqui a referência se dá pela seguinte passagem: “*They came from three very powerful germanic tribes: the Saxon, Angles and Jutes. The people of Kent and the inhabitants of the Isle of Wight are of Jutish origin [...]. From the Saxon country [...], came the East Saxons, the South Saxons and the West Saxons. Besides this, from the country of Angles, that is, the land between the kingdons of the Jutes and the Saxons [...] came the East Angles, the Middle Angles, the Mercians and all the Northumbrian race (that is those people who dwell north of the River Humber) as well as the other Anglian tribes.*” BEDE. *The Ecclesiastical History of the English People*. Tradução: Leo Sherley-Price. London: Penguin Books, 1990.p. 63.

permitiu intensas trocas culturais e políticas entre os povos já instalados na ilha e os recém-chegados. Pois, pensar neste cenário também é refletir sobre as condições relacionais que promovem e regem o funcionamento destes povos. Por exemplo, tanto a noção de identidade como a as relações de poder são construídas a partir do alinhamento de interesses políticos e valores em comum estabelecidos pelos membros de um determinado grupo ao qual se almeja pertencer social e/ou politicamente (MORELAND, 2000, p. 36).

A partir de meados do século VI começava a se vislumbrar a organização de algumas unidades políticas, notando o desempenho político de algumas em especial que passaram a ser consideradas como os principais reinos anglo-saxões pela historiografia. Desta forma, à primeira vista, a Inglaterra Anglo-Saxã do início do século VII se organizava territorialmente em sete grandes reinos: Kent, Sussex, Wessex, Ânglia Oriental, Essex, Mércia e Nortúmbria (antigos reinos de Deira e Bernícia). Contudo, a realidade da disposição geopolítica não chegava perto de ser organizada ou precisa. Além de existirem entidades menores, como os condados de Lindsey e Gwent, em meio às supostas fronteiras dos reinos maiores existiriam unidades políticas que, posteriormente, acabariam sendo absorvidas por ou subordinadas a eles.<sup>5</sup>

Politicamente, a ilha se encontrava representada na figura de reis que passaram a governar os reinos derivados do processo de assentamento. O arqueólogo John Moreland afirma, com base em evidências arqueológicas, que os grupos provenientes do processo migratório já apresentavam em suas comunidades locais uma estrutura hierarquizada e, portanto, dificilmente tal essência social e política se perdeu ao chegar no novo território (MORELAND, 2000, p. 38). Ou seja, a própria dinâmica de uma estrutura hierarquizada seria favorável à atuação de líderes como os reis anglo-saxões. Todavia, a historiadora Barbara Yorke destaca que tão difícil quanto identificar a origem desse tipo de governo entre os anglo-saxões é afirmar com exatidão o que a posição de um rei representava para esta sociedade (YORKE, 2003, p. 15).

Mobilizado um esforço de esclarecer tal questão, foi possível identificar dois tipos de reis dentre os germânicos e observou-se que prevaleceu dentre os povos estabelecidos na ilha – apesar de, possivelmente, ter sofrido adaptações às novas condições locais –, o modelo de governantes que exerciam uma liderança militar (YORKE, 2003). Desta forma, a posição e o *status* dos reis anglo-saxões provinham de suas habilidades como chefes de guerra, característica esta destacada nos registros históricos ao falar dos sucessos destes em batalhas travadas contra os bretões durante o período de assentamento. Com os principais reinos já apresentando a sua organização política em torno de um rei a partir do século VI, em fins deste mesmo período já pôde ser observado um outro fenômeno político tomando forma que ficou conhecido como a soberania dos *Bretwaldas*.<sup>6</sup>

5 Este foi o caso dos Haestingas, grupo localizado entre os reinos de Sussex e Kent que conseguiu manter-se até fins do século VIII, quando foi submetido por Offa, rei da Mércia.

6 O termo *Bretwalda* significa “governante da Bretanha” e foi usado pela primeira vez nas Crônicas Anglo-Saxãs para se referir ao rei Egbert de Wessex no século IX. Conforme os reinos maiores se consolidavam, crescia a demanda por expandir seus limites territoriais para reafirmarem o seu poder perante outros reinos menores. Tal prática ocorreu, segundo Yorke, de forma perene e tinha nesta figura a afirmação de um poder



Todavia, observando esta prática política sendo exercida pelos reis anglo-saxões durante o século VII, cabe destacar que a sua base estaria na força e no desempenho militar. Não sendo a primeira vez que este fator se apresenta como fundamental para a sociedade anglo-saxã, se faz necessário, portanto, evidenciar aqui que, para além das relações políticas, ele se manifesta também nas relações sociais. Ora, em uma sociedade em que o sucesso do governante e de seu povo dependia da sua efetividade na guerra, Barbara Yorke aponta que a relação estabelecida entre o rei e os seus guerreiros se torna fundamental a ser compreendida (YORKE, 2003, p. 17). E, retomando à hipótese deste trabalho em considerar a possibilidade de atuação política da aristocracia feminina nesta sociedade, esta colocação da historiadora se faz pertinente.

Assim, ao refletir sobre as relações e práticas políticas estabelecidas na sociedade anglo-saxã, em especial nos séculos VII e VIII, três conceitos logo se fazem presentes: o *comitatus*, o parentesco e o *wergild*. E, embora estes estejam sendo apresentados, de forma metodológica, separadamente nas análises propostas na seção a seguir, eles se apresentam nesta sociedade de forma dinâmica e interativa entre si. Por exemplo, é preciso esclarecer a concepção de lealdade neste período para assim compreender a relação do indivíduo para com o rei (*comitatus*) e seus parentes (*wergild*), lembrando que estes conceitos são resultado de uma relação baseada em afinidades políticas e culturais que também leva em consideração o fator biológico. Ou seja, a combinação desses três elementos promove o funcionamento, a manutenção e vitalidade desta sociedade.

## As personagens de *Beowulf* para além dos modelos medievais

Antes de seguir com a análise proposta é necessário retomar à fonte escolhida e fazer algumas breves considerações a seu respeito. Primeiramente, como já mencionado, o épico *Beowulf* é uma produção que, embora esteja disponível em sua versão completa, traz muitas incertezas a respeito dos elementos de sua produção: não é possível apontar com precisão sua autoria, datação, localização e audiência.<sup>7</sup> Em segundo lugar, reconhecer o caráter literário da fonte implica em esclarecer as relações entre a produção literária e a sociedade no recorte proposto pelo trabalho e entre a literatura e o fazer historiográfico. Pois, abordar estas dinâmicas é fundamental para compreender o caráter de apresentação e articulação das personagens na obra e, portanto, o processo de representação atribuído às mulheres anglo-saxãs no épico.

---

que pretendia se impor e alargar a sua ascendência sobre a ilha. Como exemplos destes governantes são citados, dentre outros, Aethelbald e Offa, reis da Mércia (716-796) como os responsáveis por assegurar a supremacia deste reino perante as outras entidades políticas até o início do século IX (YORKE, 2003, p. 16).

7 Desde a primeira edição produzida a partir do *Manuscrito de Beowulf* feita por Grímur Jónsson Thorkelin, em 1815, a discussão sobre o contexto de produção do poema mobiliza grandes argumentos e reflexões. Embora não seja o principal objetivo neste momento aprofundar estas discussões, se faz necessário mencionar, mesmo que brevemente, tais incertezas. A versão final em que se encontra a obra hoje está localizada no *Cotton MS Vitellius A. XV* da Biblioteca Britânica e sua a versão digitalizada está disponível no seguinte endereço: [http://www.bl.uk/manuscripts/Viewer.aspx?ref=cotton\\_ms\\_vitellius\\_a\\_xv\\_f132r](http://www.bl.uk/manuscripts/Viewer.aspx?ref=cotton_ms_vitellius_a_xv_f132r)

Considerando que “a literatura é e só pode ser uma noção historicamente definida” (CARDOSO, 1997, p. 24), se faz necessário esclarecer que tanto as obras e criações literárias como os seus autores são produtos históricos de uma determinada sociedade. Ou seja, eles pertencem a uma dinâmica social que pode e deve ser contextualizada historicamente (FACINA, 2004, p. 9-10). No caso de *Beowulf*, mesmo com sua autoria desconhecida, é possível identificar a que gênero literário a obra pertence: a poesia heroica anglo-saxã (WRENN, 1967, p. 74-75). A principal intenção deste gênero consiste em celebrar e perpetuar a conduta heroica da sociedade em questão, o que, segundo Michael Alexander, reflete na sua função social em difundir e encorajar estes atos de bravura dentre o grupo social que referenciava: a aristocracia guerreira (ALEXANDER, 1983, p. 41).

Por apresentar um caráter predominantemente oral durante o período medieval, pode-se considerar que a produção e a circulação das obras literárias estão relacionadas ao cotidiano social e político. No entanto, deve-se atentar também para o fato de que a obra literária não é um espelho do mundo social em que foi produzida, mas que expressa visões coletivas de determinados grupos sociais que pertencem a este mundo (FACINA, 2004, p. 10). No caso da poesia heroica anglo-saxã, temos a aristocracia guerreira como referência e principal público-alvo da produção. Portanto, cabe compreender que os elementos apresentados nessas produções são uma representação de determinada realidade social, ou, de acordo com Roger Chartier, são uma apresentação simbólica do que é representado pelos autores nas obras (CHARTIER, 1991, p. 184-186).

Feitas tais considerações, cabe lembrar que a análise da fonte será feita em diálogo com os aspectos políticos a serem desenvolvidos aqui a respeito da sociedade em questão, mantendo a originalidade proposta pela temática. Esta dinâmica promove uma melhor compreensão e contextualização da atuação sócio-política das mulheres anglo-saxãs e, por conseguinte, dos fatores que possivelmente serviram de referência para sua representação no universo literário. Portanto, se almeja apresentar através de *Wealhtheow*, *Hildeburh* e *Mãe de Grendel*, a complexa relação de poder construída em uma sociedade baseada no *comitatus*, no parentesco e na vingança durante os séculos VII e VIII da Inglaterra Anglo-Saxônica.

A primeira personagem a ser analisada será *Wealhtheow*, também designada na narrativa como rainha de *Hrothgar* (verso 500, p. 47) e senhora dos *Scylding* (verso 971, p. 79). A entrada da personagem no salão em que os guerreiros estão reunidos como sua primeira aparição na obra não é por acaso: no intuito de reafirmar a condição de superioridade de seu rei dentro daquela comunidade para o recém-chegado *Beowulf*. O discurso e o ritual de oferecer bebida aos nobres no salão tem uma função política de reafirmar o sistema político ali vigente, designado pelos estudiosos como *comitatus*. Todavia, antes de melhor desenvolver análise do papel desempenhado pela personagem, se faz necessário explicar o conceito que vai reger a relação político-social da qual este trabalho considera que as mulheres anglo-saxãs participavam ativamente nos séculos VII e VIII.

De uma perspectiva geral, Win Blockmans, aponta que o *comitatus* se define pela “formação de elites locais, nesse caso, de aristocracias guerreiras, que usavam

a força para defender sua posição de poder” (BLOCKMANS, 2012, p. 46). Além disso, destaca que, para conseguirem se preservar como entidade política e social, era necessário estarem militarmente fortalecidos e, portanto, ter à disposição partidários armados e aliados, cuja lealdade era garantida por favores materiais. Conforme já brevemente mencionado, a sociedade anglo-saxã, antes de se constituir como tal, passou por intensos e extensos períodos de conflitos após o processo migratório e esta expectativa recorrente de guerra, assim como nas demais sociedades de origem germânica, promoveu relações como a descrita pelo historiador.

De forma complementar ao conceito apresentado, outros estudiosos desenvolvem mais a articulação desta prática política. Por exemplo, enquanto Dorothy Whitelock pauta sua concepção de *comitatus* na lealdade da relação estabelecida entre o líder e seus guerreiros (WHITELOCK, 1954, p. 31-36), Barbara Yorke e John Hill direcionam sua perspectiva para o fator da reciprocidade. De forma breve, Yorke aponta que “os guerreiros lutavam lealmente por seu senhor, mas a lealdade havia sido comprada de antemão [...] pela doação de presentes; atos evidentes de lealdade em batalha seriam recompensados por outros presentes [após a vitória]” (YORKE, 2003, p. 17). Enquanto John Hill ressalta que o ato contínuo e recíproco de trocas é a melhor forma de consolidar e estabelecer laços amistosos entre duas pessoas ou dois grupos distintos (HILL, 1995, p. 91).

Assim, considerando o fragmento a seguir, é possível notar a articulação política delineada pela personagem: Wealtheow oferece a taça ao guardião dos daneses orientais (Hrothgar) lhe desejando “alegria ao beber a cerveja e o amor de seus suseranos” e segue pelos veteranos e pelos guerreiros mais jovens até chegar a Beowulf, com a taça de Hidromel. Ao se direcionar primeiramente a Hrothgar para ofertar a bebida, a personagem demarca quem está no topo da relação hierárquica em questão e, portanto, o líder daquela comunidade. Ademais, a ordem apresentada após a oferta ao rei até, finalmente, chegar ao guerreiro gauta atua como uma forma de reforçar os laços e estabelecer a posição de cada um dentro do sistema do *comitatus*.

Wealtheow, rainha de Hrothgar, surgiu cônica da cortesia. Adornada de ouro, saudou os homens no salão, e depois ofereceu a taça, nobre senhora, primeiro ao guardião do reino dos daneses orientais, e lhe desejou alegria ao beber a cerveja e o amor de seus suseranos. Ele, rei vitorioso, com deleite partilhou o banquete e a taça repleta. [...] Até que, no devido momento, ela, rainha cheia de anéis e de um coração cortês, levasse a Beowulf a taça de hidromel, saudando o cavaleiro gauta e agradecendo a Deus com palavras de sabedoria porque seu desejo fora atendido, de poder confiar em um homem para consolo de suas angústias. (BEOWULF, v. 500-512, p. 47-49).

Como também pode ser observado no fragmento acima, cria-se um laço entre a rainha e Beowulf quando esta deposita a sua confiança no guerreiro de pôr fim às suas angústias. E, em momentos mais à frente da narrativa, quando o herói mata o monstro Grendel e concretiza este pedido, Wealtheow faz questão de recompensá-lo.<sup>8</sup> Assim,

8 A passagem referida: *O salão encheu-se de clamor. Wealtheow pronunciou estas palavras. Diante de toda aquela hoste: 'Mantém e usa de modo bom, para teu bem este objeto precioso [armadura], jovem e*

a rainha demonstra com esta atitude como os guerreiros que cumprem com sua honra e lealdade devem ser recompensados pelos seus líderes, reafirmando novamente as responsabilidades assumidas pelas duas partes do sistema do *comitatus*. Para além das atitudes de *Wealhtheow*, as suas “palavras de sabedoria” e o seu “coração cortês” são formas de legitimar o poder de seu aconselhamento ao rei e aos guerreiros daquela comunidade.

A próxima personagem a ser analisada é apresentada à audiência do poema de forma paralela à narrativa do épico. Sendo a oralidade e a musicalidade dois elementos marcantes desta sociedade em termos culturais, se manifestando, principalmente, através de obras literárias. A personagem de *Hildeburh* é mencionada na obra quando o menestrel de *Hrothgar*, acompanhado de uma harpa, narra um conto como parte de sua história para os presentes no salão. Este conto, também conhecido como *Fragmento de Finnsburh*, narra os desdobramentos políticos e sociais do ataque vivido pelo guerreiro danês *Hnaef* dos *Scyldings* e seus companheiros na emboscada elaborada pelos frísios durante o período em que visitava sua irmã *Hildeburh*, rainha deste povo. E mais do que isso: permite compreender o papel desempenhado pela personagem nas duas sociedades.

Esta é uma personagem de caráter nobre e que exerce um papel político na narrativa também conhecido como “tecedora de paz”. A mulher que desempenha tal função teria “papel duplo de criar através do casamento laços pacíficos entre dois grupos ou tribos previamente ou potencialmente hostis e, depois do casamento, incentivar e apoiar relações pacíficas e harmoniosas entre os membros do grupo familiar, especialmente o *comitatus*, ao qual ela se juntou” (WELSH, 1991, p. 7). Ou seja, caberia à mulher desempenhar tal papel político e diplomático e tecer a paz para que uma relação amistosa e de reciprocidade pudesse dali surgir e ser mantida a partir dos laços de parentesco iniciados com a união matrimonial.

Esta era uma prática comum estabelecida entre dois grupos que constantemente estavam em conflito e almejavam buscar a paz e, portanto, construir uma relação mais estável entre as duas partes. Como já mencionado, o meio de alcançar tal objetivo em comum se dá através da união matrimonial, que passa a estabelecer uma relação de parentesco entre as duas partes envolvidas. E, visando estreitar tal relação, um herdeiro gerado desta união reforça a condição de parentes ao promover um vínculo sanguíneo entre os dois grupos. Ou seja, apresentadas aqui como complementares, uma relação dupla de parentesco sustentaria estes dois grupos: o parentesco social e o parentesco biológico.

À primeira vista, o adjetivo atribuído à relação pode causar certa estranheza, visto que a concepção contemporânea de parentesco está firmemente atrelada à de consanguinidade. No entanto, mesmo diante da grande complexidade que é definir a relação de parentesco no período alto-medieval, se buscará brevemente esclarecer

---

*querido Beowulf, e para tua própria alegria toma este manto, coisa prezada entre esta gente, e prospera muito. Mostra-te em valentia e sê gracioso em teus conselhos a estes filhos meus. Por isso meu coração lembrar-se-á de te recompensar.* BEOWULF In: TOLKIEN, J. J. R. *Beowulf*: uma tradução comentada. Tradução: Ronald Eduard Kyrmse. São Paulo: Ed. WMF Martins Fontes, 2015. v. 1010-1018, p. 83. As referências a essa obra se darão pela expressão BEOWULF.

alguns de seus aspectos. Esta dualidade do parentesco promove, de certa forma, a fluidez das relações estabelecidas com base nele. Se, por um lado, ele se manifesta através de laços sanguíneos (linhagens patrilinear e matrilinear), por outro, se faz também presente por meio da manifestação em crenças e interesses políticos em comum (WHITELOCK, 1954; MURRAY, 1983; HILL, 1995; MORELAND, 2000; BLOCH, 2001). Este último poderia ainda ser reforçado pela lealdade e coragem demonstradas nas funções desempenhadas à sua comunidade e ao seu líder, atuando na prática do *comitatus*.

A paz é um elemento de preocupação e de comum desejo entre os diversos reinos germânicos. Isso se justifica, segundo Jane Chance, pelo fato destas sociedades viverem em uma constante ameaça de guerra (Chance, 1986, p. 3). Mas, se por um lado essa condição reforça e necessidade de estabelecer as relações de parentesco entre dois grupos rivais, por outro ela aponta o caráter já fracassado desta paz. Assim como na história de Hildeburh, o próprio poeta de *Beowulf* aponta em outro momento da narrativa como é comum a falta de êxito neste tipo de relação.<sup>9</sup> No entanto, o fracasso de tal tentativa recai com frequência sobre a mulher que desempenha tal papel. Exemplo disso é Hildeburh ser comumente referenciada pelos estudos do épico como uma personagem lamentadora, sofredora e passiva (OVERING, 1995, p. 219-260; CHANCE, 1986, p. 1-11).

É preciso atentar para não reproduzir estereótipos a respeito da figura feminina e, em especial, da figura feminina medieval. A “pesarosa senhora” (v. 886), como Hildeburh é referida na narrativa, “lamenta o decreto da sina, naquela manhã em que pode contemplar, à luz do dia, o cruel assassinato de sua família” (v. 886-889, p. 73). Fica evidente que a personagem está em luto pela perda de seus parentes consanguíneos e não pela relação de paz entre os reinos que fracassa. Afinal, como já ressaltado de antemão à sua apresentação no conto, “não foi por falha dela que foi privada de seus entes queridos no embate dos escudos” (v. 883-885, p. 73) visto que o embate iniciado se deu pela rivalidade incessante entre os dois povos.

Por último, a personagem da Mãe de Grendel traz reflexões necessárias a respeito do direito à vingança na sociedade anglo-saxã. Após o herói Beowulf pôr fim a vida de Grendel, o grande monstro que aterrorizava o reino dos daneses, a Mãe de Grendel decide fazer justiça à morte de seu parente. Tal ato é questionado tanto na narrativa quanto nos trabalhos referentes à obra. Em relação ao primeiro, mesmo tendo a sua existência anunciada na comunidade em questão, uma possível retaliação da mãe do monstro é vista com descrença e, depois de praticada, com incredulidade por este papel vingador ser executado por uma mulher. Todavia, o objetivo aqui será, assim como nas demais personagens, extrapolar as normativas sociais implicitamente apontadas nesta personagem e analisá-la pelo seu papel efetivo desempenhado no épico.

9 A passagem de referência: [...] *Ouvi os homens sentados naquele salão chamarem-na de Freawaru, enquanto oferecia aos poderosos o recipiente guarnecido de gemas [joias]. Essa jovem donzela adornada de ouro está prometida ao audaz filho de Froda. Assim determinou o senhor dos Scyldings [Hrothgar], o pastor de seu reino, e tem por política que através dessa mulher poderá dar fim à longa história de feitos mortais, de inimizade e rixa. Sabemos que é raro, em qualquer lugar, mesmo por um breve período, a lança homicida se aplacar quando o príncipe cai, por melhor que seja a noiva! [...].* (BEOWULF, v. 1711-1720, p. 131).

A função de vingar a morte de um parente assumida pela mãe de Grendel é exercida por outros personagens ao longo da obra e, comumente, desempenhada na sociedade anglo-saxã dos séculos VII e VIII (WHITELOCK, 1954, p. 40). Cabe, então, esclarecer que a visão contemporânea da vingança como uma atitude extra-judicial a ser substituída pelo sistema de pagamento de recompensa ou qualquer outro acordo não letal não condiz com a forma que muitas sociedades, em especial as que têm sua origem germânica, enxergam o ato de se vingar (HILL, 1995, p. 29). Mesmo juridicamente reconhecida, a historiadora Dorothy Whitelock afirma que tal prática também pertencia ao código de responsabilidade dentro das relações de parentesco (WHITELOCK, 1954).

Ou seja, se um indivíduo fosse assassinado, seus parentes tinham por obrigação se vingarem tirando a vida de seu assassino ou de algum de seus parentes ou receberem a recompensa correspondente à vida perdida. Os pormenores desta garantia de direitos geram extensas reflexões e debates, o que inviabilizar aprofundá-los neste trabalho. No entanto, há de se destacar que, existindo o direito de vingança a um parente e sendo a Mãe de Grendel frequentemente referida ao monstro pela sua relação de parentesco, pode-se concluir que o seu ato de vingança se torna legítimo. Afinal, para além das variadas denominações que recebe na narrativa que permitem reconhecer a relação entre ela e Grendel, a personagem partilha da mesma origem de seu filho: Caim.

A desgraça estava em seu coração, ela que teve que morar nas águas terríveis e nas frias correntezas desde que Caim, com a espada, se tornou matador de seu único irmão, parente pelo sangue de seu pai. [...] Dali originaram-se muitas criaturas há muito condenadas (BEOWULF, v. 1052-1058, p. 85).

Portanto, apesar da Mãe de Grendel ter sido por algum tempo uma personagem negligenciada nos estudos de *Beowulf* (ALFANO, 1992, p. 8), pode-se dizer que limitar a análise do seu caráter monstruoso e da sua performance dita fracassada ao fato desta ser mulher. Há claramente na obra elementos que podem ser justificados com base nesta concepção, mas há de se avaliar também o seu desempenho na narrativa dentro do contexto na sociedade ali colocada. Ora, se a prática da vingança é recorrente no decorrer da obra, o que impede ou desqualifica a ação da Mãe de Grendel? Dito isso, não somente o exercício de contextualizar historicamente as práticas mencionadas na obra foi necessário como também esta nova ótica permitiu compreender melhor o papel de uma das personagens femininas mais intrigantes da obra.

## Conclusão

Há uma questão recorrente nos trabalhos que se dedicam a estudar o sujeito histórico das mulheres nos mais diferentes períodos históricos em que as sociedades estão inseridas e, em especial, a sociedade medieval: a sua menção e descrição feitas nos registros documentais são acompanhadas do filtro masculino colocado pelo responsável em escrever a história destas mulheres. Este filtro era “pesado” por transmitir

às mulheres modelos ideais e regras comportamentais que deveriam ser seguidas perante a sociedade e que não estariam em condições de serem contestadas por elas (KAPLISCH-ZUBER, 1991, p. 16). Logo, esta condição que não seria indiferente à *Beowulf*, se tornou um ponto de partida para reflexões a respeito das representações políticas aqui abordadas.

Embora a problemática desta pesquisa tenha sido mobilizada por questões atuais, foi com muito cuidado e respeitando o contexto histórico-social em que a obra está inserida que a análise apresentada neste trabalho foi realizada. Assim, foi preciso compreender que, para além da existência de um filtro masculino e artístico na produção da fonte, a articulação das personagens femininas da obra se dá em um cenário representado em que o protagonismo político-social é majoritariamente masculino. Todavia, respeitar tal contexto não significa reduzi-lo à uma atuação de somente uma parcela daquela sociedade. A própria contextualização das práticas desempenhadas pelas personagens de *Beowulf* consegue esclarecer, através de um processo de representação, que há espaço para uma atuação política feminina.

Em vias de conclusão, cabe aqui fazer duas colocações. A primeira é a partir da perspectiva de uma produção acadêmica acerca das personagens de *Beowulf*. Como já mencionado, poucas são as pesquisas sobre a obra que as envolvem em suas análises e, quando isto é feito, há fortes traços de um estereótipo feminino passivo, sofrido ou rebelde. Ainda que de forma breve, a apresentação e análise feitas neste trabalho a respeito de *Wealhtheow*, *Hildeburh* e *Mãe de Grendel* permitiu apontar um traço em comum entre as personagens: todas são bem-sucedidas nas funções que desempenham. Seja atuando na manutenção do sistema político, tecendo laços de interesse políticos e sociais entre grupos distintos ou reivindicando na prática um direito que lhe garante vingar um parente.

A partir da análise colocada acima, fica claro que os papéis desempenhados pelas personagens de *Beowulf* estão longe de qualificá-las como passivas ou muito menos demonstram que “elas não têm espaço para ocupar, para reivindicar e para falar por [elas]” (OVERING, 1990, p. 222). Ora, não há mais espaço para reproduzir interpretações que limitam o caráter de atuação de tais personagens na obra. Por isso, coube a este trabalho começar uma árdua e delicada tarefa de desconstruir as percepções que são projetadas na sociedade anglo-saxã e, por conseguinte, representada no universo de *Beowulf*. É sempre tempo de revisitar a fonte histórica e enxergá-la sob novas perspectivas, inquietações e referências.

Por fim, a última colocação se direciona para a articulação entre as representações e as figuras representadas na narrativa. Já foi possível perceber a diferença entre essas duas faces, mas fundamental é perceber a interação entre elas. A poesia heroica anglo-saxã tem como função social exaltar a figura guerreira masculina e, conseqüentemente, não era o principal objetivo do poeta de *Beowulf* enaltecer a atuação política das personagens femininas da narrativa. No entanto, pensando no caráter normativo direcionado à mulheres que algumas obras assumem no período medieval e na dinâmica de produção e circulação do poema, se o registro ali é feito, mesmo através de uma representação, cabe considerar que este tipo de participação por parte das mulheres é, no mínimo, recorrente e aceita socialmente, pois do contrário seria condenada.

## REFERÊNCIAS

- ALEXANDER, Michael. *Old English Literature*. London: The Macmillan Press, 1983.
- ALFANO, Christiane. The Issue of Feminine Monstrosity: A Reevaluation of Grendel's Mother. *Comitatus: a Journal of Medieval and Renaissance Studies*, n. 23, 1992.
- BLAIR, Peter Hunter. Roman Britain and Early England, 55 B.C.–A.D. 871. *In: A History of England*. v. I. New York: Thomas Nelson and Sons, 1963.
- BLOCH, Marc. *A Sociedade Feudal*. 2. ed. Lisboa: Edições 70, 2001.
- BLOCKMANS, Win. *Introdução à Europa Medieval, 300-1550*. Rio de Janeiro: Forense, 2012.
- BURKE, Peter. *A escrita da História: novas perspectivas*. 3. reimp. São Paulo: Unesp, 2011.
- CARDOSO, Ciro Flamarion S. *Narrativa, sentido, história*. Campinas, SP: Papirus, 1997.
- CHANCE, Jane. *Woman as Hero in Old English Literature*. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1986.
- CHARTIER, Roger. O mundo como representação. *Estudos Avançados*, v. 5, n. 11, 1991.
- FACINA, Adriana. *Literatura e Sociedade*. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 2004. (Coleção Passo-a-Passo, n. 48).
- FRANCO JR, Hilário. *A Idade Média, nascimento do Ocidente*. São Paulo: Brasiliense, 2006.
- HILL, John M. *The Cultural World in 'Beowulf'*. Toronto: University of Toronto Press, 1995.
- JOHNSON, Stephen. Later Roman Britain. *In: Britain before the Conquest*. London: Paladin Books, 1986.
- KAPLISCH-ZUBER, Christine. Introdução. *In: DUBY, Georges; PERROT, Michelle (org.). História das Mulheres no Ocidente: Idade Média*. Lisboa: Afrontamento, 1991.



MORELAND, John. Ethnicity, Power and the English. *In*: FRAZER, William O.; TYRRELL, Andrew (ed.). *Social Identity in Early Medieval Britain*. Londres; NY: Leicester University Press, 2000. p. 23-51.

MURRAY, Alexander C. *Germanic Kinship Structure*. Studies in law and society in Antiquity and the Early Middle Ages. Toronto: Pontifical Inst. of Medieval Studies, 1983.

OVERING, Gillian R. The Women in Beowulf: a Context for Interpretation. *In*: BAKER, Peter S. *Beowulf: Basic Readings*. New York: Garland Publishing, 1995. p. 219-260.

PERROT, Michelle. *Minha história das mulheres*. 2. ed. Tradução: Ângela M. S. Correa. São Paulo: Contexto, 2017.

SCOTT, Joan. História das Mulheres. *In*: BURKE, Peter (org.). *A escrita da História: novas perspectivas*. 3. reimp. São Paulo: Unesp, 2011.

SOIHET, Rachel. História das Mulheres. *In*: CARDOSO, Ciro F. S.; VAINFAS, Ronaldo. *Domínios da História: Ensaios de Metodologia*. Rio de Janeiro, Campus, 1997.

WHITELOCK, Dorothy. *The beginnings of English Society*. v. 1. Penguin Books, 1954.

WRENN, Charles L. *A Study of Old English Literature*. London: George G. Harrap, 1967.

**Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização**

# CAPÍTULO X

## ESOPO MEDIEVAL FEMININO: as Fábulas de Maria de França (século XII)

Carolina Gual da Silva<sup>1</sup>

### Maria de França e sua obra

Maria de França é reconhecida pela historiografia como uma das mais importantes autoras femininas da Idade Média. Como boa parte dos escritores medievais – homens e mulheres –, sabe-se muito pouco sobre quem tenha sido Maria de França. Não existem biografias a seu respeito ou documentos que narrem qualquer fato mais concreto de sua vida. As poucas informações que conhecemos são bastante especulativas e retiradas, em grande parte, do que a própria autora revela em suas obras.

A primeira informação importante que temos a seu respeito é sobre seu próprio nome, por ela explicitado em mais de um momento. Um dos trechos mais marcantes encontra-se no Epílogo de umas de suas obras, as *Fábulas*: “*Marie ai num, si sui de France*” (Maria é meu nome e venho de França) (MARIE DE FRANCE, 1994, p. 257).<sup>2</sup> Aprendemos também sua origem, França, ou melhor, Île-de-France, além de sabermos que ela provavelmente vivia em outro lugar quando escreveu esta obra, pois, “o nome ‘de França’ é um termo de origem e quer dizer que não se encontra mais naquele local” (MERNARD, 1979, p. 15). Mas onde estava, então, Maria de França? Possivelmente na Inglaterra Normanda, dada à proveniência inglesa dos primeiros manuscritos e sua ortografia anglo-normanda, além da referência da própria autora que diz ter traduzido o texto do inglês: “*E de l’engleis em romanz treire*” (E do inglês ao romance, traduzi) (MARIE DE FRANCE, 1994, p. 257).

Três conjuntos de textos são atribuídos a Maria de França: o mais conhecido é constituído por quinze poemas narrativos curtos que recebem o nome de *Lais*; outra obra é composta por 103 fábulas, ou isopetes, como eram chamados. Por fim, há também um texto de caráter religioso, o *Purgatório de São Patrício*. Alguns estudiosos especulam que haja uma quarta obra, hagiográfica, *Vie seint Audree*, porém

1 Pós-doutoranda e pesquisadora colaboradora do Departamento de História da Universidade de Campinas. Bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP). Esse texto é fruto de pesquisa financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp), processo n° 2017/20683-6.

2 Todas as citações das fábulas serão retiradas da mesma edição bilingue editada por Harriet Spiegel. As traduções para o português são minhas. Devido às dificuldades de se manter o mesmo estilo e formato do texto de Maria de França, optamos por uma tradução sem rimas ou métrica, priorizando a compreensão do conteúdo.

ainda há muita controvérsia e boa parte dos especialistas descarta a possibilidade de o texto ter sido escrito por Maria.<sup>3</sup>

Uma análise do conjunto de textos atribuídos a Maria de França traz outros elementos, mais especulativos, mas plausíveis, sobre a autora. Pelo conhecimento que ela demonstra de diversos autores e pela qualidade da linguagem utilizada, podemos dizer que ela era, certamente, uma mulher com uma educação formal de alto nível. Junto disso, sua familiaridade com as situações de vida das cortes, nos levam a pensar que ela talvez pertencesse a uma parte da nobreza, o que lhe garantiria também acesso aos patronos que ela mesma menciona, como um certo conde William, a quem ela dedica suas fábulas:

Pur amour le cunte Willame,  
Le plus vaillant de nul realme,  
M'entremis de cest livre feire  
E de l'englies en romanz treire.

Por amor ao conde William, o mais corajoso de qualquer reino, esse livro foi feito por mim, do inglês ao romance traduzido (MARIA DE FRANÇA, 1994, p. 256-257).

Alguns autores também especulam que ela poderia ser uma mulher dedicada à vida religiosa, tanto pela sua educação, quanto pela escolha em produzir o texto do Purgatório de São Patrício. Para Erin Michele Goeres, por exemplo, “ela era claramente uma mulher nobre ou uma freira” (GOERES, 2014, p. 282). Seja como for, podemos apenas ter certeza de que ela, de fato, conhecia muito bem o ambiente das cortes, escrevia no dialeto anglo-normando e possuía um bom domínio de autores latinos e também de obras vernáculas.

Datar suas obras com precisão é tarefa ainda mais difícil, como ocorre com boa parte dos textos do período, uma vez que eles chegaram até nós através de manuscritos posteriores. Estando correta a datação do trabalho de Denis Piramus, poeta que menciona os *Lais* de Maria de França, os *Lais* teriam sido escritos antes de 1170, uma vez que a obra de Piramus é colocada entre 1170-80. Devido à aparente influência de textos como o *Brut*, de Wace (escrito em 1155), *Enéas* (c1160) e também à menção, no *Purgatório de São Patrício*, de Santo Malaquias, canonizado em 1189, podemos supor que os escritos de Maria de França tenham sido produzidos entre 1155 e 1190. De acordo com Spiegel, poderíamos supor a seguinte sequência:

[...] Maria [...] começou com questões juvenis de amor e romance, de fidelidade e lealdades em conflito – os *Lais*; então passou, em seus anos intermediários, para um entretenimento habilmente feito direcionado a preocupações sociais e políticas de seu tempo – as fábulas; e finalmente, voltou sua atenção para assuntos sóbrios e religiosos – o Purgatório (SPIEGEL, 1994, p. 5).

3 Sobre esta discussão ver, por exemplo, um artigo um pouco mais recente de J.H. McCash, “La vie seint Audree: A fourth text by Marie de France?”. *Speculum*, v. 77, p. 744-777, 2002.

Após ser praticamente esquecida por muitos séculos, Maria de França foi “redescoberta” no século XIX e passou a ser comparada aos grandes autores da Idade Média. A primeira edição moderna dos *Lais* foi publicada em 1819 por Jean-Baptiste Bonaventure de Roquefort: *Poésies de Marie de France, poète-anglo-normand du XIIIe siècle*. O mesmo editor foi responsável pela primeira publicação das *Fábulas* e do *Purgatório de São Patrício* em 1820, no segundo volume de seu livro inicial. A partir de então, a obra de Maria de França tem sido bastante estudada, particularmente os *Lais*, que já foram traduzidos para e comentados em diversas línguas modernas como francês, alemão, inglês e português.

A partir dessa “redescoberta”, foram também encontradas menções a Maria de França e a sua obra em diferentes autores coetâneos, indicando, mais uma vez sua circulação. Encontramos, por exemplo, uma referência explícita no texto já citado anteriormente, *La vie seint Edmund le rei* de Denis Piramus:

E dame Marie autresi,  
Ki em rime fist e basti;  
E compassa les vers de lais  
Ke ne sunt pas del tut verais;  
E si en est ele mult loée  
E la rime par tut amée,  
Kar mult l’aiment, si l’unt mult cher  
Cunte, barun e chivaler

E assim como a dama Maria, que colocou em rima, construiu e organizou os versos dos *lais*, que não são completamente verdadeiros; e ela é muito louvada por eles e suas rimas amadas em todos os lugares, pois muitos a amam, e condes, barões e cavaleiros as apreciam (MARIA DE FRANÇA *apud* BUSBY, 2011, p. 303).

Um outro autor que faz menção às obras de Maria de França é André Capelão. Em sua polêmica obra, *Tratado do Amor Cortês*, ele utiliza uma das fábulas da autora para impor um modelo moral. *Del vilein e de sa femme cuntrariuse* (O camponês e sua mulher caprichosa), que corresponde à fábula 95, é dada como exemplo da impossibilidade de se conter uma mulher orgulhosa (CAPELÃO, 2000, p. 297-298).<sup>4</sup>

Embora grande atenção tenha sido dada aos *Lais*, os demais trabalhos de Maria de França ainda são pouco conhecidos e explorados. As *Fábulas* foram, possivelmente, as obras mais lidas e apreciadas de Maria de França durante a Idade Média. Segundo especialistas, essa hipótese seria comprovada pela grande quantidade de manuscritos existentes: 23 manuscritos, em oposição a somente cinco dos *Lais*

4 A obra de André Capelão já foi interpretada como sendo um manual de amor cortês. Essa interpretação, no entanto, foi revista por muitos autores que apontam o uso de ironia e o fato de que, na realidade, mais do que um manual a ser seguido, o autor parece mais próximo de ridicularizar o modelo do que de fato de incentivá-lo. De qualquer forma, o fato de André Capelão mencionar a fábula de Maria de França atesta a circulação da obra e seu potencial uso como argumentação moral ou crítica social, como discutiremos mais adiante nesse capítulo. Sobre a discussão das interpretações de André Capelão ver, por exemplo: MONSON, Don. Andreas Capellanus and the problem of irony. *Speculum*, v. 63, n. 3, p. 539-572, 1988.

(SPIEGEL, 1994, p. 3; AMER, 1999, p. 11; VIELLIARD, 1989). Mesmo assim, elas foram bastante negligenciadas pelos estudiosos que frequentemente viam as obras apenas como traduções e não como um trabalho próprio da autora. Voltaremos a essa questão da tradução mais adiante.

## A fábula na Idade Média

O gênero da fábula teve um lugar importante na sociedade medieval. A tradição de Esopo foi conhecida na Idade Média a partir de duas coleções: *Avianus* e *Romulus*. A primeira consiste na tradução que Aviano fez do grego para o latim das fábulas de Bábrio, escritor grego do século II, seguidor da tradição esopiana. A segunda trazia as fábulas de Fedro, autor latino do século I. O *Romulus Nilantii*, como ficou conhecido, contém três manuscritos em prosa e as primeiras quarenta fábulas de Maria de França seguem basicamente a mesma sequência e conteúdo semelhante. Essa mesma coletânea foi a base das traduções francesas em verso conhecidas como isopetes.

Assim, podemos observar que a fábula também é fruto da influência dos autores latinos na sociedade medieval. A educação medieval valorizava especialmente o estudo da gramática que compreendia o estudo não apenas da língua, como também da literatura (CURTIUS, 1990). A lista de autores a serem lidos era toda composta por autores latinos, tanto cristãos quanto pagãos. Entre os autores citados nos currículos, frequentemente encontramos Esopo, a partir da coletânea *Romulus*, e também Aviano o que demonstra a importância das fábulas na educação medieval. A grande quantidade de coletâneas de fábulas e os manuscritos conservados do século X até o século XVI indicam a grande circulação e popularidade que estas obras tiveram.<sup>5</sup>

As *Fábulas* de Maria de França constituem o registro mais antigo de fábulas em francês. Assim, a autora inicia a tradição de fábulas francesas que passa pelos isopetes dos séculos seguintes chegando a La Fontaine, considerado o grande fabulista da língua francesa. A grande quantidade de manuscritos de Maria de França datados dos séculos XIII ao XVI demonstra que os textos tiveram ampla circulação. A maioria dos 23 manuscritos identificados datam dos séculos XIII e XIV e são de proveniência inglesa (VIELLIARD, 1989).

Como é característico do gênero, as fábulas de Maria de França têm um tom didático que, por vezes, aparece de maneira bastante explícita na moral de cada uma delas.<sup>6</sup> Embora a própria autora diga que seu texto é uma tradução, percebemos, principalmente na moral, que se trata de um novo escrito, marcado pelas particularidades sociais, culturais e econômicas do período. Importantes marcas do texto da autora, segundo Spiegel, são “inteligência e simpatia, um comentário social ácido e um ponto de vista que pode ser visto como distintivamente feminino” (SPIEGEL, 1994, p. 3).

5 Para uma lista mais detalhada dos autores e manuscritos ver “Isopets” in *Dictionnaire des lettres françaises: le Moyen Âge*. Paris: Fayard, 1992. p. 716-718.

6 Como veremos mais adiante, nem sempre as morais nas Fábulas de Maria de França são tão claras como se poderia imaginar.

As fábulas, para um público medieval, tinham uma complexidade muito maior do que frequentemente os estudiosos da literatura lhe atribuíram. Frequentemente vistas como sendo apenas uma forma pedagógica pouco original, na realidade elas se associavam ao mesmo tempo com práticas escolásticas e com uma forma de representar as inquietações dos autores. Segundo Garret: “A fábula vernácula medieval é um gênero de autoparódia, um veículo ideal para autores medievais questionarem certas formas literárias e certos valores e, conseqüentemente, certas normas culturais. Essa ideia vai contra a visão predominante da fábula como sendo um gênero essencialmente conservador” (GARRET, 2011, p. 8).

Partindo-se do pressuposto de que as fábulas serviam como forma de engajamento com a realidade contemporânea, modificamos também a visão simples de tradução – que frequentemente fez com que se prestasse pouca atenção a essa obra de Maria de França – para pensá-la como inerentemente original, uma vez que está relacionada ao contexto sociocultural dos autores. O “tradutor”, na Idade Média, não é invisível e tampouco um mero reproduzidor. Ele – ou ela nesse caso – cria um texto que explora as particularidades de seu tempo e ao mesmo tempo se legitima enquanto autor e autoridade (GARRET, 2011, p. 15).

O caso das fábulas de Maria de França é particularmente interessante nesse aspecto. Se as primeiras quarenta fábulas podem ser diretamente vinculadas ao *Romulus Nilantii*, as outras 63 que compõem a obra não são atribuídas a nenhuma fonte específica. É provável que elas tenham vindo de uma série de tradições escritas e orais, mas até onde conseguimos identificar, ela foi a primeira autora a reuni-las e registrá-las por escrito como um conjunto único.

Mais recentemente, Sahar Amer avançou a tese de que, além das fontes greco-latinas tradicionalmente associadas às fábulas, a obra de Maria de França deve ser entendida também a partir de uma noção de *translatio orientalis*, ou seja, de incorporação de elementos orientais que ajudam a criar uma poética vernácula e uma nova filosofia forjadas em um contexto multicultural (JAMBECK, 200, p. 54). Apoiada em estudos anteriores e em uma leitura pós-colonial, Amer argumenta que as 63 fábulas que não são advindas do *Romulus Nilantii* seriam, na verdade, inspiradas por uma obra denominada *Kalilah wa Dimnah*. Essa coleção é uma versão árabe, que teria começado a circular nos anos 700, de outra obra, a *Panchatantra*, escrita em sânscrito no século III a.C. *Khalilah wa Dimnah* era especificamente localizada em um contexto sociopolítico que tem paralelos com as intenções sociopolíticas da própria Maria de França. Em um momento de grande circulação entre culturas, como o que vivia a autora, os textos e contos em suas versões árabes teriam chegado até Maria de França que teria, então, utilizado o modelo oriental com participação mais ativa do público e modelos morais menos rígidos para criar suas fábulas (AMER, 1999).

Portanto, as fábulas de Maria de França, muito mais do que meras traduções, devem ser compreendidas como obras autorais capazes de transmitir conhecimento sobre as condições específicas do contexto social, cultural e político do século XII. Em determinados momentos, Maria de França reforça valores da sociedade, mas em outros os critica abertamente. Frequentemente seu tom é irônico ou até mesmo

sarcástico. Suas fábulas nos mostram, por exemplo, o que é esperado de um grande senhor, quais as atitudes de um rei, o que caracteriza o mau-senhor ou como funciona a justiça nas cortes. Mas, principalmente, Maria de França dá voz às várias mulheres dessa sociedade.

## O lugar das mulheres nas fábulas de Maria de França

A voz feminina, e particularmente a voz da autora, tem um lugar fundamental nas *Fábulas* de Maria de França. No prólogo de sua obra, ela afirma sua autoridade como mestre e insere a sua voz em uma tradição que ela mesma descreve como masculina e patrilinear. Ela lista uma série de autores e governantes homens (Esopo, Rômulo, Rei Alfredo, Conde William, entre outros) e se coloca na sequência deles, como mulher autora. Segundo Krueger, “Ela também interrompe, como uma mestra mulher, uma linha masculina de transmissão textual que inclui o pai, o filho, o mestre, o clérigo, dois reis e um conde e, assim, insere-se de forma inteligente como agente em relações paternais, clericais e feudais” (KRUEGER, 2006, p. 177). Maria de França, portanto, coloca-se como *auctor* e assim, confirma seu direito de ser qualificada como tal, assim como os autores masculinos. Não podendo evocar outras mulheres, ela busca “inserir-se na tradição patrilinear da *auctoritas*” (GOERES, 2014, p. 286).

No epílogo das *Fábulas*, Maria de França demonstra sua preocupação em garantir que seu nome será lembrado e seu trabalho reconhecido e não usurpado. A linguagem, portanto, é a arma que Maria de França tem para não ser esquecida e para garantir sua autoridade sobre o texto.

Al finement de cest escrit,  
 Que en romanz ai treité e dit,  
 Me numerai pur remembrance:  
 Marie ai num, si sui de France.  
 Put cel estre que clerc plusur  
 Prendreient sur eus mun labur.  
 Ne voil que nul sur li le die!  
 E il fet que fol ki sei ublie!

E ao final deste escrito, que em romance eu traduzi, eu me nomearei para a lembrança: meu nome é Maria e sou de França. E para evitar que algum clérigo coloque o nome dele no meu trabalho. Tais ocorridos eu não desejo. É loucura ser esquecida! (MARIA DE FRANÇA, 1994, p. 256-257).

Tanto o prólogo quanto o epílogo das *Fábulas* indicam que ela estava preocupada com seu nome e, portanto, com sua reputação literária e com como sua obra seria recebida. Essa preocupação é também relacionada à sua condição como autora mulher em um mundo predominantemente masculino. E ela bem tinha razão em se preocupar. Uma tradução de seus *lais* e de algumas fábulas para o nórdico antigo, por exemplo, o *Strengleikar*, apagou qualquer vestígio da autora, inclusive modificando



alguns dos papéis femininos e alterando versões (GOERES, 2014). Como mencionamos anteriormente, foi apenas a partir do século XVIII que Maria de França foi reconhecida como autora por literatos e historiadores. De fato, a voz feminina precisava se afirmar veementemente.

Essa voz aparece de forma bastante clara em várias das fábulas. Ao compararmos as versões de Maria de França com suas supostas fontes, algumas características específicas se destacam. Com frequência, a autora explicita o gênero dos animais que aparecem em suas fábulas, com atenção especial para as fêmeas dos animais e faz equivalências com a situação das mulheres. Na fábula 21, “O lobo e a porca”, por exemplo, um lobo encontra uma porca prenha e exige que ela dê à luz imediatamente porque ele deseja comer os filhotes. A porca consegue se livrar do perigo e salvar seus filhotes ainda não nascidos ao dizer que, como todas as outras mulheres, sofreria grande vergonha se se deixasse tocar por um macho nessa situação, fazendo com que o lobo desista da empreitada. A porca utiliza-se de uma noção comum do período – a necessidade de pureza das mulheres –, manipula esse sentimento do lobo e, com isso, consegue salvar seus filhotes. A fábula termina com uma mensagem para as mulheres:

Tutes femmes e retenir:  
Que pur sulement mentir  
Ne laissent lur enfaz perir!

Todas as mulheres devem ouvir e se lembrar dessa história bem: elas não devem deixar seus filhos morrerem simplesmente para evitarem uma mentira! (MARIA DE FRANÇA, 1994, p. 84-85).

Maria de França demonstra, com essa fábula, os perigos aos quais as mulheres estão sujeitas nessa sociedade. A porca representa todas as mulheres, como deixa claro a moral ao final. As mulheres, então, devem se valer das armas necessárias para proteger seus filhos da violência e isso implica, inclusive, ir contra preceitos básicos morais e religiosos como não mentir. A mentira é uma arma na mão das mulheres expostas à violência.

Outra fábula que demonstra a violência a que estão sujeitas as mulheres é “A Raposa e a Ursa” (fábula 70). A história fala de uma raposa macho que tenta convencer uma urso a manter relações sexuais com ele. A urso recusa e ameaça a raposa, dizendo que ele será considerado um vilão caso se aproxime dela e que ela se defenderá com um bastão. A raposa, então, consegue enganar a urso, atraindo-a para um arbusto cheio de espinhos no qual os pelos da urso ficam presos e prossegue com o estupro da fêmea. Maria de França descreve como a urso tenta resistir, como ela grita e se debate e dirige acusações contra a raposa.

Dunc revient li gupil par derere;  
Sur li sailli cume trichere.  
L'urse cumence dunc a crïer,  
'Mauveis gupil ! Quei fras tu?'

Então a raposa vem por trás e salta sobre a urso como o enganador que ele é. A urso então gritou: raposa má, o que você está fazendo? (MARIA DE FRANÇA, 1994, p. 184-185).

A urso, podemos dizer, representa as mulheres que, por mais que tentem, não conseguem se defender contra as violências dos homens. A moral da fábula deixa isso claro ao afirmar que algumas pessoas acham que vão conseguir se sair de situações através das palavras, mas que no fim, acabam sempre derrotadas pelos estratagemas dos maus. A autora coloca as mulheres numa posição de inevitável submissão. Mas ao mesmo tempo escancara a violência masculina através da figura da raposa, tipicamente associada à vilania. Causaria essa fábula repulsa no público? Ou riso? Impossível sabermos, mas a possibilidade aberta pela própria autora de que os leitores ou ouvintes glosem as histórias nos indica que há muita complexidade e muitas interpretações possíveis (voltaremos à questão do ato de glosar os textos mais adiante).

Essas duas fábulas usam animais para representar mulheres e em ambas elas tentam – com ou sem sucesso – se safar através do uso da linguagem. Maria de França usa esse mesmo mecanismo em fábulas com pessoas e não com animais. Utilizando-se do *topos* da mulher que engana pela fala, ela conta duas histórias de mulheres que conseguem enganar seus maridos utilizando-se de seu poder de convencimento e manipulação linguística. Em “O camponês que viu sua esposa com outro” (fábula 44) e “O camponês que viu sua esposa com seu amante” (fábula 45), podemos interpretar que Maria de França cede ao estereótipo da mulher má, sedutora, que ludibria os homens. Mas ao mesmo tempo, ela retrata a esperteza das mulheres em oposição à estupidez de seus maridos.

Na primeira fábula, a mulher convence o marido que nem tudo que ele vê é verdadeiro ao mostrar a imagem do marido refletida na água de um barril e afirmar que é apenas a imagem e não ele de fato. Assim, o que ele imagina ter visto – outro homem na cama com a esposa – não é verdade. O homem aceita o argumento e se arrepende de ter acusado a esposa. A moral da história deixa claro o valor da inteligência (da mulher) como sendo mais importante que as riquezas ou mesmo as relações de parentesco:

Par ces essample nus devise  
Que meuz vaut sem e quointise –  
E plus aide a meinte gent –  
Que sis aveirs ne si parent.

Desse exemplo vem o ditado, que mais vale o bom senso e a esperteza que toda a riqueza e os parentes (MARIA DE FRANÇA, 1994, p. 136-137).

A fábula seguinte parece condenar mais os truques das mulheres ao mostrar como a esposa engana seu marido e o faz jurar diante do altar que ele jamais a viu com outro homem, como ele havia denunciado num primeiro momento. Ao vincular-se a uma linhagem de mulheres (a própria mãe e a avó) e ameaçar entrar para um

convento, a mulher convence o marido de que ele não viu nada de errado e assim restabelece a própria reputação perante a comunidade e os familiares. Aqui, a moral parece mais um aviso aos homens:

Pur ceo dit hum en reprover  
Que femmes seivent enginnner;  
Les veziez e li nunverrable  
Unt un art plus ke deable.

Então todos os homens devem estar alertados que as mulheres sabem como engendrar histórias; elas têm mais arte e mentiras em suas capacidades que qualquer demônio poderia inventar (MARIA DE FRANÇA, 1994, p. 138-139).

Há também fábulas que falam explicitamente do silenciamento das mulheres, como é o caso de “O camponês e sua esposa teimosa” (fábula 95). A história fala de um casal que começa uma discussão quando o marido diz que a relva das montanhas havia sido aparada com foice e a esposa teima que havia sido cortado com tesouras. Irritado com a insistência da mulher, o marido cortou-lhe a língua e, debochadamente, perguntou-lhe mais uma vez como havia sido cortada a relva, ao que a esposa assim reagiu:

La vielle, quant ne pot parler,  
Od ses deiz prist a mustrerque forces l’aveient trenchez,  
E que falcs ne l’ot pas seié!

A mulher, não podendo falar, usou os dedos para mostrar que tinha sido cortada por uma tesoura, nenhuma foice havia cortado a relva ali! (MARIA DE FRANÇA, 1994, p. 240-241).

O marido tudo fez para silenciar a esposa. Chegou à violência extrema de cortar a língua dela. Ainda assim ela se manifestou fazendo o gesto de tesoura com os dedos. Maria de França, mais uma vez nos mostra uma moral dúbia, ao terminar a fábula dizendo que quando um tolo fala besteira e é contrariado ele se irrita e mesmo sabendo que está errado, ele insiste nas tolices e ninguém consegue silenciá-lo. Estaria Maria de França chamando a mulher de tola, por insistir nas tesouras, mesmo com a língua cortada? Essa é uma interpretação possível. Mas ao mesmo tempo, o leitor sente-se incomodado com a violência e pode vir a considerar que o tolo era o homem que insistia estar certo e tentou calar quem lhe contrariava. O elemento grotesco aproxima a fábula do *fabliau*<sup>7</sup> e parece servir de crítica às relações entre homens e mulheres, não deixando uma moral única explícita.

7 A definição mais comum e citada de *fabliau* ainda é aquela criada por Joseph Bédier em 1893 em que ele os classifica como “contos em verso para fazer rir”. Outra definição é proposta por M. Ellwood Smith em que os *fabliaux* são “contos curtos e realistas sobre a vida humana e com uma certa acidez” (GARRET, 2011, p. 95).

Assim percebemos como Maria de França não trabalha com modelos fixos. Cada personagem nas fábulas age em razão de circunstâncias específicas e não apenas a partir de um modelo de comportamento único, sejam elas animais ou humanas. Há mulheres que são colocadas como vítimas, mulheres colocadas como vitoriosas. Outras são louvadas pela inteligência e outras são condenadas pelas artimanhas, seduções e enganar. Isso aparece, inclusive, no uso dos animais, que frequentemente subvertem as imagens associadas a eles, por exemplo, nos bestiários. A raposa ardilosa, por exemplo, é enganada por um gato na fábula 99 (“A raposa e o gato”). O leão, que é sempre tido como forte e poderoso, é retratado por Maria de França como injusto (fábula 11, “O leão, a ovelha e o bode”) e como fraco e doente (fábula 14, “O leão doente”). Assim, “Nenhuma espécie nem gênero pode se esconder do olhar crítico do moralista” (KRUEGER, 2006, p. 178).

Na fábula 53, “O ermitão e o camponês”, Maria de França “reescreve o Gênesis” (AMER, 1997, p. 490). A história fala de um camponês que não conseguia entender por qual motivo Adão teria comido o fruto proibido quando Deus o proibira de fazê-lo. O ermitão, a quem o camponês questionava, resolve lhe ensinar através do exemplo, proibindo-o de olhar o que tinha embaixo de uma tigela enquanto ele ia à missa. O camponês não consegue resistir à curiosidade, levanta a tigela e deixa fugir o rato que estava sob ela. O ermitão, então demonstra que foi assim que ocorreu com Adão, não conseguindo conter seus impulsos. Eva desaparece da história. Não é ela quem tenta Adão, ele próprio é vítima de sua impulsividade. A moral da fábula assim termina:

Pur ceo ne deit nul encuper  
 Autrui fesance ne blamer  
 Ne mette fame sur sun preme;  
 Chescun reprenge sei meme!  
 Tel quide blamer le fet autrui,  
 Que meuz devereit reprendre lui.

Ninguém deve culpar os outros, ou denunciar os feitos dos outros, ou espalhar falsas histórias sobre seus próximos. Que cada um se acuse a si mesmo! Aquele que condena os feitos de outro, deveria se reprovar a si mesmo antes (MARIA DE FRANÇA, 1994, p. 158-159).

A interpretação fica aberta ao leitor. A crítica é generalizada a todos que culpam os outros? Ou está dirigida a quem quer atribuir especificamente às mulheres as culpas pelos pecados e maus feitos? Seria um reconhecimento da impossibilidade de se resistir às tentações? Seria um atestado de que os homens também são influenciáveis e frágeis? A autora não diz. Ele convida a uma criação de sentido, como no modelo oriental que Amer analisa e que discutimos brevemente acima.

Nos seu *Lais*, Maria de França havia dito que os leitores deveriam “gloser la letre; e de lur sen le surplus mette (glosar o texto e acrescentar a ele sentido)” (MARIA DE FRANÇA *apud* GOERES, 2014, p. 287). O uso do verbo “glosar” aqui pode ser interpretado como uma vinculação à tradição da exegese bíblica, mas também

como a busca por explicações, interpretações e traduções, retirando a supremacia de qualquer autor na produção do sentido textual. O modelo de autoridade “consiste em uma relação em constante evolução e expansão entre escritores e leitores” (GOERES, 2014, p. 288). Maria de França, assim, abre caminho para as múltiplas interpretações possíveis, como pudemos ver nas *Fábulas*.

Na interação de sentidos produzidos pelo texto e pelas suas interpretações possíveis, ela consegue garantir um lugar diferenciado para as figuras femininas, sem que elas estejam presas aos modelos típicos da literatura ou de outras formas textuais, como as obras teológicas. Sem romper com o próprio mundo em que está inserida, Maria de França apresenta uma maneira alternativa de compreendermos as mulheres medievais. Em meio à profusão de provérbios e finais morais, a lição mais marcante das *Fábulas* talvez seja a de encorajar a reflexão e autoconhecimento dos leitores. Maria convida seus leitores a desenvolver, aguçar e utilizar sua inteligência sozinhos, sem necessariamente a sombra de um mestre que tudo explica. Em sua condição de autora mulher, Maria de França oferece uma contribuição original que observa e reflete sobre o universo social, político e cultural do mundo anglo-normando no século XII, com atenção especial às relações entre homens e mulheres.

# REFERÊNCIAS

## Fontes

ANDRÉ CAPELÃO, *Tratado do Amor Cortês*. Trad. Ivone Benedetti. S.P.: Martins Fontes, 2000.

MARIE DE France. *Fables*. Trad. Harriet Spiegel. Toronto: Toronto University Press, 1994.

## Bibliografia

AMER, Sahar. *Esopo au féminin: Marie de France et la politique de l'interculturalité*. Amsterdã: Rodopi, 1999.

AMER, Sahar. Marie de France rewrites Genesis: the image of woman in Marie de France's *Fables*. *Neophilologus*, v. 81, p. 489-499, 1997.

BOSSUAT, Robert; GREUTE, Georges; PICHARD, Louis. *Dictionnaire des lettres françaises: le Moyen Âge*. Paris: Fayard, 1992.

BUSBY, Keith. The manuscripts of Marie de France. In: WHALEN, Logan E. *A companion to Marie de France*. Leiden-Boston: Brill, 2011. p. 303-317.

CURTIUS, E. R. *European Literature and the Latin Middle Ages*. Tradução: W. Trask. Princeton: Princeton University Press, 1990.

GARRET, Richard Lee. *Medieval anxieties: translation and authorial self-representation in the vernacular beast fable*. 2011. Tese (Doutorado em Inglês) – Graduate College of The University of Iowa, Iowa City, 2011.

GOERES, Erin Michelle. Sounds of silence: the translation of women's voices from Marie de France to the Old Norse Strengleikar. *The Journal of English and Germanic Philology*, v. 113, n. 3, p. 279-307, 2014.

JAMBECK, Karen K. Textual explorations: the *Fables* of Marie de France and beyond. *Le Cygne*, n. 6, p. 54-67, 2000.

KRUEGER, Roberta. Marie de France. In: DINSHAW, Carolyn; WALLACE, David (ed.). *The Cambridge Companion to Medieval Women's Writing*. 2. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. p. 172-183.

MCCASH, June Hall. La vie seint Audree: A fourth text by Marie de France? *Speculum*, v. 77, n. 3, p. 744-777, 2002.

MÉNARD, Philippe. *Les Lais de Marie de France*. Paris: P.U.F., 1979.

MONSON, Don. Andreas Capellanus and the problem of irony. *Speculum*, v. 63, n. 3, p. 539-572, 1988.

SPIEGEL, Harriet. Introduction. In: MARIE DE FRANCE. *Fables*. Tradução: Harriet Spiegel. Toronto: Toronto University Press, 1994. p. 3-20.

VIELLIARD, Françoise. Sur la tradition manuscrite des fables de Marie de France. *Bibliothèque de l'École de Chartes*, tomo 147, p. 317-397, 1989.

**Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização**



## CAPÍTULO XI

# “A MUITO AMADA IRMÃ DIANA DE SANTA INÊS DE BOLONHA”: a amizade entre homem e mulher no século XIII a partir de uma perspectiva de gênero<sup>1</sup>

*Carolina Coelho Fortes<sup>2</sup>*

---

Essa é a história de uma amizade entre mulher e homem que tomou seu lugar há pouco menos de oitocentos anos. Vendo o mundo a partir de um prisma de gênero, nesse laço buscaremos não só o sentido histórico dessa amizade, mas os significados das relações sociais fundamentadas nas diferenças sexuais, bem como partiremos do princípio de que esta, também, pode ser vista como uma relação de poder.<sup>3</sup> Mas nem sempre. Ou não só. A amizade, assim, pode ser entendida, no caso que passamos a analisar, como um campo em que estão presentes as relações de força, mas em que também se encontra igualdade de condições que podem neutralizar essas forças.

Apresentemos nosso cenário. A Europa dos primeiros decênios do século XIII, particularmente a comuna de Bolonha. Cidade rica, guelfa,<sup>4</sup> casa de escolas cidadinas há séculos, e àquela altura, de uma renomada universidade.<sup>5</sup> Ali viviam homens vindos de todos os cantos da Cristandade, que buscavam conhecimento, além de ascensão social, na *universitas* dos estudantes. Era também cidade de comércio, onde homens ricos tratavam de seus negócios. Atraía, e ali viviam, homens poderosos, famílias antigas, aristocráticas. Bolonha era onde se reunia, ano sim, ano não (pelo

- 
- 1 Agradeço à ajuda inestimável, para a escrita desse texto e tanto mais, das amigas Karoline Carula, Lívia Magalhães, Karla Carloni, Andréia Frazão e Gisele Cândido.
  - 2 Professora de História Medieval do Departamento de História e do Programa de Pós Graduação em História da Universidade Federal Fluminense.
  - 3 Adotamos a definição da categoria gênero elaborada por Joan Scott. SCOTT, Joan W. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Revista Educação e Realidade*, v. 20, n. 2, p. 71-99, jul./dez. 1995; SCOTT, Joan. Prefácio à *Gender and Politics of History. Cadernos Pagu*, Campinas, n. 3, p. 11-27, 1994.
  - 4 Entre os séculos XII e XIV, os territórios setentrional e central da Península Itálica foram palco de disputas políticas e militares entre duas facções. Grosso modo, os gibelinos lutavam a favor do Império, e pela distinção entre poder temporal e poder espiritual, enquanto os guelfos aliavam-se ao papado. De maneira geral, as grandes famílias apoiavam os gibelinos, enquanto as cidades ficavam ao lado dos guelfos. Foi o caso de Bolonha. Cf. LE GOFF, Jacques. *L'Italia nello specchio del Medioevo*. Turim: Einaudi, 2000.
  - 5 Os estudantes das escolas de Bolonha reunidos em corporações – *universitas* – formarão, entre os séculos XII e XIII, uma das primeiras instituições de ensino universitárias do Ocidente. Cf. PAUL, Jacques. *Historia Intellectual del Occidente Medieval*. Madri: Cátedra, 2003.

menos até 1245), os irmãos pregadores.<sup>6</sup> Esses irmãos assim se chamavam porque entendiam-se todos filhos de Cristo, a quem seguiam de acordo com um novo tipo de vida, a vida mista, no século e no convento, e destituída de todos os bens materiais. Ou quase todos.<sup>7</sup> Pregavam pela conversão dos homens e das mulheres aos preceitos cristãos, para que todas as almas pudessem ser salvas e todos os cristãos felizes. E, assim, foram ganhando adeptos e simpatizantes desde que Domingos de Gusmão, um cônego regular louro e de voz potente,<sup>8</sup> começou a pregar e converter hereges por volta de 1206 (VICAIRE, 2004, p. 33).

O fato é que a Ordem dos Frades Pregadores, que recebe autorização papal em 1216, tomou a cidade de Bolonha como um de seus núcleos. Uma das primeiras comunidades de seguidores de Domingos é fundada ali, em 1218. Ele mesmo ordena que se construa também uma casa para as mulheres, em 1220. Mas o próprio Domingos não chega a vê-la de pé, porque morre, também em Bolonha, cercado por odor de santidade.

Ali Domingos fez muitos amigos. Uma de que temos conhecimento é sua amizade com uma jovem de família importante no governo da cidade, Diana, nossa personagem principal. Dela sabemos pouco. Diz-se que era bela.<sup>9</sup> Mas, na Idade Média, a beleza física confundia-se com a beleza da alma, entendida como portadora das virtudes cristãs, especialmente, no caso das mulheres religiosas, as virtudes da humildade, da caridade e da castidade.

Sabemos de Diana, principalmente, pela Crônica do Convento de Santa Inês, escrita, provavelmente, entre 1256 e 1257, pelas próprias monjas que ali residiam (RONCELLI, 2009, p. 71-91). Nesse relato podemos ler que Diana, ainda jovem, tendo conhecido Domingos e com ele travado amizade, resolveu-se por se dedicar à vida religiosa. Sua família foi veementemente contrária, afinal Diana estava em

6 Anualmente, os frades pregadores reuniam-se no Capítulo Geral para decidir os rumos de sua Ordem. Em suas primeiras décadas de existência, os capítulos tomaram lugar nas cidades de Bolonha e Paris por serem estas os principais centros do saber erudito da Cristandade. FORTES, Carolina. *"Societas Studii": a construção da identidade e os estudos na Ordem dos Frades Pregadores do século XIII*. Tese (Doutorado em História). Programa de Pós Graduação em História, Universidade Federal Fluminense, 2011. p. 239-272.

7 A pobreza era um dos principais elementos desse novo tipo de vida religiosa que começa a despontar, sobretudo, no século XII, que se consolida na centúria seguinte especialmente entre as ordens que passarão a ser entendidas como mendicantes, porque tiram seus proventos do ato de esmolar. Conforme vão se institucionalizando e crescendo, no entanto, a pobreza radical se tornará um problema. Cf. THOMPSON, Augustine. *The Origins of Religious Mendicancy in Medieval Europe*. In: PRUDLO, Donald (ed.). *The Origin, Development, and Refinement of Medieval Religious Mendicancies*. Leiden/Boston: Brill, 2011. p. 4-14.

8 "A forma exterior do bem-aventurado Domingos era assim: estatura mediana, delgado de corpo, formoso de rosto, um tanto vermelho, cabelos e barba suavemente louros, belos olhos. [...] Tinha grandes e elegantes mãos e uma grande voz, bela e sonora" (tradução nossa). Assim o descreve Cecília Romana, monja inicialmente no mosteiro de São Sisto de Roma, que provavelmente se transferiu para Santa Inês em Bolonha, onde manda redigir, no fim de sua vida (c. 1290), um relato dos milagres operados por Domingos. Cecília Romana. *Relación de los Milagros Obrados por Santo Domingo em Roma* In: GELABERT, M.; MILAGRO, J.; GARGANTA, J. (eds.). *Santo Domingo de Guzmán visto por sus contemporaneos*. Madri: BAC, 1947. p. 482.

9 "Fuit autem hec felix femina prudentissima valde et eloquentissima, decora facie et venusto aspectu: omnium oculis gratiosa et amabilis videbatur." Cronaca di S. Agnese. In: CAMBRIA, Maria Giovanna. *Il Monastero Domenicano di S. Agnese in Bologna*: Storia e Documenti. Bolonha: Tipografia SAB, 1973. p. 230.

idade de casar, e o casamento era moeda de troca poderosa nos arranjos políticos de uma família que ocupava importantes cargos na administração da cidade.<sup>10</sup> Talvez por isso, talvez por ser Domingos um desconhecido que propunha um tipo de vida também desconhecida, os parentes e amigos de Diana vão retirá-la a força do mosteiro beneditino de Ronzano, no qual buscara refúgio.

De lá foi retirada pelos seus com grande violência. Tanta que quebrou uma costela, e das suas sequelas sofreu por quase um ano, na casa de seu pai. Nesse período, correspondia-se secretamente com Domingos, até que esse veio a falecer. Então Diana fugiu novamente para o mosteiro de Ronzano, e dessa vez seus pais renunciaram a ela.<sup>11</sup> Sabemos, no entanto, que logo voltariam atrás, porque seriam eles a doar a propriedade onde se ergueria, em 1223, o convento de Santa Inês, fundado por ela, juntamente com outras senhoras, de quem não sabemos sequer o nome. Supervisionando a construção da pequena casa estava um grupo de homens conhecidos e nomeados pela Crônica: o primeiro dentre eles era frei Jordão, que havia tomado o lugar de Domingos como Mestre Geral da Ordem, além de frei Guala, frei Ventura de Verona, frei Rodolfo de Faenza, frei Bernardo da Teutônia, entre outros frades (CAMBRIA, 1973, p. 228).

E aqui temos em cena outra de nossas personagens: Jordão da Saxônia. Entrou na Ordem dos Pregadores na cidade de Paris, em 1220. Sua ascensão na Ordem foi meteórica. Em 1221 se tornou prior provincial da Lombardia e, com a morte de Domingos naquele mesmo ano, foi eleito mestre geral da Ordem no ano seguinte. Sabemos de sua vida, principalmente, pelo *Libellus de Principiis Ordinis Praedicatorum* (IORDANO DE SAXONIA, 1935) do próprio Jordão, escrito entre 1231 e 1234, e pela *Vitae fratrum Ordinis Praedicatorum necnon Cronica Ordinis*, (GERALDO DI FRACHET, 1896). redigida entre 1256 e 1260. Além dessas duas histórias da Ordem, temos notícias de Jordão por meio de um conjunto de cartas, que deterá nossa atenção nesse texto. São essas cartas que dão a ver a estreita amizade que se estabelece entre ele e Diana. Na crônica, escrita duas décadas depois da morte de ambos, lemos:

“De fato, era grande o amor que o venerável padre mestre Jordão tinha por esse colegiado; tanto que em toda necessidade e dificuldade ele se colocava à disposição. Atestam isso as cartas escritas por ele à irmã Diana e a outras irmãs do mesmo local.”<sup>12</sup>

10 Andalo Diana,” In: *Dizionario biografico degli Italiani*, v. III. Roma: Istituto della Enciclopedia italiana, 1961. p. 48-50. Disponível em: [https://www.treccani.it/enciclopedia/diana-d-andalo\\_\(Dizionario-Biografico\)](https://www.treccani.it/enciclopedia/diana-d-andalo_(Dizionario-Biografico)). Acesso em: 15 out. 2020.

11 “[...] exiens de domo patris sui ac monasterium prememoratum adiit. Desperati itaque parentes ipsius de illa dimiserunt eam.” (Saindo da casa de seu pai, dirigiu-se para o mosteiro já referido. Já sem esperanças, seus próprios pais renunciaram a ela.” Cronaca di S. Agnese, Op. Cit., p. 228.

12 “Quantum vero venerabilis pater magister iordanis hoc collegium dilexerit quamtunve eis in omni necessitate et angustia propicius fuerit: testantur epistole ab ipso transmissae sorori Dyane et ceteris eiusdem loci sororibus.” Cronaca di S. Agnese, Op. Cit., p. 229.

Portanto, passados mais de vinte anos desde que ambos andaram pela Terra, sua amizade ainda era reconhecida e, num texto curto e direto, como é o da crônica, acha-se espaço para falar das cartas que trocaram tão copiosamente. Antes que nos detenhamos sobre elas, façamos um breve decurso para refletir sobre o papel do gênero epistolar na Idade Média Central.

O gênero epistolar tem antiga origem. Inicia-se, para a Cristandade, com as epístolas de Paulo, embora tenhamos vários exemplos entre os romanos do período republicano e imperial. Cartas são muito adequadas à auto-expressão e à comunicação. Ao contrário de tratados eruditos, há muito as cartas são acessíveis às mulheres por conta da forma direta como veiculam ideias e emoções, além da disponibilidade imediata da audiência que as pressupõe. Não é dado desprezível o fato de que não temos o registro das cartas de Diana, nem de qualquer outra das monjas de Santa Inês. Estas não foram preservadas, certamente, porque eram produto dos pensamentos e sentimentos de mulheres, seres entendidos como secundários pela sociedade medieval. No entanto, fica claro nas missivas de Jordão que, em muitos casos, ele apenas respondia a uma correspondência recebida do mosteiro de Bolonha. Numa carta enviada no verão de 1227, por exemplo, é possível ler: “Escreveste-me a dizer que ainda não estás preparada para morrer e ir para a casa do Pai, onde há muitas moradas.”<sup>13</sup>

Numa cultura essencialmente oral, como a da Europa durante a Idade Média, a palavra escrita conferia autoridade tanto para o remetente quanto para o destinatário. De fato, as cartas geralmente eram lidas em voz alta para uma comunidade ou circulavam publicamente. Serviam como documentos legais, assim como meio de comunicação pessoal (CHEREWATUK; WIETHAUS, 1993. p. 4). Como nota Giles Constable: “Na Idade Média as cartas eram, na maioria das vezes, documentos literários quase públicos, frequentemente escritas com a expectativa de formar uma futura coletânea e publicação.” (CONSTABLE, 1976, p. 12). Pelo que lemos da crônica, no que se refere às cartas, parece já ter sido essa senão a intenção do próprio Jordão, ao menos das monjas de Santa Inês. As cartas pessoais passam a ser mais comuns apenas com o surgimento do vernáculo, e mesmo nesse caso os autores parecem conscientes de uma audiência além da imediata. É importante ressaltar, no entanto, que, embora as cartas de Jordão sejam escritas em latim, algumas delas são claramente direcionadas apenas aos olhos de Diana, como veremos em breve.

Além disso, devemos notar que, antes do surgimento da imprensa, a carta servia como uma espécie de noticiário, e justamente por isso tendia a ter sempre um caráter mais público do que privado. Assim, a carta era o meio por excelência de formação da opinião pública, de instrução e de questionamento a respeito de temas considerados relevantes para a sociedade que a produz. No *corpus* epistolar que analisamos aqui, isso fica patente pelo conteúdo que trata, via de regra, dos sucessos e reveses da Ordem durante o generalato de Jordão.

13 “Scripsisti quod adhuc non placuit tibi mori et venire ad domum Patris tui, ubi mansiones multae.” Beati Iordani de Saxonia Epistulae. WALZ, Angelus. (ed.) *Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica*, v. XXIII. Roma: Institutum Historicum FF. Praedicatorum, 1951. Epistula 23, p. 27. As referências a essa obra se darão, daqui em diante, pelo termo *Epistulae*.

Segundo Janet Altman, por conta da natureza dialógica do gênero, o destinatário é sempre onipresente no texto e determina sua forma, assim como o conteúdo e a representação da pessoa do autor (ALTMAN, 1982, p. 185-200). Por isso, as informações contidas numa carta sobre seu remetente podem ser tanto uma máscara quanto um retrato honesto, da mesma forma que seu conteúdo pode ser tanto uma ponte de ligação entre as duas partes quanto uma barreira propositalmente erigida. O que Altman entende por “máscara” ou “retrato”, no entanto, parece-nos inadequado à luz de uma História Cultural das representações, uma vez que partimos da ideia de que, ao verter no pergaminho suas impressões, Jordão constrói sua própria imagem e a de sua interlocutora. Nesse sentido, postula Derrida que uma carta é sempre escrita “em rasura”, pois está permeada por censuras internas e/ou externas que podem envolver tanto o remetente quanto o leitor (DERRIDA, 2004, p. 157).

Na cultura medieval chamava-se de *ars dictaminis* ou *ars dictandi* o estudo e a prática retórica das composições epistolares. Esse campo da retórica tem suas raízes na Itália, onde o professor de epistolografia, o *dictator*, surgiu. O manual de Alberico de Monte Cassino, o mais antigo conhecido, lista as cinco partes da carta que se tornaram padrão na Europa medieval.<sup>14</sup> Quanto ao respeito das normas, seguramente conhecidas por Jordão, dado a sua sólida formação intelectual em Paris, não a notamos com tanta clareza nas cartas enviadas à Diana. Isso se daria por conta da natureza profundamente pessoal e informal das missivas, que objetivam, sobretudo, a troca de informações e o aconselhamento espiritual das monjas. Esse tom íntimo das cartas nos leva a crer que, talvez, essas fossem, por vezes, não só endereçadas apenas a Diana, mas também exclusivas para seus olhos, como podemos supor com base no seguinte trecho, de uma carta de data incerta: “Podes ler a carta às monjas.”<sup>15</sup> Ora, se Jordão acha necessário explicitar que a carta pode ser lida também para as demais monjas, é porque essa prática não era de todo esperada ou comum, pelo menos no âmbito daquela relação específica. É corriqueiro que o frade se despeça saudando pessoas específicas, o que exclui os demais membros daquela comunidade. Ele chega a afirmar em carta de datação desconhecida: “transmite as minhas saudações a quem tu sabes que eu quero cumprimentar.”<sup>16</sup>

É certo que, como Mestre da Ordem em constante viagem, Jordão tenha escrito muitas cartas, e que as dirigiu a toda a Ordem e a conventos em particular. Temos registro, no entanto, de apenas 57: uma enviada a toda Ordem por ocasião

14 As partes são: *salutatio* (saudação ao destinatário, que quase sempre expõe sua posição social); *exordium* ou *benevolentiae captatio* (consiste em um provérbio ou citação da Bíblia, com a intenção de assegurar a boa vontade de consulente); *narratio* (elucidação do propósito específico da carta); *petitio* (súplica ao leitor para cumprir o que lhe é requisitado); *conclusio* (recapitulação e conclusão). CHEREWUCK & WIETHAUS, Op. Cit., p. 5. Sobre a circulação, ampla, da obra de Alberico: BOGNINI, Filippo. Ancora sulla diffusione del « Breviarium » di Alberico di Montecassino. In: GRÉVIN, Benoît; TURCAN-VERKERK, Anne-Marie (eds.) *Le Dictamen dans tous ses états: perspectives de recherche sur la théorie et la oratique de l'ars dictaminis* (XIe-XVe siècles). Turnhout: Brepols, 2015.

15 “Omnibus sororibus potestis legere litteras”. *Epistulae*, XXIX, p. 35.

16 “Saluta mihi quos et quas me vele salutare novisti.” *Epistulae*, XV, p. 18.

da transladação dos restos mortais de Domingos; uma endereçada ao frei Estevão da Espanha, provincial da Lombardia, em defesa das monjas de Santa Inês; uma aos frades do convento de Saint Jacques de Paris; quatro ao convento de N. Sra. de Oeren e 50 dirigidas a Diana apenas ou a todas as monjas de Santa Inês. As epístolas conservam-se em vários pergaminhos, mas não em sua versão original. Ainda que com algumas variantes, devidas às transcrições, todas coincidem em sua quase totalidade. O manuscrito que se conservou entre as monjas de Santa Inês, que se encontra atualmente no arquivo do Angelicum, a universidade da Ordem em Roma, e que serviu de base para a versão que temos aqui, data do século XV. A cronologia das cartas é bastante incerta, já que nenhuma é datada e somente em poucas se indica alguma circunstância capaz de viabilizar a datação exata. Utilizaremos aqui a edição das cartas de Angelus Walz, que consta no volume XXIII da *Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica*.

Das 50 cartas dirigidas a Diana e/ou às monjas do convento Santa Inês de Bolo-nha, dez são de data incerta. Dentre essas, pode-se presumir a datação aproximada de cinco, enquanto as outras cinco não apresentam qualquer indicação que possibilite a sua periodização. Das 41 cartas com data comprovada, 21 são da década de 20 do século XIII (duas de 22/23, uma de 24, quatro de 25, duas de 26, seis de 27, uma de 28, cinco de 29) e 20 da década de 30 (uma de 30, duas de 31, nove de 33, três de 34, duas de 35 e duas de 36). No que diz respeito às destinatárias, temos três tipos de endereçamento: 9 são remetidas às monjas, três a Diana e às monjas conjuntamente e 38 cartas são enviadas diretamente a Diana. Como nos interessa aqui apreender os significados dessa amizade e as questões de gênero que as perpassam, deter-nos-emos apenas nas cartas que têm Diana como destinatária única.

Embora sejamos levadas a acreditar que a comunicação entre as duas partes tenha uma expressão fidedigna nesses números, sabemos que nem toda a correspondência remetida por Jordão a Diana foi conservada, até porque há indícios, dispersos por esses escritos, de que outras cartas tenham sido enviadas. Portanto, não podemos tirar conclusões a partir desse levantamento quantitativo. Depreendemos desses números apenas o fato de que Diana era uma interlocutora privilegiada. Já chamamos atenção para que nenhuma de suas cartas foi preservada, o que nos impede de ter segurança sobre a língua em que foram escritas. No entanto, sustentamos que Diana escrevesse em latim, já que é nesta língua que Jordão a responde. A monja bolonhesa, não é demais afirmar, é letrada, como ocorria amiúde com mulheres provenientes de seu status social.

Sendo Jordão um homem de governo, constantemente envolvido com a administração da Ordem, suas cartas parecem atestar esse trabalho incessante, porque são, via de regra, curtas e objetivas. O frade não faz das cartas longos discursos, são sempre breves, muitas vezes respondendo sobre assuntos aos quais o questionava Diana. As cartas são de caráter pessoal, escritas em linguagem direta e espontânea, sem grandes arroubos retóricos. Os principais temas abordados nas trinta e oito cartas

que compõem nosso *corpus* são os seguintes: direção espiritual, ocorre em 26 cartas;<sup>17</sup> amizade, em 23;<sup>18</sup> saúde, em 11;<sup>19</sup> noviços, em 12;<sup>20</sup> outras questões pertinentes à Ordem, em 9;<sup>21</sup> pedidos de oração, em 13<sup>22</sup> e marcadores de gênero, que ocorrem em 16 cartas.<sup>23</sup>

Como se pode perceber, o mais comum é que, em uma mesma carta, se trate de mais de um desses temas. Numa primeira leitura do conjunto dos textos fica explícito que estes têm como principal objetivo, além da comunicação de fatos cotidianos, o aconselhamento espiritual e a constante lembrança e reafirmação do vínculo de amizade entre Jordão e Diana. O tom das missivas, quase sempre terno e emotivo, sugere uma relação espontânea, sobre a qual não pesa nenhuma desconfiança ou impossibilidade. Mas aqui precisamos nos deter em considerações de caráter metodológico a respeito do que se entendia por amizade na Idade Média, porque avançamos em um campo ardiloso para historiadores e historiadoras, que é o tratamento histórico que podemos dar às emoções.

O primeiro pressuposto que precisamos ter em mente é de que as emoções têm história. Nossos sentimentos, o que entendemos ser parte do que nos confere identidade como indivíduos, faz parte de nosso foro íntimo, de nossas condições psicológicas, mas também são ditados pelas circunstâncias sociais, econômicas, políticas e culturais determinadas pelo contexto histórico mais amplo em que estamos inseridos. Se o contexto muda, também mudam as formas de estar no mundo e de senti-lo. As relações pessoais, portanto, e as formas como se expressam, são profundamente atreladas à visão de mundo, à cultura, em que se desenvolvem. Portanto, o primeiro passo para entender o sentimento da amizade nesse contexto do século XIII, como ocorre para todos os outros fenômenos históricos, é a desconstrução. Ou seja, é tomá-los como algo que não é natural, ou ahistórico, mas específico desse contexto e, portanto, diferente das formas de sentir contemporâneas.<sup>24</sup> Assim, é a partir do que

17 Os aconselhamentos espirituais ocorrem nas cartas III, IV, V, IX, XII, XIII, XV, XVII, XXI, XXII, XXIII, XXVI, XXIX, XXX, XXXI, XXXII, XXXIV, XXXV, XXXIX, XL, XLI, XLIII, XLIV, XLVII, XLVIII e LI.

18 A amizade é tema explícito nas cartas II, III, IV, V, VII, VIII, XII, XIII, XIV, XV, XIX, XXV, XXVI, XXXII, XXXIII, XXXIV, XXXVIII, XXXIX, XL, XLI, XLII, XLVI, LI.

19 Menções sobre a saúde de Jordão ocorrem nas cartas II, III, VI, VII, XIV, XXII, XXXIII, XXXVIII, XXXIX, XL, XLVII.

20 A recepção de noviços é mencionada nas cartas IV, VII, VIII, XIV, XIX, XXI, XXVI, XXIX, XXXII, XL, XLII, L.

21 Questões que dizem respeito à Ordem aparecem nas cartas II, VIII, XVII, XXI, XXIII, XXXII, XLIII, XLVII, XLVIII.

22 Encontramos pedidos de oração nas cartas IV, VII, VIII, XII, XIII, XV, XIX, XXI, XXXII, XXXV, XXXIX, XLIV, L.

23 Elementos considerados como explicitamente marcadores de gênero estão contidos nas cartas IV, V, IX, XV, XVII, XIX, XXI, XXII, XXIII, XXXI, XXXII, XXXIV, XLII, XLIV, XLVIII, L.

24 De acordo com autores como McGuire, Osterberg e Althoff, a amizade, durante o período medieval, faz parte de um contexto social de dependência mais amplo. A amizade servia para moldar alianças sociais e políticas, essenciais para o tecido da sociedade. McGuire, preocupado em historicizar o sentimento de amizade, afirma que, de maneira geral, a Igreja investia em olhar as relações de proximidade com desconfiança, entendendo que o amor pelo próximo deveria ser por toda a comunidade de fiéis e não por indivíduos específicos. Já Osterberg enfatiza que as relações de amizade, nesse período, variam de acordo com gênero, idade, posição social, etnicidade e personalidade. A historiadora articula a noção de amizade, e seu desenvolvimento a partir da Idade Média Central, com o desenvolvimento da noção de indivíduo. Cf. MCGUIRE, Brian. *Friendship and Community: the monastic experience, 350-1250*. Ithaca: Cornell University Press, 1988; OSTENBERG, Eva. *Friendship and Love, Ethics and Politics*. Budapest: Central European

a própria documentação deixa ver, com o apoio muito necessário da historiografia, que passaremos a analisar a relação entre esse homem e essa mulher.

Um segundo elemento essencial para os argumentos que apresentamos aqui é que essa relação pessoal, como qualquer outra, se dá a partir de gênero, como o definimos na abertura deste texto. Isto é, é com base nos saberes sobre as diferenças sexuais, além de tantos outros saberes, que se constrói a amizade entre Jordão e Diana. Essa relação, por ser informada também pelo saber de gênero, é uma relação de poder que, para o período que analisamos, coloca o homem como aquele que ocupa a primazia dentre todas as demais criaturas. Sendo ambas as nossas personagens membros de uma ordem religiosa, compartilham uma visão de mundo comum, que entende as mulheres como resultado direto – e causadoras – do pecado original, pelo que, acreditava-se, carregavam até o dia do juízo final, e talvez além, a marca de serem falhas, distantes da razão, frágeis, em tudo inferiores aos homens.

Por isso é tão presente nas cartas as instruções para a vida religiosa que Jordão dá a Diana. Seu principal papel como homem religioso era o de guiar, dirigir, impor o poder que, acreditava-se então, só poderia advir dos homens: o poder de conhecer a forma ideal de seguir a Cristo. Por ser Jordão o líder da Ordem a qual se associava Diana, esse poder era ainda maior e mais evidente. É talvez por isso que, como veremos adiante, as marcas de gênero nas cartas são tão pouco constantes. De acordo com Coakley, o traço mais característico da correspondência é o exercício da autoridade de Jordão sobre Diana (COAKLEY, 1991, p. 451-452), o que seria demonstrado justamente pela direção espiritual que toma conta da maior extensão das cartas.

Dentro desse tema, uma das admoestações que mais se repete diz respeito à moderação na prática da ascese, ou seja, de comportamentos que buscavam a purificação espiritual por meio da mortificação corporal:

“Não te prives da comida, nem da bebida nem do sono; usa-os com moderação.”<sup>25</sup>

“Minha filha, tu e as tuas filhas, que também são minhas, esforça-te por te ocupares com grande empenho, não tanto em mortificações corporais, nas quais com facilidade se ultrapassa a medida da razão e moderação.”<sup>26</sup>

“Já vos disse muitas vezes que as mortificações corporais valem muito pouco e que é muito fácil ultrapassar a justa medida nas vigílias, nas abstinências e nas lágrimas.”<sup>27</sup>

---

University Press, 2010; ALTHOFF, Gerd. *Family, friends and followers: the political importance of group bonds in Early Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

25 “Noli nimis abstinere a cibo, potu et fomno, sed moderate et patienter in omnibus age.” *Epistulae*, XXXI, p. 37.

26 “Tu vero, filia, uma cum filiabus tuis et meis in Domino non corporalibus tantum afflictionibus, in quibus rationis et discretionis mensura facile quidem exceditur”. *Epistulae*, XXXIV, p. 40.

27 “Circa alias cautissimam te et providam esse volo, non ut saepe vos monui, exercitatio corporalis ad modicum est utilis et vigiliarum et abstinentiarum lacrimarumque facile modus exceditur.” *Epistulae*, n. XXXIX, p. 45.



Embora a ascese seja uma prática comum entre homens e mulheres que aderem à vida religiosa, entende-se que são estas últimas as que mais precisam dela. Como acredita Coakley, o interesse de Jordão por Diana se justificaria pelo frade ver nela uma santa em potencial. O historiador estadunidense, em seu artigo clássico, não explica por que chega a essa conclusão. Mas podemos supor que a defende porque Jordão, em suas epístolas, só corrige dois pontos do comportamento da monja: sua mortificação, que ele afirma ser exagerada; e sua preocupação com ele. De resto, o comportamento de Diana parece perfeito aos olhos de Jordão. A insistência na moderação da ascese, portanto, seria um dado integrante da suposta santidade de Diana, que precisa mais da ascese, e da moderação, do que um monge ou frade homem precisariam.

Podemos ler também essas passagens como um instrumento retórico que lança luz justamente sobre seu oposto, ou seja, não a ascese imoderada, mas a busca pela purificação em si mesma. A privação de sono e de alimento, sobretudo, incidindo sobre um corpo que se entende como “naturalmente” pecador – o feminino –, é caminho certo para a obtenção do status de santidade. Talvez por encontrar em Diana os atributos próprios a uma santa, Jordão nutra por ela tanta admiração e nisso se funde o sentimento de amizade que lhe devota.

Como já afirmamos, amizade não é um dado natural que existe ao longo da história de forma imutável. Chegamos à conclusão de que as cartas demonstram esse vínculo pelo que elas mesmas estabelecem. O segundo tópico mais constante na correspondência é justamente o amor, ora fraternal, ora filial, que Jordão sente por Diana. Nisso, como ele mesmo afirma, há grande reciprocidade entre os dois. A amizade aparece como tema, explicitamente, em 26 das 38 cartas. Vejamos em que termos essa relação se expressa:

“Apesar de tudo, ainda que, de momento, não te possa visitar fisicamente, não é por isso que estou longe de ti, espiritualmente. Aonde quer que vá, fico sempre contigo e levo-te sempre espiritualmente na minha companhia.”<sup>28</sup>

[...] não gostaria, minha filha muito querida, que ficasses perturbada, para meu bem. Por isso, se queres consolar-me e tirar-me a causa da minha preocupação, deita fora a tristeza da tua alma e procura viver com mais alegria.”<sup>29</sup>

Aqui Jordão dá corpo em texto à sua angústia por provocar em Diana preocupação. O motivo que a aflige, como ocorre em muitas cartas, é a saúde do amigo. Jordão trata de seu estado de saúde, como vimos, em pelo menos, 11 cartas. A constância do assunto parece ser sempre suscitada por indagações de Diana, zelosa do

28 “Tamen etsi modo corporaliter ad te visitandum non venio, non minus tecum sum spiritu, quia quocumque vadam, tecum remaneo, et te corporaliter remanentem spiritualiter mecum porto.” *Epistulae*, II, p. 5.

29 “Si mihi cederet haec infirmitas ad aliquod malum meum, placeret mihi certe, ut graviter sustineres, sed si mecum bene et fructuose agitur, nollem, caríssima, ut de bono meo tibi turbatio nasceretur. Propter quod, si me consolari vis et meae turbationis causam avertere, deponere mentis tistiamet consolabilius te habeto.” *Epistulae*, III, p. 6.

bem estar do frade. Ele devolve esse zelo, acalmando-a com notícias e, no caso do trecho acima, exortando-a à felicidade. A subjetividade que caracteriza qualquer tipo de emoção toma concretude nesses trechos. Parece estarmos diante da sensação de que a felicidade dele depende da felicidade dela. Ser amigo, então, é preocupar-se com o bem estar do outro. O que fica claro também na seguinte missiva, datada do inverno de 1233 ou 1234:

“A saúde que desejo para mim é também a que desejo para ti, minha muito querida filha, porque o meu coração está unido ao teu no Senhor. A tua melhor parte está de tal modo em mim que preferia suportar eu qualquer desgraça e ser eu a sofrer, a ver a acontecer-te a ti.”<sup>30</sup>

Novamente explicita-se a ideia de que o outro é parâmetro para o próprio bem estar. Jordão deseja para Diana o mesmo que para si mesmo, e até mais, já que prefere que ele mesmo sofra, a que ela padeça. Seus corações estão unidos no Senhor, diz ele. Aqui temos um ponto primordial dessa relação, tanto para compreender sua especificidade, quanto para analisarmos o sentimento da amizade no contexto cristão medieval. O casal tem em comum não só a mesma religião, que a tudo define e explica no contexto em que vivem, mas também a filiação à uma mesma ordem religiosa,<sup>31</sup> o que os aproxima institucional e espiritualmente. Portanto, compartilham uma mesma identidade, baseada no sentimento religioso.

É justo esse sentimento que encontra eco na figura central da sociedade medieval: Cristo. O oposto também pode se afirmar, Cristo é o modelo maior para a humanidade, e é dele que partem os exemplos de amizade. Ou melhor, é em Cristo que os medievais vão buscar os exemplos do que entendem ser amizade. McGuire afirma que a amizade é, para o medievo, a realidade fundamental da vida cristã, expressão maior do amor de Deus e do próximo (MCGUIRE, 1997, p. 57).

Mas, diferentemente do amor de Deus, que é constante e perfeito, a amizade muito humana dos nossos personagens é construída ao longo do tempo. Em 1227, cerca de cinco anos depois que se conhecem, Jordão afirma:

“Tenho a certeza de que não estou à mesma altura que tu. Tu amas-me mais a mim do que eu te amo a ti. No entanto, não quero que, por causa deste amor, de que gosto, castigues demasiado o teu corpo e faças sofrer a tua alma. Chegaram-me

30 Sicut me ipsum valer evolo, sic et te, filia mea carissima, quia cor meo cum corde tuo unum est in Domino. Sed tanto est in memetipso tua pars melhor, quod aliquid gravaminis in me ego vellem potius sustinere quam tibi paterer evenire.” *Epistulae*, V, p. 8.

31 A questão da filiação da casa de Santa Inês à Ordem dos Pregadores é polémica para esse período. Como veremos mais adiante, não era ponto pacífico entre os frades a *cura monialum*. A casa de Santa Inês chega a ser oficialmente desligada da Ordem em 1228. Cf. ALBERZONI, Maria Pia. Jordan of Saxony and the Monastery of St. Agnese in Bologna. *Franciscan Studies*, Volume 68, 2010, pp. 1-19 e CANETTI, Luigi. *L’Invenzione della memória: il culto e l’immagine di Domenico nella storia dei primi frati Predicatori*. Spoleto: Centro italiano di Studi Sull’Alto Medioevo, 1996. p. 296-304.

notícias de que tanto tu como as monjas ficastes apreensivas e vos preocupastes demasiado pela minha doença.”<sup>32</sup>

Nesse trecho estão presentes dois temas recorrentes da correspondência entre os dominicanos: a saúde e a imoderação da ascese. Mas vemos também que a reciprocidade de sentimentos não estava colocada desde o início dessa relação. Jordão destoa das demais missivas ao afirmar que Diana o ama mais do que ele a ela. Como, acreditava-se então, as mulheres são mais propensas às emoções, mais guiadas pelo coração do que pela razão, talvez não parecesse ao mestre geral indelicado atestar essa disparidade. Fato é que ele não tornará a fazê-lo. Com o passar dos anos, vem a consolidação dos laços que os unem. Dois anos depois ele escreverá: “Não me surpreendo, no entanto, de que te aflijas pela minha ausência, porque eu também não consigo deixar-me de afligir com a tua.”<sup>33</sup> Em missiva datada de 1236, lê-se: “Quanto mais tempo estamos afastados um do outro, com mais força se acende em nós o desejo de nos voltarmos a ver.”<sup>34</sup>

Em carta enviada em algum momento entre 1228 e 1230, Jordão escreve:

“Bem sabes, querida filha, como agi contigo no passado. Onde quer que estivesse desejei e procurei sempre o vosso bem. Com a ajuda de Deus, mantereis ainda mais intensamente a minha solicitude para convosco. Entrego à tua guarda a Bula que o Sumo Pontífice me deu para ti: guarda-a com fidelidade.”<sup>35</sup>

Aqui Jordão situa no tempo sua relação com Diana. Foi seu amigo no passado, e ainda mais o será no futuro. Quanto ao presente, é prova de sua amizade a bula papal que envia à monja. Isso porque trata-se, de acordo com Tugwell, da *Ad audientiam nostrum*, na qual Honório consola Diana e suas irmãs e recomenda que uma *cura* adequada lhes fosse proporcionada (TUGWELL, 2000, p. 91).

Precisamos fazer uma breve digressão para entender por que o envio da bula de Honório a Diana, por intermédio de Jordão, é uma prova de amizade da parte deste último. A história das monjas dominicanas no século XIII não é uma história fácil de ser contada, por dois motivos: faltam-nos indícios suficientes que dêem conta de rastrear os passos institucionais que marcam sua trajetória, e aqueles que nos chegaram dão a ver uma forte resistência dos frades a aceitarem cuidar das monjas. Para nos determos apenas no caso do mosteiro de Santa Inês, essa casa feminina, até a metade daquele século, será por três vezes dissociada da afiliação aos frades.<sup>36</sup>

32 “Ego non rependo tibi vicem, sicur vehementer credo. Magis enim diligis quam a me diligaris. Nolo tamen, ut hac dilectione, quae mihi grata est, corpore nimium affligaris aut animo fatigeris, Audivi enim te pro infirmitate mea nimium gravatam et turbatam ceterasque sorores tuas.” *Epistulae*, XXXIII, p. 39.

33 “Non miror tamen, si tu de me absente affligeres cum et ego mihi cavere non possim qui de tua affligar absentia.” *Epistulae*, XIV, p. 17.

34 “Quanto diutius fuimus absentes ad invicem, tanto nobis maius desiderium visiones mutuae suscitatur”. *Epistulae*, XLII, p. 47.

35 “Tu ergo, dilecta filia, etsi non ignoras quomodo olim fuerim tecum, desiderans tibi et quaerens bona omnibus sororibus, ubicumque fuerim, tamen de cetero, concedente Deo, sollicitus ero amplius. Litteras autem, quas mihi summus pontifex destinavit pro te, tuae custodiae committo sisque ipsarum fideli servatrix”. *Epistulae*, VIII, p. 10.

36 Santa Inês é desligada da ordem em 1228, 1236 e 1256.

Um dos principais problemas que levam os homens a negarem assistência espiritual às mulheres que se dedicam à vida religiosa é de natureza material. Como entendia-se que as mulheres precisavam ser, a todo tempo, tuteladas (CASA-GRANDE, 1990, p. 122), bem como eram impedidas de tomar parte ativa na liturgia, as casas de religiosas precisavam da presença de um certo número de homens que zelasse por sua condução espiritual. No caso das ordens mendicantes, que apenas começavam a se organizar, havia carência de recursos propriamente humanos. Não havia ainda frades suficientes que pudessem ser exclusivamente alocados no cuidado das mulheres. Além disso, há o problema que envolve o âmago da vida religiosa mendicante nessas primeiras décadas. Os frades se comprometeram a “seguir nus a Cristo nu”, ou seja, abriam mão, individual e coletivamente, de toda e qualquer propriedade.<sup>37</sup> A rigor, a pobreza mendicante inviabilizava que destinassem recursos para as casas de mulheres que, por sua vez, não podiam consegui-los por meio da mendicância, já que essa exigia que saíssem de sua clausura.

A carta de Honório que Jordão remete à Diana, assim, é um símbolo de amizade porque nela o papa vincula o mosteiro de Santa Inês à Ordem, e determina expressamente que os frades devem lhes prover a *cura animarum*. Jordão, portanto, lhe confere um presente e um instrumento de poder, a autoridade papal que garante a existência da casa feminina de Bolonha. Não pode nos passar despercebido que essa bula papal menciona Diana explicitamente.<sup>38</sup> Há grande probabilidade de que tenha sido a própria Diana a entrar em contato com o papa, expondo os perigos a que estavam sujeitas as monjas de Santa Inês. Tal fato coloca em destaque o lugar social de Diana como membro de uma família aristocrática da Lombardia, com franco acesso a outros membros do mesmo grupo social, no qual podemos inserir o próprio papa.

Também Jordão era nobre, ao que tudo indica, pela tradição que cerca sua origem (DEL CURA, 1984, p. 3) mas, principalmente, por se encontrar, quando primeiro temos notícia dele, em uma escola de Teologia em Paris.<sup>39</sup> O lugar social que ambos ocupam, em uma sociedade profundamente desigual como é a da cristandade latina medieval, garante-lhes um ponto de convergência em termos de visão de mundo que só aprofunda a possibilidade de serem amigos. Tanto mais porque Diana parece estar integrada a uma rede de relações com poderosos que vai para além de seu vínculo com Jordão, o que se evidencia pela bula que recebe do Sumo Pontífice.

Em carta enviada em data desconhecida, Jordão dá testemunho retumbante de sua amizade, a tal ponto que é difícil não mergulharmos no anacronismo e nos emocionarmos também com suas palavras. Senão vejamos:

37 Sabemos que o cumprimento desse ideal se revela sobremaneira difícil, o que leva, ao longo do século XIII, a uma série de “adaptações”, ao menos por parte dos pregadores, à regra da pobreza.

38 “Ad audientiam nostrum peruenit quod licet dilecte in Christo filie Diana fundatrix et quedam alie sorores domud sancte Agnetis Bononiensis [...]” TUGWELL, S. Op. Cit., p. 91.

39 “Adiunctus est autem mihi hospitio et commanentes in suavem ac validam convenimus cordium unitatem. IORDANO DE SAXONIA. Libellus de principiis ordinis praedicatorum. In: LAURENT, M-H. (ed.). *Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica*, v. XVI. Roma: Institutum Historicum FF. Praedicatorum, 1935. p. 57.

“Minha muito querida, tenho que te escrever rapidamente. Ainda que seja pouco, quero escrever-te alguma coisa para, de algum modo, avivar assim o teu amor. Tão impressa estás na medula do meu coração que nunca posso esquecer-te. Lembro-me de ti com frequência. E agora ainda mais, que te conheço melhor e sei que me amas sem fingimento nem hipocrisia e com todas as forças da tua alma. O amor que me tens aumenta a chama do meu amor para contigo e fere com mais veemência a minha alma.”<sup>40</sup>

Jordão escreve tão somente para isso, a carta tem mais um parágrafo pedindo orações e se regozijando de que ambos possam se encontrar no amor de Deus. Ou seja, o que motivou a escrita, no tempo curto que restava a Jordão, foi apenas a necessidade de declarar seu amor por Diana e os termos desse amor. Primeiro ele faz menção a “avivar o amor” em Diana, buscava ele a reciprocidade do que sentia por ela. Queria ele também que ela a sentisse. É impossível para ele esquecê-la. Pela natureza de seu cargo, o frade vivia em trânsito, tendo poucos momentos para estar na presença da monja. Assim sua presença era garantida pela lembrança. O tempo também aparece como elemento amplificador da amizade nessa carta, porque é ele que permite que se conheçam melhor, o que garante a Jordão que o sentimento de Diana é verdadeiro. Por fim, Jordão demonstra como a reciprocidade é causa da consolidação da relação e do aprofundamento do sentimento de amizade.

Nos trechos que vimos até aqui, bem como por todas as missivas, estão quase sempre ausentes ou atenuados o que podemos chamar de “marcadores de gênero”. Por essa expressão entendemos os elementos de linguagem que, explicitamente, dão conta da diferença social calcada na diversidade sexual. Para além dos vocativos femininos – como irmãs, filhas, amada, cara, diletta etc. –, presentes porque incontornáveis, já que as cartas se dirigem a mulheres, temas frequentes desse tipo de documento não aparecem. Por exemplo, não há sequer uma menção, nos constantes aconselhamentos espirituais de Jordão, sobre a castidade. Há apenas uma menção à moderação na fala e três à moderação quanto à ascese, como já apontamos.

Isso, no entanto, não significa que não estejamos diante de uma relação de poder marcada pelo gênero, como também indicamos. O próprio fato de ser um homem a dar instruções sobre a correta conduta das mulheres é um marcador de gênero expressivo. Outro, bastante contundente, é a distribuição de papéis religiosos que Jordão elaborada em carta enviada no verão de 1233: “O teu papel na quietude da tua casa e o meu, na contínua azáfama das minhas viagens, cumprimo-lo unicamente por amor a Ele.”<sup>41</sup> Às mulheres cabe a reclusão e a quietude, à ele, homem, estão destinadas viagens e, portanto, constante contato com o mundo e suas turbulências. Essa breve frase

40 “Carissima, licet me festinare oportuisset in scribendo, aliquid saltem, licet parum, tibi scribere attentavi, per quod tuam dilectionem vel possem aliquantenus excitare. Ita enim medeullis cordis mei impressa es, uttantum oblivisci non valeam, immo ut tui tanto saepius et momoriam agam, quanto cognovi, quod me sine fictione diligas et totis visceribus cordis tui. Amor siquidem tuu ardentius orios, quem erga me habens, ardentius provocat caritatem meam in te et afficit vehementius mentem mea.” *Epistulae*, XII, p. 14.

41 “[...] quoniam, quod tu in quiete permanes et quod ego in diversa perambulo, totum pro sola ipsius facimus caritate.” *Epistulae*, IV, p. 6.

será a única, em todo o epistolário, em que explicitamente se estabelece a diferença entre homens e mulheres.

De resto, o que percebemos é uma frequente inserção de Diana nos assuntos da administração da Ordem, em especial no que parecia mais valioso para Jordão, a recepção de novos membros. Em 12 das 38 cartas, o mestre geral relata a entrada de noviços na Ordem. Faz saber a Diana que a Ordem cresce a olhos vistos, inteirando-a de seus sucessos. Ora, essas, como também outras questões relativas à Ordem (que ocorrem em 9 cartas) situam Diana como interlocutora em assuntos que podemos entender como pertencentes ao domínio masculino, envolvendo o poder sobre os homens e mulheres que se tornavam seguidores de Domingos. Diana, assim, participa desse poder, sem exercê-lo, apenas na medida em que compartilha do conhecimento que Jordão lhe provém.

Para além desses termos ambíguos em que se dão as trocas informadas pelo gênero, há passagens que claramente demonstram uma atribuição de características masculinas à Diana, todas associadas à razão. Em carta de data incerta, lemos:

“Para tua consolação, escrevo-te o que sonhei sobre ti. Parecia que me falavas com tal entoação de verdade e sabedoria que quando me lembro disto ainda me encho de alegria. E dizias-me: O Senhor disse-me estas Palavras: *Eu, Diana, Eu, Diana, Eu, Diana*, e acrescentou repetindo também muitas vezes: *Sou bom, sou bom, sou bom*. Isto tem sido uma grande consolação para mim.”<sup>42</sup>

No sonho, Diana dizia ao mestre geral que Deus falava com ela, e dizia que era bom “Eu, Diana [...] sou bom.” O que causa comoção no frade é o tom que Diana assumiu no sonho, uma “entoação de verdade e sabedoria”. Assim, mesmo que em sonho, Diana é acionada por Deus e dele fala com postura atribuída, mais costumeiramente, a homens e não a mulheres, ou seja, verdade e sabedoria.

Em carta datada de 1232 ou 1236, Jordão mais uma vez faz alusão à razão em Diana: “*Fixa aqui a agudeza da tua mente*. Esconde-te nas fendas desta rocha e foge para longe do ruído dos que dizem coisas iníquas. Folheia e abre, *lê e encontrarás* do que neste livro falou o Profeta: lamentações, cânticos e maldições.”<sup>43</sup> Ele não se refere ao seu conhecimento formal das Escrituras – “lê e encontrarás” –, mas faz menção à agudeza de sua mente. Novamente nota-se a atribuição de um traço marcadamente masculino, a inteligência – à Diana.

Referência a sua inteligência – ou a possibilidade de ser inteligente – aparecem também na carta que marca a entrada de Diana na Ordem, em 1223, com uma citação bíblica: “Sê, pois, pequena e humilde diante dos seus olhos, porque Ele dá a inteligência aos pequenos e a sua graça aos humildes. Que Ele te dê a inteligência e

42 “Ad consolacionem tuam modicam scribo tibi, quod nuper in somnio de te vidi; visum etenim mihi est, quod mihi dicens quoddam veraci et maturo modo, quem adhuc, dum recole letificor ex hoc ipso, et dicebas fic: Dominus mihi verba hujismodi loquebatur: Ego Diana, ego Diana, ego Diana et adjecti similiter multoties: Sum bonus, sum bonus, sum bonus. Scias quod valde videtur mihi consolatoria.” *Epistulae*, IX, p. 11.

43 “Hic igitur aciem mentis tuae constitue. Reconde te in foraminibus huius petrae, reconde te seorsum a strepitu loquentium iniquia. Revolve et aperi, lege et invenies, quod in hoc libro Propheta invenit lamentationes videlicet, carmen et vae: lamentationes, tribulationum [...]”. *Epistulae*, XV, p. 17.

te instrua no caminho que tens de seguir [...]”.<sup>44</sup> Em carta remetida em abril de 1221, Jordão mais uma vez entende como possível que Diana seja inteligente, pois afirma: “Que a tua delicadeza seja racional, para agradar assim ao Esposo invisível.”<sup>45</sup> As menções à inteligência de Diana, que dão a ela um traço entendido pelos medievais como masculino, conferem a ela um certo grau de igualdade em termos de gênero, o que tornava aquela amizade, a nosso ver possível.

Para além dessas parcas referências, percebemos que, de modo geral nas cartas, há um apagamento das diferenciações de gênero, um silêncio em relação a essas diferenças, provocado pela relação de profunda amizade que Jordão nutre por Diana. Assim, a amizade entre homem e mulher é possível, naquele contexto misógino, porque prescinde da relação de força que as questões de gênero impõem. Ao escamotear seu papel como mulher, Jordão a coloca em pé de igualdade pela detenção da razão e pelo compartilhar das preocupações com a Ordem, alçando-a ao posto de amiga.

Essa igualdade, no entanto, é apenas possível dentro da relação de amizade. As demais relações que agem conjuntamente com esta, como a de conselheiro espiritual, de frade e mestre da Ordem, são relações de evidente desigualdade de gênero. Assim, o que percebemos nas cartas é uma tensão permanente entre a desigualdade social mais ampla, fundamentada nas diferenças de gênero, e a igualdade que somente a amizade pode gerar.

Jordão e Diana continuariam amigos até a morte da monja, no inverno de 1236. Jordão falece sete meses depois.

44 “Parvula igitur et humlis sis tu in oculis tuis, quia intellectum et instruat te in via, qua gradieris, et firmet super te oculos suos, quia oculi eius in pauperem respiciunt.” *Epistulae*, XVII, p. 21.

45 “Sed rationabile sit obsequium tuum, ut possis invisibili sponso placere.” *Epistulae*, XXI, p. 25.

## REFERÊNCIAS

ALBERZONI, Maria Pia. Jordan of Saxony and the Monastery of St. Agnese in Bologna. *Franciscan Studies*, v. 68, p. 1-19, 2010.

ALTHOFF, Gerd. *Family, friends and followers: the political importance of group bonds in Early Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

ALTMAN, Janet Gurkin. *Epistolarity: Approaches to a Form*. Columbus: Ohio State University Press, 1982.

BOGNINI, Filippo. Ancora sulla diffusione del « Breviarium » di Alberico di Montecassino. In: GRÉVIN, Benoît; TURCAN-VERKERK, Anne-Marie (ed.). *Le Dictamen dans tous ses états: perspectives de recherche sur la théorie et la oratique de l'ars dictaminis (XIe-XVe siècles)*. Turnhout: Brepols, 2015.

CANETTI, Luigi. *L'Invenzione della memória: il culto e l'immagine di Domenico nella storia dei primi frati Predicatori*. Spoleto: Centro italiano di Studi Sull'Alto Medioevo, 1996.

CASAGRANDE, Carla. A mulher sob Custódia. In: DUBY, Georges; PERROT, Michelle (dir.); KAPLISCH ZUBER, Christiane (org.). *História das Mulheres – A Idade Média*. Porto; São Paulo: Afrontamento – EBRADIL, 1990.

CHEREWATUK, Karen; WIETHAUS, Ulrike. *Dear Sister: Medieval Women and the Epistolary Genre*. University of Pennsylvania Press, 1993.

COAKLEY, John. Gender and the authority of friars: the significance of holy women for thirteenth-century franciscans and dominicans. *Church History*, v. 60, issue 4, dez. 1991.

CONSTABLE, Giles. *Letters and Letter Collections*. Typologie des sources du Moyen Âge occidental, fasc. 17. Turnhout: Brepols, 1976.

DEL CURA (org.). *Cartas para Diana Andaló y otras monjas por el Boenaventurado Mestre Fr. Jordan de Sajonia*. Caleruega: Editorial OPE, 1984.

DERRIDA, Jacques. *La Carte postale: de Socrate a Freud et au-delá*. Paris: Flammarion, 2004.

FORTES, Carolina. “*Societas Studii*”: a construção da identidade e os estudos na Ordem dos Frades Pregadores do século XIII. 2011. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós Graduação em História, Universidade Federal Fluminense, 2011.



GELABERT, M.; MILAGRO, J.; GARGANTA, J. (ed.). *Santo Domingo de Guzmán visto por sus contemporaneos*. Madri: BAC, 1947.

IODANO DE SAXONIA. Libellus de principiis ordinis praedicatorum. In: LAURENT, M-H. (ed.). *Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica*, v. XVI. Roma: Institutum Historicum FF. Praedicatorum, 1935.

LE GOFF, Jacques. *L'Italia nello specchio del Medioevo*. Turim: Einaudi, 2000.

McGUIRE, B. Amitié. In: VAUCHEZ, Andre (dir.). *Dictionnaire Encyclopédique du Moyen Age*, v. I. Paris: Cerf, 1997.

McGUIRE, Brian. *Friendship and Community: the monastic experience, 350-1250*. Ithaca: Cornell University Press, 1988.

OSTENBERG, Eva. *Friendship and Love, Ethics and Politics*. Budapest: Central European University Press, 2010

PAUL, Jacques. *Historia Intelectual del Occidente Medieval*. Madri: Cátedra, 2003.

RONCELLI, A. Domenico, Diana, Giordano. La nascita del monastero di S. Agnese in Bologna. In: FESTA, G.; ZARRI, G. (dir.). *Il velo, la penna e la parola*. Le Domenicane: storia, istituzioni e scrittura. Firenze: Nerbini, 2009.

SCOTT, Joan W. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Revista Educação e Realidade*, v. 20, n. 2, p. 71-99, jul./dez. 1995.

SCOTT, Joan. Prefácio à Gender and Politics of History. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 3, p. 11-27, 1994.

THOMPSON, Augustine. The Origins of Religious Mendicancy in Medieval Europe. In: PRUDLO, Donald (ed.). *The Origin, Development, and Refinement of Medieval Religious Mendicancies*. Leiden/Boston: Brill, 2011.

TUGWELL, Simon. The Evolution of Dominican Structures of Government, II: the first dominican provinces. *Archivum Fratrum Praedicatorum*, Roma, v. 70, p. 5-182, 2000.

VICAIRE, Marie-Humbert. *Histoire de Saint Dominique*. Paris: Du Cerf, 2004.

**Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização**

## CAPÍTULO XII

# ELISABETH DA HUNGRIA E A *FORMA DE STATU MORTIS LANTGRAVIAE DE THURINGIA*: reflexões sobre construção de memórias de santidade e escrita das mulheres (século XIII)

*Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva*<sup>1</sup>

---

Durante o medievo, ainda que em menor número em comparação com os homens, diversas mulheres foram reconhecidas socialmente como santas e veneradas por comunidades religiosas, episcopados, grupos de leigos etc. Algumas chegaram a ser, inclusive, canonizadas pela Igreja Papal. Entretanto, para o estudo da construção da memória de santidade de tais mulheres, contamos, majoritariamente, com materiais redigidos por homens, mormente eclesiásticos, ainda que eventualmente baseados em testemunhos orais de companheiras próximas.<sup>2</sup>

Neste texto, proponho algumas reflexões iniciais sobre uma possível exceção.<sup>3</sup> Trata-se do texto *Forma de statu mortis Lantgraviae de Thuringia*,<sup>4</sup> registrado na *Bibliotheca Hagiographica Latina* sob o número 2488 (1898, p. 313). A redação foi atribuída, no início do século XX, a uma mulher, Lutruide de Wetter (HUYS-KENS, 1908, p. 92-94). Meu objetivo, além de traçar considerações sobre o texto e a autoria,<sup>5</sup> é apresentar uma tradução do material.

- 1 Professora do Instituto de História da Universidade Federal do Rio de Janeiro, atuando na Graduação e no Programa de Pós-graduação em História Comparada. Participante da coordenação colegiada do Programa de Estudos Medievais da UFRJ. Bolsista de Produtividade do CNPq (nível 2) e Cientista do Nosso Estado da Faperj.
- 2 A fidelidade dos registros eclesiásticos em relação aos testemunhos orais das mulheres já foi tema de alguns trabalhos. Ver, por exemplo, WEISS, 1996; GUIDA, 2014ab.
- 3 A referida obra não é um caso único. Sublinho que, dentre os textos de autoria conhecida, há hagiografias compostas por mulheres, contudo, são raras, como a obra escrita por Cecília Romana sobre os milagres de São Domingos de Gusmão (Cf. GELABERT e MILAGRO, 1967, p. 453-482). Esse menor número de hagiografias compostas por mulheres se explica, ao menos em parte, porque, “la mayor parte de lo que se conserva hecho por las mujeres medievales sigue siendo prácticamente desconocido”, como já salientava Peter Dronke (1995, p. 7).
- 4 Agradeço a Patrícia de Moraes o acesso a essa obra por meio da edição de Lino Temperini, fundamental para as reflexões aqui apresentadas. A partir desse ponto do texto, essa obra será referenciada somente como *Forma*.
- 5 Sublinho que tive dificuldades para ter acesso a obras relacionadas aos temas aqui tratados, bem como para a leitura dos materiais, em sua maioria redigidos em alemão. Nesse sentido, agradeço a ajuda de *Andréia Reis Ferreira Torres*.

A *Forma* narra as últimas horas de vida de uma mulher que, poucos anos depois, foi incluída no rol de santos da Igreja Romana: Elisabeth.<sup>6</sup> Como informam os documentos, ela foi uma princesa húngara que se casou com um landgrave<sup>7</sup> da Turíngia, região que compunha o Sacro Império Romano Germânico. Desta forma, ela é usualmente identificada com os apóstos Hungria ou Turíngia.

Elisabeth da Hungria foi canonizada em 1234 pelo papa Gregório IX. Gábor Klaniczay sublinha que ela foi a primeira de um conjunto de princesas ou rainhas santas, fenômeno que se desenvolveu nos séculos XIII e XIV na Europa, reunindo as novas formas de espiritualidade feminina à tradição da santidade real e dinástica (1994, p. 48).

O texto está dividido em três partes, além dessa introdução e das considerações finais. Na primeira, apresento dados sobre a trajetória de Elisabeth e o início da organização de seu culto. Na segunda, o foco é a produção e transmissão da *Forma*. Na terceira, proponho uma análise do documento, discutindo a sua possível autoria por uma mulher. Ao final, incluí, como anexo, a tradução da *Forma* para o português, feita por mim a partir das edições do texto latino e das traduções em italiano e francês.

## Elisabeth da Hungria: de princesa a santa canonizada

Além da *Forma*, foram preservados outros testemunhos sobre a vida e o culto a Elisabeth. Considerando unicamente os materiais que, segundo os especialistas, provavelmente foram compostos ainda no século XIII, foi possível listar cerca de 50 documentos, entre cartas, processos, sermões, ofícios litúrgicos e vidas,<sup>8</sup> alguns dos quais escritos quando a condessa ainda vivia. Desse conjunto, dentre os que possuem autoria conhecida, só um foi atribuído a uma mulher, como assinalado.

A partir de tais documentos é possível elaborar uma biografia de Elisabeth, que viveu entre 1207 e 1231. Seu pai era o rei André II da Hungria e sua mãe Gertrude da Bavária. Devido ao acordo de matrimônio firmado com a Casa dos Condes de Turíngia, permaneceu pouco tempo em sua terra natal; aos quatro anos, como era a tradição, foi enviada para o Castelo de Wartburg,<sup>9</sup> para viver com a família do futuro esposo.

6 O nome aparece com variações nas diferentes línguas, como Isabel, em espanhol e português; Elisabetta, em italiano; Élisabeth, em francês; Elizabeth, em inglês; Elsbeth, em alemão; Erzébet, em húngaro, e Elzbieta, em polonês. Nesse texto, vamos adotar a forma latina, e também usada em alemão e holandês, Elisabeth. (RÉAU, 2001, p. 122).

7 Segundo o Dicionário Priberam, landgrave era o título de alguns príncipes do Sacro Império Romano Germânico e aos que julgavam pleitos em nome do imperador. É a forma aportuguesada de landgraf, termo alemão. Cf. "landgrave *In*: Dicionário Priberam da Língua Portuguesa. Disponível em: <https://dicionario.priberam.org/landgrave>. Acesso em: 15 jul. 2020.

8 Esses textos foram publicados por diversos autores. A edição de Lino Temperini (2007) é, dentre todas as coletâneas localizadas, a mais completa. Entretanto, ela só contém as obras traduzidas para o italiano. A partir dessa edição, da obra de Oto Gecser (2012) e do site da Bayerische Akademie der Wissenschaften (Cf. <https://badw.de/die-akademie.html>), é possível encontrar referências aos manuscritos e edições dos documentos.

9 O Castelo de Wartburg está situado próximo de Eisenach, atual Alemanha. Foi edificado no século XI e foi sede Corte dos Landgraves da Turíngia até 1440 (MÜLLER; KIMER, 2008).

Quando Elisabeth completou 14 anos o acordo foi efetivado e ela contraiu nupcias com Ludwig IV, filho mais velho de Hermann I da Turíngia com sua segunda esposa, Sofia de Wittelsbach. O casal teve três filhos, Hermann, Sofia e Gertrude.

As hagiografias sublinham que, mesmo residindo em uma corte senhorial, Elisabeth buscava viver uma vida simples.<sup>10</sup> Ainda que tenha tido por algum tempo um confessor franciscano, Rodeger, e apoiado a instalação dos frades menores em Eisenach, os autores discutem se a condessa desenvolveu uma espiritualidade pautada na pobreza evangélica por influência dos menores.<sup>11</sup> Conrado de Marburgo, eclesiástico enviado à região pelo papa Gregório IX para pregar a Cruzada e combater a heresia (BAILEY, 2004, p. 208-209; KIRSH, 1908), que se tornou o confessor e conselheiro da princesa, era, segundo Wolf, “*an avid devotee of evangelical poverty*” (WOLF, 2005, p. 3). Segundo os documentos preservados, muitas práticas ascéticas adotadas por Elisabeth resultaram de orientações do clérigo, a quem ela havia prometido obediência (HUYSKENS, 1908, p. 112-140). Assim, esse eclesiástico, não os franciscanos, teria estimulado a adoção da pobreza evangélica pela princesa.

Em 1227, quando se preparava para participar da chamada Sexta-Cruzada, Ludwing IV faleceu. Após ficar viúva, Elisabeth deixou o Castelo de Wartburg e passou a viver em Marburg,<sup>12</sup> onde fundou um hospital. Gregório IX, provavelmente informado por Conrado sobre tais eventos, não só concede em 1229 uma indulgência a todos aqueles que visitassem o referido hospital por ocasião da solenidade do São Francisco (WYSS, 1879, p. 16), como envia uma carta para a condessa.<sup>13</sup> Nessa epístola, o papa aprova o estilo de vida adotado por Elisabeth, comparando-a a Maria, irmã de Lázaro: “Com Maria, muitas vezes sofre aos pés do Salvador para desfrutar das palavras de graça que fluem de seus lábios”.<sup>14</sup>

Elisabeth faleceu em 17 de novembro de 1231. Ainda em vida, devido ao seu comportamento de renúncia ao luxo e à riqueza; cuidado com os mais pobres; constante oração e meditação, ganhou fama e, logo após a sua morte, milagres lhe foram atribuídos. O processo visando a sua canonização iniciou-se em 1232, quando a primeira comissão foi instituída pelo papa e da qual Conrado fazia parte. Apesar do processo ter sido temporariamente interrompido, devido à morte de Conrado,<sup>15</sup> chegou ao final em 27 de maio de 1235, quando foi realizada a cerimônia de canonização pelo papa Gregório IX na Igreja de São Domingos em Perugia. A Bula foi emitida dias depois, em 1 de junho, destacando, por um lado, o empenho constante da santa

10 Segundo os depoimentos incluídos na *Dicta quatuor ancillarum*, Elisabeth renunciava o uso de ornamentos em algumas ocasiões; usava roupas simples; não consumia nada de origem ilegítima; dedicava horas à oração; praticava o jejum; tecia e costurava roupas para os frades menores e pobres, visitava e amparava doentes, dentre outras práticas. Há várias edições dessa obra, citamos aqui a partir de Huyskens (1908, p. 112-140).

11 Essa discussão está vinculada à relação entre Elisabeth e a Ordem Terceira Franciscana (Cf., por exemplo, TEMPERINI, 2001, p. 67-89; ALBERZONI, 2006, p. 213-236; GECSER, 2012, p. 19-26; PIEPER, 2016, p. 96-130).

12 Segundo o *Dicta quatuor ancillarum*, por ordem de Conrado (HUYSKENS, 1908, p. 135).

13 Só tivemos acesso a essa carta pela edição de Temperini (2008, p. 252-255).

14 Tradução da autora. Texto da edição em italiano: “Con Maria sofférmati spesso ai piedi del Salvatore per godere le parole della grazia che sgorgano dalle sue labbra” (2008, p. 254).

15 Conrado foi assassinado em 1233 por nobres que ele acusara de heresia.

recém canonizada em seguir a instituição eclesiástica e, por outro, suas virtudes, dentre as quais o uso do hábito religioso e a obediência.

## Produção e transmissão da *Forma*

*Forma de statu mortis Lantgraviae de Thuringia* foi o título dado por Martène e Durand, no século XVIII, a um pequeno texto, redigido em latim, que, como já assinalado, narra as últimas horas de vida de Elisabeth da Hungria.<sup>16</sup> Ele foi transmitido por um manuscrito proveniente da Abadia de Liesborn, localizada em Westphalia, que no século XIII abrigava uma comunidade de monges beneditinos.<sup>17</sup> Atualmente encontra-se na *Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz*, em Berlim. O texto está copiado no folio 196 do Ms. lat. fol. 232, que contém as *Etymologiae* de Isidoro de Sevilha, precedido pelo título “*Hec est forma de statu mortis lantgravie de Thuringia*”. No folio posterior, o 167, encontra-se uma lista de 12 milagres, dentre os quais oito estão datados entre o dia 20 de novembro de 1231 e 18 de março de 1232, intitulada pela tradição como *Miracula quae operatus est Dominus per lantgraviam*. Assim, é possível supor que os dois documentos foram transcritos no mesmo momento. Como a grafia, segundo Huyskens, é do século XIII, esses textos foram incorporados ao manuscrito em algum momento após 18 de março de 1232.

Segundo o banco de dados do *Bayerische Akademie der Wissenschaften*,<sup>18</sup> a obra foi publicada pela primeira vez em 1724, por Martène e Durand, e novamente em 1908, por Huyskens. Na década de 2000 foi traduzida para o italiano por Lino Temperini e para o francês por Jacqueline Gréal.<sup>19</sup>

Huyskens, além de publicar o texto, também propôs algumas hipóteses sobre a sua autoria e composição. Para o autor, a *Forma* é o trecho de uma carta, devido à presença das expressões “*sciatis etiam*” e “*sciatis etiam certissime*”.<sup>20</sup> As fórmulas comuns ao início e ao final das epístolas não foram incluídas na transcrição para o manuscrito. A carta teria sido composta e enviada poucos dias após a morte de Elisabeth, ocorrida no dia 17 de novembro de 1231 (1908, p. 92-94).

Como o texto foi copiado unicamente em Liersborn, é provável que o material original tenha sido direcionado somente a essa abadia. Segundo a *Catholic Encyclopedia*, no século XIII, essa comunidade se tornou muito rica e poderosa, atraindo a nobreza. Assim, é plausível supor, como a carta notifica o falecimento da Landgrave da Túrningia, que alguém considerou que o assunto fosse de interesse para os religiosos ali estabelecidos.<sup>21</sup>

16 Cf. <http://geschichtsquellen.de/werk/5374>. Acesso em: 25 ago. 2020.

17 Segundo Löffler, no século XIII, “The monastery became a kind of secular foundation, into which the nobility gained admittance through influence” (1910).

18 Cf. <http://www.geschichtsquellen.de/werk/5374>. Acesso em: 20 ago. 2020.

19 Destaco que essas foram as únicas edições encontradas durante a pesquisa.

20 Tradução da autora: “saiba que” e “saiba que é certo”. Essas expressões figuram em várias epístolas medievais.

21 Segundo cálculos do Google Maps, a distância a pé entre Wetter e Liesborn é de 111 Km. Um mensageiro a cavalo faria esse trajeto em um dia.

Huyskens propõe que a autora da carta foi Lutruide,<sup>22</sup> religiosa vinculada à canônica de Santa Maria de Wetter.<sup>23</sup> Esse cenóbio, segundo a tradição, foi fundado por mulheres nobres no século XI como mosteiro imperial, mas é mencionado pela primeira vez em um texto de 1108. Os mais antigos documentos diretamente vinculados à comunidade datam do século XIII. Ela estava situada na Arquidiocese de Mainz e foi alvo de disputa entre o arcebispado e os landgraves de Hesse, que foi finalizada com o Tratado de Langsdorf, firmado em 1263. Há documentos<sup>24</sup> que indicam, contudo, que Santa Maria de Wetter se encontrava sob a proteção do Landgrave Hermann da Turíngia, sogro de Elisabeth, por volta de 1211-1216.

Essa comunidade manteve uma escola e exercia o senhorio sobre diversas áreas.<sup>25</sup> Ela foi essencial para o desenvolvimento da cidade de Wetter no século XIII, que esteve subordinada à autoridade da abadessa da comunidade agostiniana até fins do século XIV.

Quem foi Lutruide? Por meio do *Archivinformationssystem Hessen*,<sup>26</sup> foi possível acessar textos notarias, datados entre 1235 a 1240, e neles Lutruide figura como a abadessa da Canônica de Santa Maria. Ela é a primeira abadessa sobre a qual há vestígios documentais. Mas quando Lutruide foi eleita e iniciou seu governo abacial?

O *Dicta quattuor ancillarum*, que reúne os testemunhos de quatro serviçais de Elisabeth – Guda, Isentrude, Elisabeth e Ermengarda – prestados à comissão responsável pelo inquérito visando à canonização da condessa no dia 1 de janeiro de 1235 em Marburgo pode nos dar uma pista.<sup>27</sup> Nesse material, como parte do depoimento

22 O nome também é encontrado nos documentos com as formas Lutrudis, Lutrud e Ludrudis.

23 Sobre esse mosteiro ver as informações disponíveis no site do *Historische Kommission für Hessen* (<https://www.hiko-hessen.de/>) e do *Archival information system Hessen* ([https://arcinsys.hessen.de/arcinsys/start.action?request\\_locale=en](https://arcinsys.hessen.de/arcinsys/start.action?request_locale=en)).

24 A partir do *Archivinformationssystem Hessen*, foram localizados dois documentos. O primeiro, datado de 1211, mas transmitido por cópia posterior (Século XVI), e outro, sem data, mas, segundo o registro do arquivo, redigido entre 1211 e 1216.

25 Estavam sob o senhorio de Santa Maria de Wetter no início do século XIII áreas e/ou edifícios em Alartshausen, Albshausen, Allendorf (Eder), Amönau, Beltershausen, Bockendorf, Caldern, Dagebergen, Damm, Dippel Hausen, Dudechenberg, Elbringhausen, Elmshausen, Fronhausen, Gern Hausen, Gershausen, Goßfelden, Heimarshausen, Herbelhausen, Hüsten, Iterchusen, Kehna, Kerstenhausen, Lampertshausen, Lohra, Michelbach, Niederwetter, Nonnenhausen, Oberrosphé, Oberwalgern, Rindshausen, Rodenhausen, Roßdorf, Rückersfeld, Sarnau, Schweinfe, Sehlen, Simtshausen, Sterzhausen, Unterrosphé, Uttershausen, Weipoltshausen, Wetter, Willershausen, Wohra. Informações do site *Historische Kommission für Hessen* (<https://www.lagis-hessen.de/de/subjects/idrec/sn/kl/id/10652#:~:text=Abstract%3A,das%20einen%20gro%C3%9Fen%20Grundbesitz%20erwirbt>).

26 Os documentos estão disponíveis no *Archival information system Hessen* disponíveis a partir dos links: <https://arcinsys.hessen.de/arcinsys/detailAction.action?Detailid=v2989995>; <https://arcinsys.hessen.de/arcinsys/detailAction.action?detailid=v5226857>; <https://arcinsys.hessen.de/arcinsys/detailAction.action?detailid=v721777>; <https://arcinsys.hessen.de/arcinsys/detailAction.action?detailid=v5816157>; <https://arcinsys.hessen.de/arcinsys/detailAction.action?detailid=v3376510>.

27 Também foi ouvido o testemunho de Ildegonda em relação a um evento específico, no qual a jovem teve papel fundamental (TEMPERINI, 2008, p. 149).

de Ermengarda, está registrado: “*Cum autem vigilie doicerentur abatissa de Wettere – que tunc presens erat [...]*” (HUYSKENS, 1908, p. 139).<sup>28</sup>

O depoimento não menciona um nome, mas pelos documentos notariais já mencionados é possível afirmar, com grande probabilidade, por ocasião da coleta e registro do testemunho de Ermengarda, que Lutruide já era a abadessa da casa agostiniana. Desta forma, pode não ter sido considerado necessário mencionar o seu nome – seja no próprio depoimento ou no registro feito pela comissão –, pois, certamente, era um dado de conhecimento geral.

Huyskens fundamenta a hipótese de atribuição da autoria da *Forma* a Lutruide em dois argumentos principais: da relação estabelecida entre Elisabeth e Santa Maria de Wetter e a possível presença de abadessa em Marburgo por ocasião da morte de Elisabeth.

Santa Maria de Wetter estava localizada próxima a Marburgo, a cerca de 3 horas de caminhada de distância. E segundo o depoimento de outra serva, Elisabeth, corroborado por Ermengarda e registrado na *Dicta quattuor ancillarum*, Elisabeth permaneceu algum tempo nesse mosteiro.<sup>29</sup> Desta forma, mesmo que Lutruide ainda não fosse a abadessa da comunidade na ocasião, certamente já residia no mosteiro e, provavelmente, conhecia a princesa.

Mesmo que Lutruide não tenha estabelecido uma ligação mais próxima com Elisabeth, a abadessa do cenóbio agostiniano, como sublinhado, era uma autoridade de destaque na região de Hesse, então vinculada à Turíngia. Assim, talvez ela tenha se deslocado para Marburgo para acompanhar a princesa adoentada. A *Forma*, em seu estado atual, menciona a presença de religiosos e religiosas junto a landgrave no dia da sua morte. O texto também indica que a condessa já estava doente por quinze dias, mas “*tamen nulli signa mortis habuit*” (HUYSKENS 1908, p. 149).<sup>30</sup> Neste sentido, é possível que seu falecimento tenha sido inesperado e a abadessa só tenha chegado para o velório.

Por fim, adiciono outro argumento a favor da autoria de Lutruide. Como abadessa de um rico cenóbio, exercendo o senhorio sobre diversas propriedades, certamente ela tinha à sua disposição os meios materiais para redigir – ou delegar a outro a escrita – e enviar uma carta.

A hipótese de Huyskens recebeu dois diferentes tratamentos pelos estudiosos posteriores. Uma das posturas adotadas foi acatar a hipótese, sem problematizações. Assim, por exemplo, nas edições das fontes sobre Elisabeth da Hungria de Lino Temperine (2008, p. 256) e Jaqueline Gréal (2007, p. 134), o texto é caracterizado como “Carta da Abadessa Lutruide de Wetter”. O segundo tratamento foi rejeitar a

28 Tradução da autora: “Quando a vigília foi anunciada, a abadessa de Wetter que estava presente”. Esse testemunho foi incluído posteriormente no *Libellus de dictis quattuor ancillarum s. Elisabeth confectus*, a versão ampliada de *Dicta quattuor ancillarum*, e também em dois textos vinculados aos franciscanos, a *Vita beatae Elizabeth*, de autoria anônima, e na *Legenda siue uita sancte Helisabeth*, incluída no legendário abreviado de João Gil de Zamora, como uma evidência da santidade da princesa.

29 Trata-se do relato da exortação feita por Elisabeth da Hungria a Bertoldo, filho de Gertrude de Leimabch, que juntos foram visitá-la em Santa Maria de Wette (HUYSKENS, 1908, p. 131).

30 Tradução da autora: “não dava sinal premonitório de morte”.



hipótese, citando a *Forma* como um texto de autoria anônima, como em trabalhos de Gábor Klaniczay (2004), Wolf (2011) e Horowski (2014).

As duas posturas, contudo, confluem ao não darem destaque a esse texto em suas reflexões. Um exemplo digno de nota é a obra *Santa Elisabetta d'Ungheria nelle fonti storiche del Duecento*, coletânea de fontes organizada por Lino Temperini precedida por um estudo de mais de 100 páginas (2008). Como realçado no parágrafo anterior, esse autor publica a *Forma* e atribui a sua autoria a Lutrude, entretanto, não a cita em nenhum trecho de seu *Profilo Storico e Spirituale*.

Defendo que a ausência de análises sobre a *Forma* se relaciona à atribuição de sua autoria a uma mulher. Desta forma, o texto tem sido até citado, seja como anônimo ou associado à Lutrude, mas não é alvo de discussão. Essa espécie de exclusão pode ser explicada porque, face aos outros materiais disponíveis, cuja autoria está vinculada aos homens da hierarquia eclesiástica, a autoridade da *Forma* não é reconhecida por estar associada a uma mulher. Há de realçar, ainda, que os estudos sequer problematizam a hipótese de Huyskens.

Ainda que Lutrude tenha tido uma relação próxima a Elisabeth, e, como tal, teria acompanhado o seu último dia de vida, ou, como uma autoridade de relevo na região, somente participou de seu velório, ocasião em que provavelmente foi informada sobre detalhes da morte da condessa, não é possível afirmar de forma categórica que ela foi a autora da carta. A própria *Forma*, como assinalado, faz referência à presença de religiosos e religiosas junto ao leito de morte da condessa. Assim, além da abadessa de Wetter, outras pessoas poderiam ter escrito a epístola. Mas é possível afirmar, pelo texto, que a autora foi uma mulher?

## Reivindicando para uma mulher a autoria da *Forma*

Para discutir a autoria da *Forma* por uma mulher, a primeira questão a ser realçada é qual ideia de autoria que adoto nessa análise. Compreendo autoria, aqui, como a seleção e a organização de temas que compõem um texto, seja a partir de uma experiência direta ou de informações coletadas de outros. Dentro dessa lógica, a autoria está vinculada à elaboração do conteúdo, não necessariamente ao ato técnico da escrita.<sup>31</sup>

O segundo elemento a salientar, considerando as reflexões de Huyskens, é que em seu estado atual a *Forma* não corresponde exatamente ao texto original da carta. Como já sublinhado, na transcrição não foram incluídas as partes iniciais e finais comuns às epístolas medievais e, ao que tudo indica, o material em sua versão integral se perdeu. Só contamos, portanto, com os trechos incluídos no manuscrito de Liesborn. Entretanto, considero que, por motivos relacionados à datação, que irei discutir a seguir, quanto ao conteúdo central, a cópia manteve o essencial.

31 Essa concepção de autoria não se aplica, em minha perspectiva, ao registro dos depoimentos das servas de Elisabeth pela comissão que dirigiu o inquérito visando à sua canonização. Nesse caso, foram feitas perguntas que direcionaram os conteúdos incluídos nos testemunhos, bem como, ao serem registrados, sofreram ajustes dos notários e/ou dos eclesiásticos responsáveis pelo processo.

Outro aspecto a ser pontuado é a relação entre a *Forma* e a carta encaminhada por Conrado de Marburgo ao papa Gregório IX em 16 de novembro de 1232, conhecida como *Summa vitae*. Segundo diversos autores, além de duas listas iniciais de milagres que as acompanham,<sup>32</sup> esses são os textos mais antigos relacionados ao culto de Elisabeth. A *Summa vitae* é mais longa, pois contém um breve resumo sobre a trajetória de condessa e, justamente por isso, é mais sintético ao narrar as suas últimas horas.

Como no tocante à morte ambas relatam os eventos com pontos comuns e singularidades, levantou-se a hipótese de que esses textos derivam de uma fonte comum, alguém que presenciou os eventos, talvez a própria Lutruide<sup>33</sup> Essa pessoa pode ter elaborado um texto que, com grande probabilidade, foi colocado por escrito em forma de carta e preservado parcialmente em Liesborn.

A fim de aprofundar a discussão, optei por realizar uma comparação dos conteúdos da *Forma* e da *Summa vitae*, com duas preocupações principais: identificar qual texto foi redigido primeiro e se há diferenças no relato que permitem supor que uma mulher foi a autora da *Forma*. Foram encontradas algumas diferenças significativas, que passo a expor.

A *Forma* narra os eventos em terceira pessoa, enquanto a *Suma Vitae* o faz em primeira, com Conrado como o narrador. A *Forma* dá voz a Elisabeth empregando o recurso do discurso direto. Essas falas incluem a declaração de que, após ter prometido obediência a Conrado, ela renunciou à sua vontade, aos filhos, aos desejos corporais e ao século. Também indica que ela manteve bens para saldar dívidas e dar esmolas, mas que ela estava disposta a abandonar tudo o que tinha se o confessor desse o consentimento, reafirmando os votos feitos após a viuvez. A *Summa Vitae* usa o discurso indireto, salvo quando há citações de textos conhecidos.

Ao relatar a confissão, a *Summa vitae* informa unicamente que após Conrado perguntar sobre o que fazer com suas coisas, Elisabeth pediu para ele distribuir tudo, salvo a túnica que vestia e com a qual gostaria de ser sepultada. Esse texto também indica que, após comungar, a princesa falou continuamente sobre o que ouvira na pregação, em especial sobre a ressurreição de Lázaro e o fato de Jesus ter chorado por sua morte.

A *Forma* narra esses eventos com nuances: informa que, após a comunhão, Elisabeth meditou sobre o evangelho e o que se destacara na pregação; depois declamou passagens do evangelho que narram a ressurreição de Lázaro; o diálogo de suas irmãs, Marta e Maria, e as três vezes em que Jesus chorou; também declarou que queria refletir sobre o juiz onipotente e sobre os eleitos, bem como sobre o texto neotestamentário que relata que quando Cristo carregava a sua cruz mulheres piedosas o seguiam. O texto ainda salienta que dois dias antes de sua morte, Elisabeth pediu que todos os seculares se afastassem, para não afetares a sua meditação.

32 A *Miracula quae operatus est Dominus per lantgraviam*, como já assinalado, lista 12 milagres, dentre os quais oito estão datados entre o dia 20 de novembro de 1231 até o dia 18 de março de 1232. Essa lista foi transmitida junto com a *Forma*. A *Miracula an. 1232 conscripta*, com 60 milagres, foi organizada para acompanhar a *Summa vitae* em agosto de 1232.

33 Essa discussão é feita em uma nota por Wolf (2011, p. 45, nota 4) e em um artigo de Horowski (2014, p. 652-653).

A *Forma* registra o horário da morte, por volta da meia noite, bem como a explicação que Elisabeth só sentia fraqueza, não dor, o que é complementado com o comentário, já citado, de que ela não parecia que iria falecer. Os autores da *Forma* e da *Summa vitae* discordam sobre o momento do milagre do som que se ouvia sem que os lábios de Elisabeth se movessem. Para o primeiro, ocorreu dias antes da morte e, para o segundo, no momento em que ela faleceu. Além disso, na *Summa vitae*, Elisabeth morre após declarar “*Ecce instat hora, qua virgo peperit*”<sup>34</sup> (HUYSKENS, 1908, p. 160) e recomendar a todos os presentes a Deus. Na *Forma*, ela só suspira e parece adormecer.

Há de se destacar que na *Forma* a narração finaliza com a indicação de que Elisabeth previu várias coisas, inclusive o dia da sua morte, mas que era melhor ainda não divulgá-los, até “*quid Dominus in futurum circa famulam suam velit operari*” (HUYSKENS, 1908, p. 140).<sup>35</sup> Na *Summa vitae*, é relatado um milagre.

Comparando os textos, é possível afirmar que a *Forma*, mesmo que eventualmente incompleta face ao material original, seria a mais antiga dos dois e, como já sublinhara Huyskens, provavelmente redigida logo após a morte da condessa. Os muitos detalhes apresentados e o cuidado ao descrever os elementos extraordinários sustentam essa conclusão. Nessa obra, Elisabeth é retratada como uma pessoa que, em vida, demonstrou virtudes e cuja morte foi cercada de eventos maravilhosos. Contudo, o texto ressalta ao final que as suas previsões ainda não poderiam vir a público, certamente porque o reconhecimento social da sua santidade ainda estava em vias de concretização.

A narrativa sobre o momento da morte de um santo é crucial na consolidação de sua memória. Assim, em uma análise da *Forma*, percebe-se que o texto não é um mero relato informativo sobre o falecimento de uma personagem. Ele apresenta questões relevantes sobre como Elisabeth se distinguiu em vida, apesar de centrar-se em seu último dia. Desta forma, são realçados aspectos da sua trajetória: o voto de obediência a Conrado; a adoção do hábito religioso; o abandono de sua vontade; a renúncia aos filhos; a abdicação dos desejos do corpo; a rejeição ao mundo; a opção pela pobreza; a prática da confissão e comunhão; a convivência com religiosos e religiosas; os seus conhecimentos e a meditação sobre os textos bíblicos.

Um dado digno de nota é o registro de que dentre os temas que foram objeto de reflexão da condessa em seus momentos finais encontra-se a conversa das irmãs Marta e Maria. Como demonstrou Linda Burke em um artigo publicado em 2016, Elisabeth foi associada a um novo modelo de santidade para as mulheres, que unia uma dimensão ativa devido às suas obras de caridade, relacionada simbolicamente a Marta, e uma contemplativa, por sua intensa piedade e comunhão pessoal com Cristo, vinculada a Maria.<sup>36</sup> Assim, é possível propor que a *Forma* é o primeiro documento a sugerir que a condessa desenvolveu uma espiritualidade articulando ação e meditação.

O relato, ainda que pareça sugerir que a morte de Elisabeth foi uma surpresa devido ao seu estado físico, segue todas as etapas da bela morte tal como idealizada

34 Tradução da autora: “Se aproxima a hora em que a Virgem irá parir”.

35 Tradução da autora: “o que o Senhor fará no futuro com sua serva”.

36 Para a autora essa associação é feita de forma explícita por Tiago de Voragine em sua *Legenda Aurea*.

para as mulheres. A condessa sabe com antecedência que irá falecer; confessa e recebe a comunhão. Tudo transcorre com tranquilidade. Apesar de fraca, não sente dor e espera a sua hora rodeada de religiosos e religiosas em meditação. Por fim, ao dar o último suspiro, parece que adormeceu.

A *Forma*, apesar de reafirmar as virtudes de Elisabeth, revela uma autoria cautelosa em declará-la como santa. Assim, é dado pouco destaque ao maravilhoso, desvinculando-o do momento específico da morte, optando pelo silêncio enquanto a ação divina é aguardada.

O relato da morte de Elisabeth na *Summa vitae*, escrito 10 meses depois do acontecimento, já apresenta uma santa reconhecida socialmente e em vias de canonização. Nesse registro, a morte é esperada. Por isso, o confessor lhe pergunta o que fazer com suas coisas. A pobreza é o aspecto de sua espiritualidade realçado. Os únicos momentos em que é dada a voz à condessa é para recitar textos conhecidos. Ela só medita sobre a pregação, Lázaro e Cristo. Eventos maravilhosos ocorrem no momento de sua morte e não é necessário esperar para saber o que Deus quer para a sua serva; há uma clareza de que tudo já foi revelado.

Para além das diferenças relacionadas à conjuntura específica de redação de cada texto, é possível identificar na *Forma* a voz de uma mulher? Luciana Calado Deplagne, a partir do estudo de várias teóricas feministas, elenca alguns traços da escrita das mulheres no medievo: a auto representação e/ou a descrição que sublinha de forma positiva as características físicas e morais das mulheres; a percepção da condição de subordinação em relação aos homens e a atenção ao corpo (2012, p. 290).

Comparando com a *Summa vitae*, alguns elementos presentes na *Forma* parecem se aproximar das características elencadas por Deplagne. É dada voz direta a Elisabeth, não a Conrado. Ainda que a obra realce a obediência à autoridade clerical masculina, são registradas as decisões e ações protagonizadas pela condessa em sua busca por uma vida virtuosa: renúncia às vontades, aos filhos, aos desejos do corpo, ao século.

Dentre esses, há que salientar a referência à separação dos filhos. A maternidade estava profundamente identificada às mulheres no medievo e, mesmo nas casas nobres, durante os primeiros anos de vida as crianças conviviam com suas mães. Viver com os filhos, portanto, era uma situação comum da vida no século e, portanto, poderia ser uma referência suprimida no texto. Defendo que a menção explícita ao afastamento da prole resultou não só da meta de enfatizar o alto grau de desprendimento de Elisabeth, mas também porque era um traço percebido e valorizado pelas mulheres.

Mas a opção por essa enumeração de atitudes também parece revelar uma hierarquia, que vai do desapego mais difícil ao mais simples. Só renunciando à própria vontade seria possível afastar-se dos filhos e após esse passo, os desejos do corpo e o abandono do século são secundários. A renúncia aos bens também é referenciada, mas ela figura com menor distinção frente ao rompimento com o papel social de mãe e princesa, que é o primeiro tema da confissão. Sobre esse aspecto, a *Forma* parece sublinhar o pensamento prático: a manutenção da propriedade fora necessária para saldar dívidas.

Ao retratar as meditações de Elisabeth nas horas que antecederam a sua morte, há destaque para as irmãs Marta e Maria e as mulheres que seguiam a Cristo, mesmo de longe, em seu caminho para a cruz. O texto também dá realce à expressão dos sentimentos, ao referenciar as vezes em que Jesus chorou, bem como o pranto emocionado dos presentes – tanto dos homens como das mulheres. A *Forma* também salienta a autoridade de Elisabeth ao exortar os presentes.

Outros detalhes, na minha opinião, reforçam a hipótese de a autora do texto ser uma mulher. O primeiro é a preocupação em retratar o estado físico de Elisabeth: ela já estava doente há vários dias, mas não parecia estar em estado grave; ela não sentia dor, só fraqueza. O segundo é a menção às religiosas e servas como fontes de informação dos eventos ocorridos nos dias antes da morte. Em terceiro, a prudência para não fazer afirmações precipitadas em relação às maravilhas presenciadas, talvez até em função de uma grande familiaridade com a morta.

Pelo exposto, ainda que eu não tenha encontrado dados que permitam afirmar que Lutruide foi a autora da carta que conhecemos parcialmente, considerando o conceito de autoria adotado e as reflexões das teóricas sistematizadas por Deplange, proponho que a *Forma* foi elaborada por uma mulher. Como sublinhado, esse texto concede protagonismo positivo a Elisabeth, ainda que reconheça sua subordinação a Conrado; menciona outras mulheres (Marta, Maria, as que seguiram Jesus ao Calvário, as religiosas e servas familiares), cita aspectos da vida social feminina – filhos e gestão de patrimônio –; e dá atenção ao choro e ao estado físico da condessa.

## Considerações finais

A *Forma*, apesar de ser considerada por muitos especialistas o primeiro texto escrito após a morte de Elisabeth, quando o reconhecimento social de sua santidade estava dando os primeiros passos, não tem recebido grande atenção dos autores, sobretudo face à *Summa vitae*.<sup>37</sup> Essa desatenção, em minha perspectiva, decorre da vinculação do texto à autoria de uma mulher feita por Huyskens e aponta para como a historiografia tende a reafirmar saberes de gênero, ao desautorizar testemunhos de mulheres.

Como foi exposto no decorrer do texto, a presença de Lutruide junto a Elisabeth no seu último dia de vida ou em seu velório é factível. Entretanto, como os testemunhos são lacunares e a própria transmissão do texto não ocorreu sem intervenções, não é possível afirmar categoricamente que a *Forma* foi redigida pela abadessa. Por meio da comparação com a *Summa vitae*, é possível propor que se trata de um texto elaborado poucos dias após a morte de Elisabeth, quando a sua santidade ainda não havia se afirmado, e possui, em sua origem, uma mulher como autora.

Homens e mulheres, em diferentes contextos históricos, partilham dos mesmos saberes de gênero que circulam em seus grupos sociais. E, justamente por isso,

37 A listagem de estudos dedicados a uma e outra obra disponível no Bayerische Akademie der Wissenschaften, com textos elaborados sobretudo em alemão, é uma evidência dessa diferença. Cf. <http://www.geschichtsquellen.de/werk/1275>, para a *Summa vitae* e <http://www.geschichtsquellen.de/werk/5374> para a *Forma*.

podem desenvolver linguagens e sensibilidades distintas, o que em alguns casos pode influenciar seus estilos e conteúdos textuais. No caso específico da *Forma*, a preocupação em realçar alguns aspectos, como a renúncia aos filhos e a meditação sobre mulheres personagens do evangelho, podem evidenciar que a sua autora foi uma mulher.

Estas constatações não devem encerrar o debate, mas estimular a análise da *Forma*, que tem sido esquecida pelos pesquisadores que estudam sobre a construção da memória de santidade de Elisabeth da Hungria. Como procurei demonstrar, provavelmente esse foi o primeiro texto escrito após a morte de Elisabeth e, portanto, é um testemunho fundamental de como a princesa da Hungria, célebre por sua forma de vida pautada em renúncias, começa a ganhar uma áurea maravilhosa, ainda que de forma tímida, rumo a seu reconhecimento social e eclesiástico como santa.

## REFERÊNCIAS

ALBERZONI, Maria Pia. Elizabeth of Hungary “Mother of the Friars Minor”? *Greyfriars Review*, Nova York, v. 20, n. 3, p. 213-236, 2006.

ARCHIVAL information system Hessen. Disponível em: <https://arcinsys.hessen.de/arcinsys/detailAction.action?detailid=b1737>. Acesso em: 26 ago. 2020.

BAILEY, Michael D. Conrad of Marburg. In: GOLDEN, Richard M. (ed.). *Encyclopedia of Witchcraft: The Western Tradition*. Santa Barbara: ABC-Clio, 2004. p. 208-209.

BAYERISCHE Akademie der Wissenschaften. Disponível em: <https://badw.de/die-akademie.html>. Acesso em: 15 ago. 2020.

BURKE, Linda. A Sister in the World: Saint Elizabeth of Hungary in the “Golden Legend”. *The Hungarian Historical Review*, Budapest, v. 5, n. 3, p. 509-535, 2016.

CECILIA ROMANA. Relación de los milagros obrados por Santo Domingo em Roma. In: GELABERT, Fr. Miguel; MILAGRO, Fr. José Maria (ed.). *Santo Domingo de Guzman visto por sus contemporâneos*. Madrid: BAC, 1967. p. 453-482.

DEPLAGNE, Luciana Calado. Palavras em ato: A Literatura de autoria feminina na Idade Média In: Encontro nacional da rede feminista e norte e nordeste de estudos e pesquisa sobre a mulher e relações de gênero. 17º, 2012. *Atas[...]*.2012. Disponível em: <http://www.ufpb.br/evento/index.php/17redor/17redor/paper/download/405/200>. Acesso em: 11 set. 2020.

DRONKE, Peter. *Las escritoras de la Edad Media*. Barcelona: Crítica, 1995.

GECSER, Ottó. *The Feast and the Pulpit Preachers, Sermons and the Cult of St. Elizabeth of Hungary, 1235ca. 1500*. Spoleto: Italiano Di Studi Sull’alto Medioevo, 2012.

GOODICH, Michael E. *Miracles and wonders: the development of the concept of miracle, 1150-1350*. New York: Routledge, 2007.

GRÉAL, Jacqueline (ed.). *Sainte Élisabeth de Hongrie*. Documents du 13e siècle. Paris: Éditions Franciscaines, 2007.

GUIDA, Marco. “Se non per laude de tanto Santa Madre”: el processo de canonización de Clara de Asís. *Selecciones de Franciscanismo*, Múrcia, n. 127, v. 43, p. 109-150, 2014.

GUIDA, Marco. “Se non per laude de tanto Santa Madre”: los Hermanos menores em el processo de canonización de Clara de Asís. *Selecciones de Franciscanismo*, Múrcia, n. 128, v. 43, 2014, p. 213-246.

HISTORISCHE Kommission für Hessen. 2020. Disponível em: <https://www.lagis-hessen.de/de/subjects/idrec/sn/kl/id/10652#:~:text=Abstract%3A,das%20einen%20gro%C3%9Fen%20Grundbesitz%20erwirbt>. Acesso em: 27 ago. 2020.

HOROWSKI, Aleksander. Alcune leggende liturgiche latine su Sant’Elisabetta D’Ungheria. *Collectanea franciscana*, Roma, n. 84, p. 641-704, 2014.

HUYSKENS, Albert. *Quellenstudien zur Geschichte der hl. Elisabeth, Landgräfin von Thüringen*. Marburg: Elwert 1908.

KIRSCH, Johann Peter. Conrad of Marburg. In: *The Catholic Encyclopedia*. New York: Robert Appleton Company, 1908. Disponível em: <http://www.newadvent.org/cathen/04259b.htm>. Acesso em: 11 set. 2020.

KLANICZAY, Gábor. Miraculum y Maleficium. Algunas reflexiones sobre las mujeres santas de la Edad Média en Europa Central. *Medievalia. Revista de Estudios Medievales*, Barcelona, n. 11, p. 41-64, 1994.

KLANICZAY, Gábor. Speaking About Miracles: Oral Testimony and Written Record in Medieval Canonization Trials. In: ADAMSKA, Anna; MOSTERT, Marco. *The Development of Literate mentalities in East Central Europe*. Turnhout, 2004. p. 365-396.

LÖFFLER, Klemens. Liesborn. In: *The Catholic Encyclopedia*. v. 9. New York: Robert Appleton Company, 1910. Disponível em: <http://www.newadvent.org/cathen/09237a.htm>. Acesso em: 4 set. 2020.

MÜLLER, Nobert; KIMER, Anita (ed.). CONFERENCE OF THE COMPETENCE NETWORK URBAN ECOLOGY. 3., Erfurt. 2008. *Atas[...]*. Bonn: BfN, 2008. Disponível em: <http://www.fh-erfurt.de/lgf/fileadmin/LA/Personen/Mueller/recentPub/BfNScripten229-2.pdf>. Acesso em: 27 ago. 2020.

PIEPER, Lori *The Voice of a Medieval Woman: St. Elizabeth of Hungary as a Franciscan Penitent in the Early Sources for her Life*. 2 ed. New York: Tau Cross, 2016.

RÉAU, Louis. *Iconografía del arte cristiano*. Iconografía de los santos G-H. 2 ed. Serbal, 2001.

SOCII BOLLANDIANI. *Bibliotheca hagiographica latina antiquæ et mediæ ætatis*. Bruxellis: Société des Bollandistes, 1898. 3t., T. 1.



TEMPERINI, Lino (dir.). *Santa Elisabetta d'Ungheria nelle fonti storiche del Duecento*. Padova: Edizioni Messaggero, 2008.

TEMPERINI, Lino. Saint Elizabeth of Hungary (1270-1231) Glory of the Franciscan Penitents. *Greyfriars Review*, Nova York, v. 19, n. 1, p. 67-89, 2005.

WEISS, Julian. Writing, Sanctity and Gender in Berceo's Poema de Santa Oria. *Hispanic Review*, Philadelphia, v. 64, p. 447-465, 1996.

WOLF, Kenneth Baxter. *Evangelical Poverty in a Female Form: the Cases of Clare and Elizabeth*. Conferência proferida na DUKE University em 2005. Disponível em: [https://www.academia.edu/36616833/Clare\\_and\\_Eliz\\_pdf](https://www.academia.edu/36616833/Clare_and_Eliz_pdf). Acesso em: 27 ago. 2020.

WOLF, Kenneth Baxter. *The Life and Afterlife of St. Elizabeth of Hungary*. Testimony from her Canonization Hearings. Oxford: Oxford University Press, 2011.

WYSS, Arthur Franz Wilhelm (ed.). *Hessisches Urkundenbuch*. 3 v. Leipzig: K. Preussischen Staatsarchiven, 1879.

## ANEXO 1

### *Forma de statu mortis Lantgraviae de Thuringia (BHL – 2488)*

No domingo antes da oitava de Martinho,<sup>38</sup> após as matinas, o mestre Conrado de Marburg, pregador, escuta a confissão detalhada de Elisabeth. Interrogando-a sobre o testamento a ser formulado, Elisabeth o responde: “Pergunte corretamente porque sabes que, no dia em que prometi obediência a ti, renunciei primeiro a minha vontade, depois aos meus filhos, em seguida todos os desejos corporais e ao século. Então prometi manter propriedade terrena exclusivamente para saldar as dívidas<sup>39</sup> e dar esmolas, como era a sua vontade. Na medida em que eu possa obter o seu consentimento, abandonarei de muito bom grado cada coisa, de maneira que eu viva da esmola cotidiana a pedir aos outros pobres”.

Dito isto, Elisabeth coloca quaisquer coisas à disposição de Conrado, de forma que tudo aquilo que possuía fosse destinado ao uso dos pobres, reafirmando o voto que havia professado após a morte do seu marido, quando tomou o hábito religioso. Depois, naquele domingo, durante a missa cantada, recebe o corpo do Senhor.

Recebida a eucaristia, passa todo o dia em meditação sobre o evangelho e a melhor ideia que ouviu na pregação. Portanto, depois das vésperas, começa a declarar em sequência as passagens do evangelho sobre a ressurreição de Lázaro, sobre o diálogo das duas irmãs, Marta e Maria, sobre o fato que Jesus chorou três vezes, isto é, na morte de Lázaro, ante Jerusalém e na cruz. Ao recordarem estes acontecimentos, alguns religiosos e algumas religiosas que estavam com Elisabeth se afogaram em lágrimas. Não havia pessoas seculares, pois dois dias antes de seu trânsito Elisabeth havia suplicado que se afastassem para não impedirem a sua meditação. Elisabeth também disse que desejava refletir sobre o juiz onipotente e sobre a sociedade dos eleitos, da qual ela desejava fazer parte depois da sua vida presente. Aberto o trecho sobre a paixão de Cristo, quando Jesus carregava a cruz sobre as costas e as mulheres piedosas o seguiam de longe, Elisabeth repetia diversas vezes, aos presentes que choravam, esta palavra do Senhor: “Filhas de Jerusalém, não chorem por mim, mas por vós mesmas”.<sup>40</sup>

Elisabeth transcorre o dia, da hora terça até um pouco antes da meia noite, imersa em tais meditações. Por volta da meia noite, ordena silêncio a todos aqueles que estavam presentes com um fio de voz e dessa forma suspira como que adormecendo docemente.

Saibam também que Elisabeth, três dias antes da sua morte, declarou sentir somente muita fraqueza, mas não sofrer nenhuma dor. Portanto, por estar doente por outros quinze dias, não dava sinal premonitório de morte, salvo o aspecto de fragilidade humana.

38 Ou seja, dia 16 de novembro.

39 Na edição de Temperine foi incluído entre colchete: “do meu consorte”.

40 Lucas 23, 28b.

Algumas religiosas e servas familiares contaram que, alguns dias antes da morte, haviam ouvido um dulcíssimo canto jorrar de Elisabeth. A qual, todavia, não movia os lábios. Os presentes perguntaram como isso aconteceu. Mas Elisabeth explicou que ao seu redor ressoavam outras vozes maravilhosas, que os que ali estavam não podiam perceber.

Saibam, enfim, que Elisabeth, quando ainda estava em plena saúde, havia previsto ao mestre Conrado a própria morte e muitas outras coisas que – ainda que seja digno de memória e que possa edificar a muitos – é bom deixar em silêncio, até quando pudermos ver o que o Senhor vai querer fazer com sua serva.

**Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização**

## CAPÍTULO XIII

# PALAVRAS DE MULHERES: a escrita feminina e os limites entre ortodoxia e heresia nos casos de Clara de Assis (Assis, 1194-1253) e Marguerite Porete (Hainaut, c.a. 1250 – Paris, 1310)

*Andréa Reis Ferreira Torres<sup>1</sup>*

Um exercício frequentemente realizado por medievalistas é aquele de refletir sobre como se deu a construção de uma Idade Média tal qual a concebemos hoje, seja no âmbito da academia, seja nas representações culturais do período. A construção dessa ideia de Idade Média está, por sua vez, assentada em distintos elementos e pressupostos que vão dando-lhe forma. Um desses elementos é a condição das mulheres no medievo e seu pressuposto é a misoginia. Assim, a noção de que mulheres escreviam na Idade Média pode parecer surpreendente para os que não estudam o período ou mesmo ser tratada como tema pouco importante ou mera excepcionalidade por aqueles que o fazem.

Podemos considerar, a partir desse ponto, que há uma relação entre o imaginário sobre as mulheres no medievo que segue exatamente aquele sobre o próprio medievo. Como proposto por Maria Simone Nogueira (2018, p. 132), para quem a Idade Média é retratada pelo par dicotômico sombrio *versus* maravilhoso, os escritos das mulheres estão ou relegados ao mais absoluto apagamento, ou ao deslumbramento da excepcionalidade.

Como salientado por Claudia Brochado e Luciana Deplagne (2018, p. 7), ao invés de tomar por óbvio, é importante ressaltar que mulheres tiveram maior dificuldade para escrever do que os homens, para que essa dificuldade, como fato histórico, não seja naturalizada. Por outro lado, é preciso chamar atenção para o fato de que há produção intelectual feminina na Idade Média e de que houve um “processo de negação/silenciamento” dessa produção. Nas últimas décadas ela vem sendo colocada em evidência por historiadores, sobretudo historiadoras, preocupados com o que Brochado e Deplagne chamaram de “débito histórico para com a memória feminina”.

A respeito da real possibilidade de mulheres escreverem no medievo, Benson e Kirkham vão argumentar que, durante a Idade Média e a Renascença, as mulheres “não mantiveram um silêncio obediente e humilde”, mas, ao contrário, produziram

1 Doutoranda do Programa de Pós-graduação em História Comparada do Instituto de História da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

textos de diversos gêneros, acessados e reconhecidos por seus contemporâneos. Para as pesquisadoras, houve, por outro lado, um apagamento dessas mulheres e seus escritos, uma vez que suas obras não foram incluídas nos cânones das histórias literárias dos países que se formaram em seguida (BENSON; KIRKHAM, 2004, p. 1). No que diz respeito mais particularmente aos escritos religiosos de mulheres do período é possível perceber, até há algumas décadas, esse apagamento sendo reproduzido na academia, uma vez que os estudiosos consideravam que os textos escritos por mulheres tinham um caráter absolutamente excepcional quando não meramente dependente daqueles escritos por homens (GREENSPAN, 1991, p. 157).

Como escreveu Danielle Regnier-Bohler (1992, p. 476), o ato verbal, a ação de escrever, é a essência do exercício de si mesmo, “da projeção do Eu aos outros”. E há no ato de escrever um interesse particular quando se fala sobre mulheres na Idade Média, porque escrever é uma ação ativa por excelência e o debate sobre os papéis atribuídos a homens e mulheres no período tem se pautado na relação ativo *versus* passivo, cabendo ao feminino a associação com esse último adjetivo.<sup>2</sup> Por mais que as mulheres tendam a criar uma inferiorização de si mesmas em suas obras, desmerecendo sua capacidade como escritora ou sua pouca educação, colocar seus pensamentos por escrito e transmiti-lo a outros é uma atitude ativa. São gestos ativos também o falar de si mesma e o ato de instruir, orientar, ensinar, todos presentes nos escritos de mulheres medievais, nos mais diferentes formatos: cartas, textos normativos, crônicas, textos médicos, romances, dentre outros.

Neste sentido, escolhemos trabalhar no presente capítulo com os casos de duas mulheres que viveram entre os séculos XIII e XIV, Clara de Assis e Marguerite Porete, cujos registros escritos sobreviveram até nosso tempo, ainda que de forma parcial e fragmentada. Para melhor desenvolver a questão da escrita das mulheres na Idade Média, os analisaremos a partir do eixo das relações de poder envolvidas na elaboração e circulação desses textos. Interessa-nos comparar os dois casos, com suas convergências e divergências, sobretudo no que diz respeito à percepção de seus contemporâneos acerca do papel ocupado por cada uma na construção institucional<sup>3</sup> da ortodoxia por parte das autoridades com quem dialogavam.

## Os Escritos de Clara de Assis

Clara viveu de 1194 a 1253 na cidade de Assis e foi a fundadora do ramo feminino da ordem dos franciscanos. Pertencia a uma família nobre, mas saiu de casa

2 A associação entre as categorias de masculino / feminino e ativo / passivo foi defendida por Ruth Karras. É interessante notar aqui que, embora seja muito natural associarmos as mulheres ao feminino e os homens ao masculino, Karras afirma que a linha entre um e outro era fina e “ser ativo era ser masculino, independentemente do gênero do parceiro, e ser passivo era ser feminino” (KARRAS, 2017, p. 29).

3 Pensamos instituição a partir do conceito elaborado por Andréia Frazão da Silva para quem instituição é uma “organização que apresenta elementos estáveis, tais como cargos, hierarquias, rituais, etc.; envolve diversas pessoas com diferentes funções, responsabilidades e esferas de ação; possui fundamentação em normas; é reconhecida socialmente; exerce autoridade sobre grupos sociais; estabelece vínculos com outras instâncias e participa em múltiplas relações de poder, por meio dos membros que a compõe tanto nas relações internas quanto na relação com outras organizações” (SILVA, 2019, p. 70).

aos 18 anos para se juntar a Francisco de Assis e seus frades menores. As fontes medievais sobre Clara às quais temos acesso, e que são objeto de diversos estudos, são compostas por: textos escritos pela própria Clara, hagiografias, seu processo de canonização, cartas escritas por diversas autoridades, além das regras que antecederam a sua própria para normatizar a vida das mulheres que viviam em São Damião.<sup>4</sup>

Especificamente sobre os escritos de Clara, começamos fazendo menção à avaliação de um dos principais especialistas no seu estudo e voltando ao debate com que abrimos esse capítulo, acerca da percepção sobre a escrita e as mulheres medievais. Marco Bartoli faz uma avaliação bastante negativa do espaço oferecido a mulheres no medievo, afirmando que estas eram mudas e que sobre elas apenas os homens escreviam, “sem esconder seu preconceito”. O autor segue declarando que Clara realiza um verdadeiro “milagre historiográfico” ao conseguir, mesmo sendo uma mulher de pouca cultura e tendo passado quarenta anos fechada dentro de quatro paredes, deixar uns escritos (BARTOLI, 2001, p. 36).

O Frei José Carlos Corrêa Pedroso, historiador franciscano que dedicou boa parte de sua obra à edição e à tradução das fontes históricas referentes a Clara, tem uma visão mais positiva a respeito de Clara e a define como “uma mulher inteligente e culta, que sabia muito bem o que queria e o expressava de maneira muito feliz” (PEDROSO, 2004, p. 15). Essa frase é usada pelo autor no texto introdutório à sessão de sua edição de fontes específica sobre os escritos de Clara, que reúne um conjunto de oito documentos:<sup>5</sup> a Forma de Vida, o Testamento, a Bênção e cinco cartas, quatro para Inês de Praga<sup>6</sup> e uma para Ermentrudes de Burges.<sup>7</sup>

Comparando as perspectivas de Bartoli e Pedroso, temos um exemplo do que falamos acima sobre a dicotomia entre apagamento e realce da excepcionalidade. Outra tendência dentre os estudiosos de Clara é a de se referirem a esse material como sendo pouco<sup>8</sup> e, efetivamente, estima-se que muito mais tenha existido e se perdido

4 Para dados sobre transmissão dos manuscritos, além de uma tradução dos textos para o português, conferir Pedroso, 2004.

5 Quanto ao manuscrito da Forma de Vida, o original com a assinatura de Inocêncio IV em 1253 foi encontrado no mosteiro em Assis em 1893. No que diz respeito às cartas a Inês, os manuscritos latinos mais antigos, datando de fins do século XIII ou início do XIV, somente foram encontrados em 1915 e permanecem ainda hoje, na Biblioteca Ambrosiana (M10) em Milão. A tradição manuscrita do Testamento e da Bênção é mais complexa, pois até recentemente havia apenas cópias do século XVII. A partir de 1976 foram encontradas cópias do século XIV em alguns códices, como os de Messina, Upsala, Madri e Urbino. A originalidade da carta a Ermentrudes encontra-se ainda em disputa, pois dele só há cópia do século XVII (PEDROSO, 2004, p. 17-60).

6 Inês de Praga foi filha do rei Otacar I da Boêmia e da rainha Constança da Hungria e viveu de 1205 a 1282. Sua entrada para a vida religiosa se deu a partir de seu encontro com os frades menores se deu em 1225 e do exemplo de sua prima Santa Isabel da Hungria. Inês foi canonizada em 1982.

7 Ermentrudes de Bruges nasceu em Colônia, na Alemanha, onde seu pai exercia um cargo público, e sua vida religiosa foi marcada por peregrinações e a fundação de vários mosteiros. Acredita-se que ela tenha iniciado o contato com Clara. Usamos como referência Pedroso, mas consideramos importante ressaltar que na historiografia há alguma discussão acerca da autoria do Testamento e da Bênção, e ainda mais da carta a Ermentrudes. Cf. (BARTOLI, 2001, p. 36-37; MOONEY, 1999, p. 56).

8 Dentre outros, (BARTOLI, 2001, p. 36; SILVA, 2012, p. 143). Valéria Silva defende, em sua tese de doutorado, que escritos de Clara teriam sido perdidos no contexto da destruição de textos franciscanos em 1266,

ou ainda esteja por ser descoberto. E talvez seja particularmente pouco o que Clara escreveu sobre si mesma em relação ao que escreveram sobre ela, se pensarmos no conjunto das fontes clarianas. Contudo, defendemos que, além das cartas, de caráter mais pessoal, como exploraremos mais à frente, é possível pensar até mesmo em seus escritos normativos como expressão de si, uma vez que se tratava de sua forma de instruir o funcionamento de sua comunidade e de sistematizar seus principais valores.

Os relatos sobre Clara e suas próprias palavras a caracterizam como alguém que buscou sempre o ideal da vida evangélica, propondo uma forma de vida para o grupo de religiosas que se formou ao seu redor. Foi justamente nesse ponto, na sua busca por transpor os ideais franciscanos para a religiosidade feminina, que se constituiu o maior interesse sobre ela. A situação de uma mulher medieval ter conseguido implementar uma forma de vida com traços de originalidade<sup>9</sup> foi ainda mais peculiar porque, no mesmo momento histórico, o papado permitia apenas a entrada para a vida religiosa vinculando-se a uma das ordens já aprovadas.<sup>10</sup>

Essa implementação envolveu, queremos enfatizar, a escrita e a aprovação de uma Forma de Vida e esse movimento não foi simples, mas marcado por avanços e recuos em uma negociação constante com o poder papal, como fica claro pelas regras que antecederam a Forma de Vida de Clara em São Damião. Segundo Pedroso (2008, p. 17), Clara e suas irmãs viveram, desde 1212,<sup>11</sup> de acordo com as orientações dadas por Francisco até que, em 1216, por força dos encaminhamentos do IV Concílio de Latrão, passaram a ser regidas pela Regra de São Bento. Já em 1219, alguns conventos, dentre os quais São Damião, receberam uma forma de vida redigida pelo cardeal Hugolino, que propunha uma adaptação da regra de São Bento, mas que ainda não contemplava os ideais de pobreza e vida fraternal que Clara queria para seu grupo, assim como Francisco, que teve sua regra aprovada em 1223. Já em 1247, Inocêncio suspendeu a obrigatoriedade de seguir São Bento, mas deu uma nova forma de vida para as Damas Pobres, que mantinha as ausências daquela de Hugolino. Após muita resistência, o papa desobrigou o uso de sua norma em 1250 e,

---

quando o Capítulo Geral da Ordem Primeira buscava combater a heresia entre os frades. A historiadora argumenta que era justamente o ideal da pobreza, tão enfatizado por Clara, que mais caracterizava os casos de dissidência. Cf. Silva, (2008).

- 9 Na análise de Pedroso, há dois elementos principais que ressaltam a originalidade de Clara em relação às normas anteriormente impostas a São Damião: o trabalho manual como um valor associado à honestidade e como parte da vivência em comunidade; uma espécie de divisão organizacional que previa, por exemplo, vigária, capítulo e conselheiras eleitas pela totalidade da comunidade (PEDROSO, 2008, p. 26).
- 10 O cânone XIII do IV Concílio de Latrão, realizado em 1215, afirma que, tendo em vista a necessidade evitar confusão na Igreja, é proibida a criação de novas ordens, devendo todos os que quisessem ingressar na vida religiosa ou fundar novos mosteiros escolher uma das regras já aprovadas, São Bento, São Basílio e Santo Agostinho. Em 1223, a Regra Franciscana foi aprovada por privilégio papal por Honório III (BOLTON, 1983, p. 127).
- 11 Clara se converte neste ano e é levada por Francisco primeiramente para dois mosteiros beneditinos, São Paulo de Bastia e Santo Ângelo de Panço, onde permanece por pouco tempo, até ir para São Damião, que fora concedida pelo bispo Guido de Assis para Francisco com esse propósito. Lá, Clara e outras mulheres passaram a viver de acordo com as orientações de Francisco, que deveriam se resumir na confissão de vida evangélica em simplicidade e pobreza, não muito diferente da "regra" dos primeiros franciscanos (GRUNDMANN, 1995, p. 110).



em 1253, provavelmente 2 dias antes de seu falecimento, Clara recebeu a aprovação para sua própria Forma de Vida. No texto da aprovação, lemos:

Costuma a Sé Apostólica aceder aos votos piedosos e conceder benévolo favor aos desejos honestos dos que imploram. De fato, diante de nós está uma súplica humilde da vossa parte para que tenhamos o cuidado de confirmar com o apoio apostólico a forma de vida que o nosso venerável irmão bispo de Óstia e de Velettri julgou que deveria aprovar. De acordo com ela, dada pelo bem-aventurado Francisco e por vós espontaneamente acolhida, deveis viver comunitariamente em espírito de unidade e com o voto da altíssima pobreza [...] (PEDROSO, 2004, p. 20).

Nas próprias palavras de Clara temos 65 menções à pobreza ao longo dos oito documentos.<sup>12</sup> Especificamente sobre o voto de pobreza como profissão religiosa, Clara escreve na Forma de Vida e nas cartas a Inês de Praga e Ermentrude de Burges.

Consta em sua Forma de Vida que:

As irmãs não se apropriem de nada, nem casa, nem lugar, nem coisa alguma. E como peregrinas e forasteiras neste mundo, servindo ao Senhor na pobreza e na humildade, mandem pedir esmolas confiadamente, e não precisam ficar com vergonha, porque o Senhor se fez pobre por nós nesse mundo. Esta é a sublimidade da altíssima pobreza que vos fez, minhas caríssimas irmãs, herdeiras e rainhas dos céus, pobres em coisas, mas sublimadas em virtudes (PEDROSO, 2004, p. 30).

Para Inês, Clara escreve que a religiosa de origem régia preferiu “a santíssima pobreza e as privações corporais, com toda a alma e com todo o afeto do coração” e a aconselha a não confiar e ninguém e a não consentir “com nada que queira afastá-la desse propósito”. Aqui é possível ver Clara não apenas em diálogo com Inês, mas também com as autoridades eclesiais com quem ela debatia a centralidade do ideal de pobreza evangélica para ela e suas irmãs, incluindo aí a comunidade em Praga. Da mesma forma, a Ermentrude ela recomenda que “complete apaixonadamente a obra que [...] começou bem e dê conta do serviço que [...] assumiu na santa pobreza e na humildade sincera”.

O teor da aprovação, sobretudo no trecho “viver comunitariamente [...] e com o voto da altíssima pobreza”, demonstra não apenas a capacidade que Clara teve de negociar com a autoridade apostólica como também sua própria posição de autoridade. Rorem (2003, p. 87) chega a argumentar que Clara pode ser vista como uma reformadora da vida religiosa no século XIII, uma vez que transpôs os ideais franciscanos pela primeira vez para uma vida claustral e foi bastante insistente em manter as críticas de Francisco à riqueza e às posses. Por outro lado, o texto pontifício mostra a complexa cadeia de autoridades institucionais, hierarquizadas, que levou à aprovação. Há uma autoridade máxima, o papa, a quem fiéis “imploram”; há a figura

12 Na edição das fontes clarianas do Frei Pedroso há um index com diversas entradas, dentre as quais “Pobreza”. Sob o termo há uma divisão temática, da qual selecionamos, para os fins desse debate, “voto de pobreza” nos escritos de Clara (PEDROSO, 2008, p. 474).

do cardeal Reinaldo (lembrado aqui pelo seu papel como bispo), que intermedia entre o papa e a comunidade religiosa, e, por fim, há Francisco, como mentor da forma de vida escrita por Clara. Mostra também o tempo que essa negociação tomou: toda a vida adulta de Clara, de sua conversão aos 18 anos até dois dias antes de sua morte, quando recebe sua Forma de Vida aprovada.

No que concerne às cartas, há diferenças no conteúdo e na forma se compararmos com os demais textos e isso tem relação com o próprio tipo de documento. De acordo com Cherevatuk e Wiethaus (1993, p. 1), cartas, além de serem um suporte de escrita muito mais acessível para mulheres, também eram ideal para a expressão de si e para a comunicação. Pedroso chega a afirmar que Clara escreve de maneira mais leve nas cartas a Inês porque nelas “não tinha que pensar na instituição de sua ordem”. É possível cogitar, entretanto, que Clara estivesse desempenhando sua própria autoridade transmitindo a Inês aquilo que ela empregava no dia a dia com suas irmãs em São Damião. Clara via Inês como parte de sua ordem e as cartas seriam a forma mais profícua de falar sobre os fundamentos espirituais da vida comunitária em pobreza com essa irmã mais distante,<sup>13</sup> o que os transformou em seus escritos “mais ricos em doutrina espiritual” (PEDROSO, 2004, p. 44).

Nesse sentido, é possível pensar nas cartas como um complemento à forma de vida, nas quais podemos observar como se davam as redes de solidariedade entre mulheres, a autoridade espiritual de Clara e a difusão do modo de vida não só franciscano como damianita (SILVA, 2008, p. 80). Dessa forma, os escritos de Clara permitem entrever as relações de poder que estavam envolvidas na constituição de sua comunidade e no desenvolvimento de sua espiritualidade, bem como o diálogo entre esses dois níveis de autoridade: a religiosa e comunitária de Clara e a normativa e institucional do papado.

## A Obra de Marguerite Porete

Marguerite teria nascido por volta de 1250, em Valenciennes, condado de Hainaut,<sup>14</sup> e a memória de sua existência provém da articulação entre quatro fontes: o livro escrito por ela em 1290, *O Espelho das Almas Simples e Aniquiladas e que permanecem somente na vontade e no desejo do Amor*,<sup>15</sup> dos autos do seu julgamento

13 Ainda sobre esse argumento, é interessante notar que a carta a Ermentrude tem esse mesmo caráter de instrução. Desta forma, os historiadores concordam que é provável que muitas outras cartas tenham sido escritas com esse objetivo e estejam perdidas.

14 Atualmente, Valenciennes é uma comuna no norte da França, na fronteira com a Bélgica. No século XIII, fazia parte do Condado de Hainaut, identificado com a região de Brabant-Liège, tradicionalmente associada ao movimento beguinal.

15 O manuscrito preservado em Chantilly, escrito em francês médio, de *Le Miroir des simples âmes anéanties et qui seulement demeurent en vouloir et désir d'amour* encontra-se atualmente no Musée Condé (signatura XIV F 26, catalogue nº 157). Sobre a transmissão dos manuscritos e as edições e traduções do texto desde a publicação de Romana Guarnieri em 1945, conferir Lerner, 2010. Para uma edição da obra traduzida para o português, conferir (PORETE, 2008).

por heresia e de duas crônicas acerca dos acontecimentos de Paris no século XIV que fazem menção à sua execução.<sup>16</sup>

Todos os dados que temos sobre sua trajetória concernem aos anos entre a redação do livro e sua execução e constam dos sete documentos gerados nos procedimentos de inquisição. Sabe-se que o bispo de Cambrai, Guido de Collemezzi, havia condenado em Valenciennes e mandado queimar publicamente, na presença de sua autora, o livro escrito por ela. Essa condenação, ligando o livro a Valenciennes, sugere que Marguerite vivia ali e que o evento ocorreu em algum momento entre 1296 e 1306, quando Guido era bispo. Além de queimar o livro, ordenou por escrito que Marguerite nunca voltasse a escrever ou falar das ideias nele contidas, sob a pena de ser considerada herege reincidente e entregue para a justiça secular. Mas Marguerite voltou, por motivos ainda discutidos pela historiografia, a mostrar seus escritos para autoridades eclesiásticas (FIELD, 2017, p. 10). Provavelmente em 1308, ela foi entregue para a jurisdição do inquisidor Guillaume de Paris, que a manteve sob custódia por um ano e meio, período durante o qual ela teria se recusado a prestar juramento ou responder a interrogatórios, até sua condenação em 1310 (PIRON, 2017, p. 135).

No que diz respeito ao lugar social ocupado por Marguerite, as informações não são muito seguras.<sup>17</sup> Especificamente sobre sua formação intelectual, em sua obra demonstra conhecimento dos Pais da Igreja, da Bíblia e de autores medievais, como Bernardo de Claraval, Ricardo de Saint-Victor e Guillaume de Saint-Thierry (SIMONS, 2004, p. 94), além do gênero de literatura cortesã, que guia sua escrita.

O lugar social nos leva ainda à questão da vida em comunidade, essencial para pensar as mulheres religiosas do período. No estágio atual dos estudos, não temos como afirmar o pertencimento de Marguerite a nenhum grupo, mas o próprio esforço interdisciplinar utilizado por Romana Guarnieri para associar o *Espelho das Almas Simples* àquela Marguerite morta pela inquisição em Paris partiu da premissa de que o conteúdo da obra apontava para uma autoria feminina relacionada ao movimento beguinal.<sup>18</sup> Além disso, a presença de um monge da abadia cisterciense de Villers dentre aqueles que conferiram aprovação para seu texto aponta também para um pertencimento a, ou ao menos proximidade com, grupos de beguinhas, uma vez que esta abadia era reputada por oferecer apoio às mulheres religiosas (SIMONS, 2004, p. 46-47).

O foco dado ao livro produzido por Marguerite tem destacado interesse para a história das heresias medievais e sua condenação eclesiástica, pois trata-se de um caso único. Field argumenta que, “se pensarmos em termos de uma história de repressão intelectual violenta, Marguerite foi descrita como a única mulher medieval [...] que morreu unicamente por ter escrito um texto” (FIELD, 2012, p. 3). Isso faz com que

16 Os autos do julgamento de Marguerite Porete foram recolhidos pelos ministros do rei Filipe IV. Encontram-se hoje no Enxoval do Tesouro Charters (Paris, 1863-1909, 2 v.), Fundo 428J, sob os números 15, 16, 17, 18 e 19. Os relatos sobre a morte de Porete constam na *Chronique latine de Guillaume de Nangis de 1113 à 1300, avec les continuations de cette Chronique de 1300 à 1368* de H. Géraud.

17 Luísa Muraro (2000, p. 4) chega a afirmar que ela seria uma copista profissional, mas não desenvolve a questão e cita apenas uma referência à qual não tivemos acesso.

18 Romana Guarnieri anunciou sua tese de autoria em artigo publicado em 1946, dando início aos estudos sobre Marguerite. Para uma revisão atualizada da questão, conferir Field (2017, p. 20-21).

Marguerite e seu livro marquem um momento significativo do desenvolvimento da espiritualidade e da vida religiosa feminina, sobretudo se considerarmos que as ideias contidas em sua obra foram retomadas no Concílio de Viena,<sup>19</sup> o qual representa um ponto de inflexão na forma como a Igreja buscava lidar com as mulheres religiosas.

Mas do que se trata a obra? Nas edições mais atuais, são 140 capítulos, nos quais são elaborados diálogos entre “personagens” como Amor, Alma, Razão. Esses personagens fazem perguntas e respondem uns aos outros sobre o estado de não existência, de aniquilação no amor e de destruição da vontade, estado este que permitiria às almas simples se tornarem nada e, assim, tornarem-se iguais a Deus, que é o todo (FIELD, 2012, p. 8). Esse estado, por sua vez, – e aí reside a identificação do desvio pelos eclesiásticos que condenaram Marguerite – poderia prescindir de atividades piedosas, como penitências, jejuns ou missas, e mesmo da busca pelas virtudes. No capítulo 21, Amor diz:

É bem verdade que essas Almas abandonaram as Virtudes, no que diz respeito à sua prática. Contudo, as Virtudes não as abandonaram, pois estão sempre com elas, mas em perfeita obediência a elas. [...] Assim, a Razão e as Virtudes eram as senhoras dessa Alma e essa Alma era verdadeiramente obediente [...]. Agora, essa Alma ganhou e aprendeu tanto com as Virtudes que as ultrapassou, pois tem dentro dela tudo o que as virtudes sabem ensinar, e ainda mais, sem comparação. Pois essa Alma tem nela a senhora das Virtudes, a quem chamam Divino Amor, que a transformou em si, está unida a ela, razão pela qual essa Alma não pertence mais nem a si mesma, nem às Virtudes (PORETE, 2008, p. 64-65).

Quanto à circulação da obra, lemos nos autos do processos, que um dos motivos pelos quais Marguerite estava sendo acusada de heresia reincidente era o fato de que ela, “após a condenação de seu livro, transmitiu o dito livro, um similar a ele contendo os mesmos erros [...] para muitas outras pessoas simples” (FIELD, 2018, p. 224). Quanto às autoridades que leram a obra, sabemos que seu livro passou por 7 eclesiásticos: o frade franciscano Jean de Querayn, o monge cisterciense Franc, da abadia de Villers, o teólogo da Universidade de Paris, Godfrey de Fontaines, dois bispos de Cambrai, Guido de Collemezzo e Philip de Marigny, o bispo de Châlons-sur-Marne, Jean de Châteaouvillain, o “inquisidor de Lorraine” e, finalmente, o inquisidor Guillaume de Paris, entre 1308 e 1310, tempo que Marguerite ficou presa até sua sentença final (FIELD, 2012, p. 39).

Dos sete eclesiásticos mencionados, Marguerite pode ter recebido aprovação de três: o frade de Querayn, possivelmente próximo à cidade natal de Marguerite,

19 Neste Concílio, convocado pelo papa Clemente V e que contou com a presença de alguns nomes envolvidos na condenação de Marguerite, como Philip de Marigny e Jean de Châteaouvillain, foram emitidos dois decretos que falavam sobre as beguinhas: *Cum de quibusdam mulieribus*, que condenava certas mulheres “conhecidas na língua comum como beguinhas” que estavam debatendo e pregando sobre a Trindade com opiniões contrárias aos artigos da fé e os sacramentos; e *Ad nostrum*, que condenava *beguardi* e *beguinæ* do “reino da Alemanha”, os quais pregavam sacrilégios, dentre os quais a possibilidade de atingir um tal estágio de perfeição que tornava a pessoa livre de pecados. Para uma análise dos decretos e sua relação com a condenação de Marguerite, conferir Field (2012, p. 196-199).

Valenciennes; o monge da abadia de Villers, mosteiro cisterciense com tradição de apoiar beguinas; e o teólogo Godfrey, que fez algumas ressalvas ao livro, no que diz respeito ao público ao qual ele seria destinado (FIELD, 2017, p. 26-28). O *Aprobatio* recebido por esses clérigos figura nas edições mais atuais do espelho como último capítulo e nele Margueite escreve:

O primeiro deles foi um Frei Menor de grande nome, vida e santidade que era chamado de Frei João. [...] Esse frei disse que este livro foi feito pelo Espírito Santo e que se todos os clérigos do mundo o ouvissem e pudessem compreendê-lo, não saberiam em nada contradizê-lo. [...] Depois, o viu e leu um monge cisterciense chamado Dom Franco, da Abadia de Villers. Ele disse que assegurava, por meio das Escrituras, ser verdade tudo que este livro diz. Depois o leu um certo mestre em Teologia chamado Godfrey de Fontaines. Ele não disse nada desfavorável sobre o livro [...] mas aconselhou que não muitos o vissem, porque [...] poderiam ser enganados, pois, como disse, o livro foi feito por um espírito tão forte e ardente que poucos ou nenhum são como ele (PORETE, 2008, p. 230).

As demais autoridades estiveram envolvidas na condenação, prisão e finalmente execução de Marguerite. No que concerne ao desvio doutrinário atribuído a ela, há apenas um trecho em toda a documentação em que é possível verificá-lo com clareza. Enquanto ao longo de todo o texto é dito que Marguerite é “suspeita, por várias e prováveis causas, da mancha da depravação herética”,<sup>20</sup> que é mulher “obstinada e teimosa que se recusa a submeter”, que é uma “desafortunada mulher” e que é “suspeita de heresia, rebelião e desobediência”, apenas na parte 5, das sete em que o processo é dividido, são apresentados dois trechos da obra escrita pela ré.

O mesmo inquisidor pediu o conselho desses mestres, com relação ao que devia ser feito acerca de certo livro que ele mostrou a eles, do qual alguns trechos foram extraídos, os quais ele apontou para eles, como dito. O primeiro dos três artigos é este: ‘Que a alma aniquilada dá licença às virtudes e não está mais em servidão a elas porque não têm mais serventia; mas sim as virtudes obedecem a seu comando’. Da mesma forma, o artigo 15 é este: ‘Que tal alma não se importa com as consolações de Deus ou suas dádivas, e não deve se importar ou não pode, porque tal alma tem estado completamente focada em Deus, e seu foco em Deus seria impedido’ (FIELD, 2012, p. 223-224).

A elaboração do *Espelho das Almas Simples* e a trajetória de Marguerite mostram um intrincado relacionamento com as autoridades de seu tempo desde a primeira condenação pelo bispo Guido de Cambrai. A sequência de episódios de aprovação e desaprovação da obra vão interferindo tanto na história da autora quanto na produção do próprio texto, uma vez que Marguerite não apenas voltou a escrever sobre suas ideias depois de ter seu livro queimado, mas pode ter acrescentado capítulos

20 A expressão “mancha da depravação herética” é associada ao nome de Marguerite oito vezes ao longo do processo (FIELD, 2012, p. 211, 212, 215, 217, 219, 227, 229). As expressões citadas na sequência entre aspas são encontradas nessa mesma referência.

motivados pelo debate com aqueles que rejeitavam suas ideias (LERNER, 2010, p. 100-101). Ela continua seu caminho em busca por aprovação para o livro junto a representantes do clero, até que é presa e condenada pelo inquisidor Guillaume de Paris, que tinha vinculações tanto ao papado quanto à corte de Felipe IV.<sup>21</sup>

## Clara e Marguerite: aproximações e distanciamentos

Após apresentar esse breve histórico das mulheres às quais esse capítulo se dedica e apresentar seus escritos, é necessário pensar no porquê de selecionar, dentre outras, essas duas em particular. O que as une e o que as afasta? Em primeiro lugar, ressaltamos uma característica convergente primordial: apesar de serem necessárias ressalvas sobre as diferenças entre suas práticas e trajetórias, as duas são o que podemos chamar de mulheres religiosas dentro do escopo múltiplo e diverso do cristianismo medieval. Como enfatiza Danielle Regnier-Bohler (1992, p. 479), foi no “domínio do sagrado” que mais houve espaço para as mulheres escreverem. Com relação ao contexto aqui debatido, as transformações ocorridas nos séculos XII e XIII no que concerne à vida religiosa abriu a possibilidade de que mulheres escrevessem a partir de suas próprias experiências e não apenas com base em uma autoridade escriturária.<sup>22</sup>

A respeito do que chamamos aqui, de forma genérica, de espiritualidade feminina<sup>23</sup> e das aproximações e distanciamentos que são encontrados entre Clara e Marguerite, é importante ressaltar que, como apontou Andrea Dickens (2009, p. 194), não há uma “espiritualidade feminina cristalizada” e acreditamos que comparações como a que estamos propondo aqui contribuem para essa compreensão. Buscamos, portanto, mais do que enfatizar uma espiritualidade que seja própria das mulheres, pensar o domínio das práticas e crenças religiosas, sobretudo nesse recorte temporal, como um espaço no qual mulheres efetivamente atuaram, inclusive em posição de liderança.<sup>24</sup>

21 Não caberia no escopo do presente capítulo, no qual nos dedicamos a trabalhar com as autoridades eclesiais envolvidas no processo de produção e circulação dos escritos de Clara e Marguerite, mas vem sendo destacada pela historiografia a relação de Guillaume de Paris com Felipe IV, como seu confessor (FIELD, 2012, p. 63) e seu papel na inquisição dos Templários, à qual o rei teria dado um caráter marcadamente político. Sobre essa temática, conferir Théry, 2011.

22 Especificamente no que diz respeito à espiritualidade mística, a mudança ocorre sobretudo a partir das reflexões de Bernardo de Claraval acerca das possibilidades de união da alma com Deus, experiência essa que conferiria a alguns cristãos uma autoridade religiosa (HOLLYWOOD; BECKMAN, ano?, p. 18-28).

23 Tendemos a usar o termo *espiritualidade*, com a conotação dada por André Vauchez – “unidade dinâmica do conteúdo de uma fé e da maneira pela qual esta é vivida por homens historicamente determinados” – e, a partir dele, pensado o qualificativo *feminino* nos casos analisados em nossa pesquisa de doutorado em desenvolvimento: Marguerite d’Oignies, Clara de Assis, Guglielma de Milão e Marguerite Porete. Para considerações iniciais sobre a pesquisa, conferir Torres, 2019. Temos acompanhado, contudo, algumas discussões sobre o uso da expressão *espiritualidade feminina*, como a de Kethleen Ashley (2015, p. 511), que trabalha com o conceito de *culturas devocionais* em contraposição à ideia de um todo monolítico que a ideia de espiritualidade feminina ou, ainda, de *movimento religioso feminino* traz.

24 Como conceito para aplicação em nossa pesquisa de doutorado definimos *liderança* como um papel de destaque ocupado por alguém que não era membro do corpo clerical e que desenvolveu um tipo de espiritualidade própria e vista por outros como ideal (TORRES, 2019, p. 11).

Contemporaneamente ao surgimento de novas formas de experienciar a espiritualidade e expressá-la, o papado inicia, por sua vez, novos esforços para a regulamentação da vida religiosa feminina. Desde o fim do século XII, houve um aumento significativo na quantidade de mulheres que optavam por uma via diferente daquela tradicionalmente atribuída a elas, como esposas e mães, ou mesmo como religiosas em casas monásticas tradicionais, seguindo o caminho de uma vida religiosa de pobreza e piedade que, em contrapartida, as afastava de um controle mais direto exercido por homens (DINZELBACHER, 1993, p. 5).

Com isso, este período viu crescer uma ambiguidade discursiva que fazia com que coexistissem vozes de apoio e de condenação à experiência religiosa feminina. Tal questão está diretamente relacionada àquela do combate às heresias, vital para a contínua construção da ortodoxia. A necessidade de regulamentação da vivência religiosa de mulheres tinha, assim, dois vieses: a legitimação de modelos adequados aos padrões aceitos pelo papado e a consequente delimitação da fronteira entre ortodoxia e heterodoxia (BYNUM, 1984, p. 18).

Nas engrenagens desse projeto estavam as diversas camadas de relações institucionais de poder e, nesse sentido, um ponto de aproximação entre as duas mulheres é a percepção de que toda sua produção intelectual é formada por documentos marcados pelo seu confronto com autoridades eclesiásticas. Sabemos, como exposto acima, que o diálogo empreendido por Marguerite com membros do clero em busca de aprovação pode ter interferido no próprio conteúdo da sua obra, além de ter definido seu fim. Já os escritos de Clara demonstram uma defesa do ideal de pobreza evangélica, que ela enfatiza nos textos normativos, os quais demandavam aprovação de autoridades, mas que ela coloca em contraposição ao desejo dessas mesmas autoridades quando se corresponde com Inês de Praga.

Sem analisar detalhadamente os elementos da espiritualidade de cada mulher, gostaríamos de propor mais um ponto de divergência na comparação empreendida entre seus escritos. Clara fala de um modo de vida de imitação de Cristo e dos seus discípulos, enquanto Marguerite fala de unir-se ao próprio Deus. Conforme Mary Frohlich aponta, autoridade se vincula à dinâmica dos relacionamentos e com os frutos, ou benefícios, dessas relações. Aqui a autora apresenta seus conceitos de autoridade popular / carismática e autoridade da elite / institucional. A última está sempre em busca por se afirmar universal e, para tanto, elabora procedimentos para determinar quem pode ou não ter autoridade (FROHLICH, 2012, p. 305).

Dentro dessa leitura, a proposta clariana é marcada por ideais que estavam, desde seu surgimento com Francisco de Assis, em disputa. A pobreza e a vida em fraternidade continham em sua essência uma crítica à hierarquia eclesiástica que situava seus defensores em um limiar estreito entre ortodoxia e heresia. Clara propõe a adaptação desses ideais para a vida religiosa feminina e seus escritos são voltados, sobretudo, para a realização dessa missão. Assim, consegue manter uma dinâmica com a autoridade institucional porque seu modelo de espiritualidade ainda mantém algum espaço para intervenção desta, para adequação à ortodoxia, de caráter universalizante. Em outras palavras, os escritos de Clara ainda permitiam um enquadramento

à norma, por mais que possam ser (e realmente são) críticos e negociadores com relação a essa norma.

A proposta de Marguerite é a de uma relação direta e individual com Deus, e mesmo de uma equiparação a este, prescindindo das virtudes e afirmando que era possível beneficiar-se dos frutos desse relacionamento sem a necessidade de interferência de nenhuma outra autoridade. Em compasso com o estilo literário adotado, Marguerite enfatiza seu não pertencimento a uma estrutura normativa e uma transladação absoluta – poderia dizer radical – do relacionamento com o sagrado para a laicidade.

Nesta chave de leitura, defendemos que tanto Clara quanto Marguerite eram dotadas de uma autoridade carismática, mas é no seu relacionamento com a autoridade institucional que reside o motivo pelo qual cada uma teve uma trajetória diametralmente diferente da outra no que concerne à sua identificação dentro ou fora da ortodoxia.

Conforme Caroline Bynum chamou atenção, ao resenhar a obra de Peter Dronke sobre mulheres escritoras na Idade Média, falar sobre essa temática trata-se de um passo adiante após a historiografia ter tomado consciência de que haviam estruturas patriarcais a se considerar ao examinar fontes que traziam determinadas imagens de mulheres, bem como haviam indícios das formas pelas quais mulheres de todos os tempos “se rebelaram ou escaparam à opressão” (BYNUM, 1985, p. 326). A própria Bynum, contudo, chama atenção para uma questão central: é preciso colocar os escritos das mulheres em seu contexto social, econômico e no que concerne às estruturas eclesiásticas do período e às tradições teológicas e devocionais do seu tempo (BYNUM, 1987, p. 9). Com isso, é possível evitar, como nos alerta Kate Greenspan, diminuir o valor desses escritos como meros reprodutores dos ideais marcadamente masculinos do período, mas ao mesmo tempo ponderar expectativas exageradas desses escritos como portadores de uma essência feminina (GREENSPAN, 1991, p. 158), que buscava tão somente se contrapor à hierarquia eclesiástica.

A comparação empreendida entre Clara e Marguerite buscou, assim, propor um exercício de reflexão sobre duas mulheres que viveram em contextos próximos e que normalmente não são trabalhadas em conjunto pela historiografia. Concordarmos que o espaço italiano e o neerlandês têm suas particularidades, e que a diferença temporal entre as duas, apesar de pequena, é pontuada por muitas transformações no que diz respeito à relação das mulheres religiosas com a Igreja institucional. Contudo, esse exercício foi possível utilizando como ponto de encontro a questão da produção intelectual de mulheres na Idade Média e como eixo de comparação as relações institucionais de poder que permeavam suas vidas e obras.



## REFERÊNCIAS

ASHLEY, Kathleen. Cultures of Devotion. In: BENNETT, Judith; KARRAS, Ruth (ed.). *The Oxford Handbook of Women and Gender in Medieval Europe*. Oxford: University Press, 2015. p. 511-528.

BARTOLI, Marco. *Chiara: una donna tra silenzio e memoria*. 2. ed. Milano: Edizioni San Paolo, 2001.

BENSON, Pamela Joseph; KIRKHAM, Victoria (org.). *Strong Voices, Weak History: early women writers and canons in England, France and Italy*. Michigan: University of Michigan Press, 2004.

BOLTON, Brenda. *Reforma na Idade Média*. Lisboa: Edições 70, 1983.

BROCHADO, Claudia; DEPLAGNE, Luciana. *Vozes de Mulheres da Idade Média*. João Pessoa: Editora UFPB, 2018.

BYNUM, Caroline Walker. *Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women*. Berkley: University of California Press, 1987.

BYNUM, Caroline Walker. *Jesus as Mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*. Berkley: University of California Press, 1984.

BYNUM, Caroline Walker. Review of DRONKE, Peter. *Women Writers of the Middle Ages: A Critical Study of Texts from Perpetua († 203) to Marguerite Porete († 1310)*. *Modern Language Quarterly*, Durham, v. 46, n. 3, p. 326-329, 1985.

CHEREWATUK, Karen; WIETHAUS, Ulrike. *Dear Sister: Medieval Women and the Epistolary Genre*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1993.

DICKENS, Andrea Janelle. *Female Mystic: Great Women Thinkers of the Middle Ages*. Londres: I.B.Tauris, 2009.

DINZELBACHER, Peter. Movimento religioso femminile e santità mistica nello specchio della Legenda sanctae Clarae. In: CONVEGNO INTERNAZIONALE CHIARA DI ASSISI. 20., 1992. *Atti[...]*. Spoleto: Centro Italiano di Studi Sull'Alto Medioevo, 1993. p. 5-31.

FIELD, Sean. Debating the Historical Marguerite Porete. In: TERRY, Wendy; STAUFFER, Robert (ed.). *A Companion to Marguerite Porete and The Mirror of Simple Souls*. Leiden: Brill, 2017. p. 7-37.

FIELD, Sean. *The Beguine, the Angel, and the Inquisitor: The Trials of Marguerite Porete and Guiard of Cressonessart*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2012.

FROHLICH, Mary. Authority. In: HOLLYWOOD, Amy; BECKMAN, Patricia Z. (ed.). *The Cambridge Companion to Christian Mysticism*. New York, 2012. p. 305-314.

GREENSPAN, Kate. The Autohagiographical Tradition in Medieval Women's Devotional Writing. *a/b: Auto/Biography Studies*, Carrollton, v. 6, n. 2, p. 157-168, 1991.

HOLLYWOOD, Amy. Introduction. In: HOLLYWOOD, Amy.; BECKMAN, Patricia Z. (org.). *The Cambridge Companion to Christian Mysticism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012. p. 1-33.

KARRAS, Ruth Mazo. *Sexuality in Medieval Europe: Doing Unto Others*. 3. ed. Abingdon: Taylor & Francis, 2017.

LERNER, Robert. New Light on "The Mirror of Simple Souls". *Speculum*, Chicago, v. 85, n. 1, p. 91-116, 2010.

MANSELLI, R. La Chiesa e Il Francescanesimo femminile. In: CONVEGNO INTERNAZIONALE MOVIMENTO RELIGIOSO FEMMINILE E FRANCESCANESIMO NEL SÉCULO XIII, 7., Assisi, 1979. *Atti[...]*. Assisi: Società Internazionale di Studi Francescani, 1980. p. 239-261.

MOONEY, Catherine. Imitatio Christi or Imitatio Mariae – Clare of Assisi and Her Interpreters. In: MOONEY, Catherine (ed.). *Gendered Voices: Medieval Saints and Their Interpreters*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1999.

NOGUEIRA, Maria Simone. Escritoras medievais: transgressões silenciadas. In: BROCHADO, Claudia; DEPLAGNE, Luciana. *Vozes de Mulheres da Idade Média*. João Pessoa: Editora UFPB, 2018. p. 132-152.

PEDROSO, José Carlos Corrêa. *Fontes Clarianas*. 4. ed. Piracicaba: Centro Franciscano de Espiritualidade, 2004.

PIRON, Sylvain. Marguerite in Champagne. *Journal of Medieval Religious Cultures*, University Park-PA, v. 43, n. 2, p. 135-156, 2017.

PORETE, Marguerite. *O Espelho das Almas Simples e Aniquiladas e que permanecem somente na vontade e no desejo do amor*. Petrópolis: Vozes, 2008.

REGNIER-BOHLER, Danielle. Voces literarias, voces místicas. In: DUBY, Georges; PERROT, Michelle (ed.). *Historia de las Mujeres*. Madrid: Taurus Ediciones, 1992. 5v., v. 2, p. 473–543.

ROREM, Paul. The Company of Medieval Women Theologians. *Theology Today*, Thousand Oaks, v. 60, n. 1, p. 82-93, 2003.

SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da. A hagiografia bracarense face à restauração do arcebispado e à formação do reino de Portugal. In: SOUZA, Armênia Maria de; NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa (org.). *Cultura, Palavra e Fé: narrativas e sacralidades no Mundo Ibérico*. Curitiba: Brazil Publishing, 2019. p. 67-89.

SILVA, Valéria Fernandes. *A Construção da Verdadeira Religiosa no Século XIII: o caso de Clara de Assis*. 2008. Tese (Doutorado em História) – Universidade de Brasília, Brasília, 2008.

SILVA, Valéria Fernandes. A Pobreza como Expressão Máxima da Vita Vera Apostolica nos Escritos de Clara de Assis. In: DEPLAGNE, Luciana Eleonora de F. Calado; POSSEBON, Fabrício (ed.). *Anais do II Seminário de Estudos Medievais da Paraíba – Sábias, Guerreiras e místicas: Homenagem aos 600 anos de Joana D’arc*. João Pessoa: Editora Universitária / UFPB, 2012.

SIMONS, Walter. ‘Staining the Speech of Things Divine’: The Uses of Literacy in Medieval Beguine Communities. In: HEMPTINNE, Thérèse; GÓNGORA, María Eugenia (ed.) *Voices of Silence: women’s literacy in a men’s church*. Turnhout: Brepols, 2004. p. 85-110.

THÉRY, Julien, Une hérésie d’État. Philippe le Bel, le procès des « perfides templiers » et la pontificalisation de la royauté française, *Médiévales. Langues, Textes, Histoire*, v. 60, n. 60, p. 157-185, 2011.

TORRES, Andréa R. F. Espiritualidade feminina e os limites da institucionalização das práticas e crenças religiosas no século XIII e início do XIV: considerações iniciais de pesquisa. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA – ANPUH-BRASIL, 30., Recife, 2019, *Anais Eletrônicos*[...]. Recife: Associação Nacional de História – ANPUH-Brasil, 2019. p. 1-16.

**Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização**

## CAPÍTULO XIV

# VIVÊNCIAS FEMININAS NO BRASIL OITOCENTISTA SEGUNDO A PENA DE TRÊS MULHERES VIAJANTES: Maria Graham, baronesa de Langsdorff e irmã Dubost

*Melina Teixeira Souza<sup>1</sup>*

---

### **Uma prolongada ausência**

A chamada literatura de viagem do Oitocentos se difere das narrativas associadas ao gênero literário, observadas principalmente a partir do século XVI, que recorriam ao fantasioso para dar sentido ao real, visto como inapreensível. Nota-se a diluição dos modelos narrativos épicos, fundamentados em fábulas, no mirabolante ou extraordinário, em benefício de formatos que valorizavam a informação e a crônica dos costumes. Assim, a consolidação de literatura de viagens no século XIX corresponde a um movimento mais amplo da modernidade, relacionado à ascensão da burguesia e da cultura letrada, que elevou o romance e o hábito da leitura como prazer solitário e autorreflexivo, característico do sujeito moderno (BENJAMIN, 1993, p. 197-221). As mulheres são inseridas nessa cultura letrada principalmente pela via da associação ao âmbito privado, acompanhando os movimentos e transformações da subjetividade moderna, mas mantendo-se, em todo caso, as sanções relacionadas. Porque, enquanto os indivíduos aventuravam-se no terreno dos romances, músicas ou poesias a partir do final do século XVIII, as figuras femininas, de uma maneira geral, desenvolviam o hábito de produzir cotidianamente correspondências e diários íntimos (GONÇALVES, 2005).

A expansão econômica e o incremento da industrialização e do capitalismo liberal na Europa do início do século XIX resultou em uma verdadeira corrida por novos mercados e consumidores, que, por sua vez intensificou o interesse por viagens e expedições científicas. Muitas vezes financiadas por particulares, essas viagens se justificavam pela ideia de se fazer novas descobertas e explorar lugares caracterizados pela natureza selvagem, em especial no Oriente, África e América, que deveriam ser objeto de uma ciência afirmada segundo padrões eurocêntricos. Tal projeto priorizava a catalogação de recursos vegetais e animais, mas continha inclinações para pesquisas sobre povos, línguas e hábitos culturais, atraindo muitos estrangeiros para o Brasil

---

1 Doutora pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense.

ao longo do XIX (PRATT, 1999).<sup>2</sup> Miriam Moreira Leite, uma das precursoras da História das Mulheres no Brasil, é também pioneira no inventário de uma antologia de documentos, composta por fragmentos de livros de viajantes que estiveram no Rio de Janeiro no Oitocentos, com o intuito de “agrupar aspectos da condição feminina ou registrar a presença da mulher, em situações ou atividades diversas” (LEITE, 1984, p. 17-22).

A historiadora esclarece que em viagens longas e rodeadas por perigos, que chegavam a perdurar por três meses, a presença feminina era rara, sobretudo no início do século, observando-se uma mudança lenta com o passar do tempo, mesmo que os navios a vela se mantinham como espaços predominantemente masculinos (LEITE, 1988, p. 144). O contexto se reflete no número de autoras entre as obras levantadas: “de 1800 a 1850, dos 80 livros examinados, apenas 5 foram escritos por mulheres”. A transformação na metade final do Oitocentos é notória: “de 1850 a 1900 houve 17 autoras entre os 92 livros de viagens examinados”, sendo que “as da primeira metade do século XIX revelam que foi alto o preço que pagaram por sua ousadia de sair de casa, deixar os parentes e a terra e se expor publicamente” (LEITE, 1984, p. 24). O ato de confrontar duplamente as demarcações que incidiam sobre os papéis de gênero, tanto no que diz respeito à ausência das grandes viagens, quanto em relação ao histórico distanciamento feminino da literatura, todo o contexto contribui para aproximar essas mulheres da designação de transgressoras, mesmo que ainda tivessem de lidar com inúmeras interdições, explícitas ou implicitamente (LEITE, 2000, p. 12).

As escritoras dos relatos de viagens que retrataram o Brasil do século XIX ocupam um espaço próprio. Se, por um lado a condição feminina resultava na incidência de sanções, por outro, eram viajantes estrangeiras, tendo portanto uma atuação alargada, alcançando privilégios e direito a um tratamento distinto no contexto local. Seus testemunhos são especialmente valiosos porque, se elas se incluíam na cultura dominante e no entendimento burguês a respeito dos espaços público e privado, também acessaram um trânsito facilitado na esfera particular da vida doméstica brasileira, com interlocuções estreitadas em relação às mulheres locais. Decerto, tal acesso não ocorreu da mesma forma em se tratando dos forasteiros, os homens estrangeiros. Sem falar que, tendo-se em vista essa persistente lacuna, o afastamento feminino do gênero literário, faz-se necessário tornar as obras construídas como exceções que afrontaram e lidaram com regras tácitas, alvo privilegiado de pesquisa.

Dois exemplares dos cinco diários de viagens femininos levantados por Miriam Leite para a primeira metade do Oitocentos foram produzidos por mulheres inseridas em teias ilustres, sendo destacados em vista da riqueza da narrativa apresentada, revelando autoras perspicazes na observação da sociedade brasileira em plena elaboração. Se era límpido que as escritoras em questão possuíam laços singulares e circulação nas mais altas rodas, seus depoimentos não se restringiram à descrição da exterioridade dos hábitos das famílias ricas.

2 O modelo das expedições científicas oitocentistas foi oferecido pela trajetória do polivalente cientista Alexandre Humboldt (1769-1869), inserido em distintos campos e saberes, que elaborou um projeto global de exploração incluindo todos os continentes.

A estadia da inglesa Maria Graham (1785-1842), filha de almirante e esposa de Thomas Graham, oficial da marinha britânica, dividiu-se entre os anos de 1821 e 1823, e relacionava-se à defesa dos interesses comerciais e políticos da Inglaterra em meio ao quadro conflituoso das revoltas pela Independência. Maria Graham havia publicado um livro anteriormente, abordando o período na Índia junto ao marido, local em que já tinha estado em companhia do pai, igualmente integrante da marinha, além de ter construído e divulgado uma narrativa sobre a visita ao Chile, após deixar o Brasil. Era, portanto, uma viajante tarimbada, que fugia do estereótipo de mulher que simplesmente fazia companhia ao pai ou ao marido, demonstrando interesse na sistematização da paisagem dos lugares, e possuindo a habilidade de retratar a natureza e a sociedade por meio de desenhos e pinturas. Maria Graham acrescentou uma alongada introdução, “Esboço da História do Brasil”, para fundamentar a exposição dos acontecimentos políticos presenciados, e que fora baseada na obra do historiador e poeta inglês Robert Southey (1774-1843). Ela havia lido os livros antes de embarcar para o Brasil, demonstrando a preocupação de se inteirar sobre os lugares visitados e aguçada curiosidade intelectual: “para melhor compreensão dos interesses políticos de que fui testemunha ocular, julguei necessário antepor o seguinte esboço da História do Brasil ao meu diário de viagem” (GRAHAM, 1956, p. 3).<sup>3</sup>

Além de Maria Graham, temos Victorine Emilie, conhecida como a baronesa de Langsdorff, que acompanhou o marido Émile Langsdorff em estada de alguns meses ao Rio de Janeiro, entre 1842 e 1843, com o intuito de abrir caminhos para o enlace matrimonial entre um nobre francês, o príncipe de Joinville, e Francisca de Bragança, irmã de d. Pedro II. A baronesa atende às estatísticas segundo as quais a maior parte das mulheres integra-se na literatura de viagem contando com o inesperado, já que que começou a escrever um diário íntimo com apenas 15 anos, a conselho do pai. Nesse caso, a ideia póstuma da divulgação do trecho dedicado à estada no Brasil foi da *Association des Amis Musées de la Marine* sediada em Paris, interessada nos detalhes dos últimos anos da navegação à vela.<sup>4</sup> Miriam Leite acrescenta: “na apresentação do diário, o capitão Guiot sublinha a riqueza das observações da autora, invoca sua condição de mulher distinta pelo nascimento, coração e cultura, mas a

3 GRAHAM, Maria. *Diário de uma viagem ao Brasil*. E de uma estada nesse país durante parte dos anos de 1821, 1822 e 1823. Trad. Américo Jacobina Lacombe. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1956. Alguns dados a acrescentar: no universo bibliográfico de Maria Graham consta-se a obra do cientista Alexandre Humboldt, além do fato de a escritora e desenhista ter contribuído com uma farta coleção de ilustrações botânicas sobre a fauna e a flora brasileiras, atualmente em posse do Jardim Botânico Kew Gardens de Londres, e mais um conjunto de aquarelas retratando cenas sociais da sociedade baiana, pertencentes ao acervo da Biblioteca Nacional (CAMPOS, 2009). Segundo Marcelo Cerdan, o livro de Maria Graham tem sido usado recorrentemente como material empírico para pesquisa, em detrimento de uma problematização autocentrada em seus próprios conceitos e questões levantadas, atenção que não corresponde à relevância da obra (2003).

4 LANGSDORFF, Victorine Emilie. *Diário da Baronesa Emilie de Langsdorff*. 1842-1843. Tradução: Patrícia Chittoni Ramos e Marco Antônio Toledo. Florianópolis: Mulheres; Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2000. A autora nasceu no ano de 1812, mas a data do seu falecimento não é certa; sabe-se que a publicação do diário ocorreu em 1854, concluindo-se que a baronesa não viveu muitos anos após a estada no Rio de Janeiro, encerrada em 1843.

considera unicamente como acompanhante do barão”. Em contrapartida, “somente o príncipe de Joinville, na carta que encerra o volume e mesmo assim, com muitos circunlóquios e desculpas é que especifica as delicadas funções de madame Langsdorff junto à princesa Francisca na viagem de volta à França” (LEITE, 2000, p. 13). A escrita da autora se sobressai pelo olhar agudo direcionado à Corte, extrapolando os contornos de um mero diário íntimo: “as relações interpessoais são examinadas, descritas e interpretadas com mais penetração do que o habitual, na literatura de viagem” (LEITE, 1988, p. 155).

Postula-se que a conquista do universo letrado de forma tão singular, isto é, afrontando-se simultaneamente, a alongada ausência feminina da literatura e também das grandes travessias marítimas, significou notável ampliação da arena de ação das autoras, apresentando por vezes novas aberturas aos movimentos de construção de si, além de outras opções de intervenção na realidade.

O terceiro relato investigado é, com efeito, aquele que apresenta caracteres mais particulares e ao mesmo tempo ambivalentes, a começar por não ser motivado ou tampouco se amparar no objetivo primeiro de descrever uma viagem ao continente americano. Trata-se da produção textual da francesa Virginie Marguerite Dubost, tornada madre superiora das freiras vicentinas que se direcionaram ao Brasil para, posteriormente, fundar o primeiro instituto voltado à educação feminina do Império, o colégio Providência. As Filhas da Caridade enfrentaram meses de trajeto marítimo da França ao Brasil, entre os meses finais de 1848 e o início de 1849, e, após curta estadia no Rio de Janeiro, prosseguiram viajando a cavalo pelo interior até a cidade de Mariana, em Minas Gerais. Nesse período, irmã Dubost adotou o hábito de registrar em um diário de bordo as agruras e surpresas do longo percurso, e ao chegar ao seu destino seguiu escrevendo, no caso correspondências mensais aos superiores franceses.<sup>5</sup>

Primeiramente, deve-se esclarecer que ao contrário das demais narrativas, o impulso para a confecção do diário não se restringe a uma iniciativa pessoal da freira. Afinal, a produção compõe uma estratégia determinada e historicamente disseminada entre as congregações missionárias, visando um acompanhamento detalhado e criterioso pelos superiores das novas sedes, fundadas por vezes em áreas longínquas. É nesse sentido que a escrita missionária adquire sentidos e significados densos e diversos, imbricados ao espaço institucional no contexto do ultramontanismo, e relacionados à edificação das casas religiosas e à própria experiência devocional dos agentes do corpo místico.<sup>6</sup> Contudo, mesmo que a narrativa de irmã Dubost conjugue diversas variáveis, chegando a ilustrar uma “modalidade de escrita religiosa voltada à edificação e consolação com viés de gênero” (SOUZA, 2020), o que interessa nesse contexto é sublinhar dois aspectos correlacionados. O primeiro diz respeito à

5 Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana [AEAM], *História da Missão das Filhas da Caridade de São Vicente de Paulo* – Casa da Providência. DUBOST, irmã, tradução de irmã Celza Kubitschek de Figueiredo. Belo Horizonte: Casa Provincial João XXIII, 1999.

6 O ultramontanismo foi um movimento consolidado ao longo do século XIX nos meios católicos e que, em linhas gerais, se caracterizou por reagir às tendências liberais e buscar respostas e proposições para defender a inserção da religião no mundo moderno (SANTIROCCHI, 2015).



singularidade do posicionamento da freira, mulher missionária, em ambiente (institucional, religioso, espacial) frequentemente hostil ao alargamento das atuações concedidas às trajetórias femininas. Além disso, ressalta-se sua condição de viajante, justificada pela conjuntura que motivou a confecção relato, mas sobretudo porque a escrita de irmã Dubost apresenta um olhar comprometido com a experiência da travessia, interessado e engajado, em resumo, entregue à iniciativa de transitar e se abrir a um território desconhecido.

Assim, configura-se em interesse principal do capítulo, a análise dos movimentos, liames e possibilidades apresentadas à dilatação da arena de atuação feminina por meio da confecção dos relatos, colocada em questão em duas frentes, que podem ser encaradas como duas formas de travessia: o próprio ato da escrita e a experiência da viagem. Nesse aspecto, é igualmente relevante analisar as percepções e elucubrações que as escritoras articulavam a respeito da sociedade brasileira em formulação na primeira metade do Oitocentos, profundamente assinalada pelo processo de emancipação política e consolidação do novo Estado, e que, em alguma medida, cotejam projetos e entendimentos sobre uma modernidade nascente. Destaca-se que perceber os lugares e interdições que as vivências femininas locais poderiam vislumbrar nesse momento, com base em discursos construídos por companheiras provenientes de outras paragens e que acessavam espaços comumente obstruídos, é uma maneira de requerer a presença das mulheres na história, e afrontar um prolongado silenciamento.

## **Olhares e travessias femininas**

Dentre os pressupostos gerais mais propagados da literatura de viagem do século XIX, pode-se citar “a reclusão da mulher brasileira, considerar a mulher de ‘condição’ unicamente a branca rica” (LEITE, 1984, p. 31). Sobre a reclusão, apregoa-se uma correlação entre o postulado com a prevalência na abordagem de trajetórias femininas ilustrativas de setores díspares: os autores se interessavam principalmente por brancas e ricas, pertencentes à elite, ou pelas mulheres escravizadas. Observa-se a tendência de focar o que parecia estranho aos seus olhos: “o exotismo é que lhes atraía a atenção, porque diverso de sua terra”, encontrando o desconhecido em “níveis opostos: o das senhoras e o das escravas. As camadas baixas livres, de qualquer etnia, escapavam assim de seus reparos” (QUEIROZ, 1984, p. 191). A respeito de Maria Graham e a baronesa de Langsdorff, seus depoimentos fazem referência a cenários com diferentes registros da reclusão feminina: a viajante inglesa dividiu a estadia entre o Nordeste, visitando as províncias de Pernambuco e Bahia, e o Rio de Janeiro, enquanto a nobre francesa permaneceu radicada na capital, onde a urbanização estava adiantada e o trânsito de pessoas em cafés, teatros, eventos sociais e culturais era costumeiro.

No caso de Maria Graham, embora a fragata tenha aportado em Pernambuco em 22 de setembro de 1821, momento de ânimos políticos exaltados, quando a região encontrava-se em estado de sítio, por ocasião de uma celebração religiosa a viajante teve a oportunidade de avistar as portuguesas: “a festa de S. Miguel fez sair

as senhoras portuguesas, das quais não havíamos visto ainda uma só passar pelas ruas” (GRAHAM, 1956, p. 121). Já sua própria reação ante à conjuntura revelou-se diversa, a despeito das recomendações do coronel que recebeu a comitiva: “prevenindo que a cidade estava em estado de sítio, e que era incerto o novo ataque quer quanto ao tempo, quer quanto ao lugar, recomendou-me instantaneamente que ficasse a bordo. Mas eu nunca tinha visto uma cidade em estado de sítio e por isso resolvi desembarcar” (GRAHAM, 1956, p. 108). Sobre o panorama no Rio de Janeiro, a narrativa de Langsdorff indica, se não um isolamento feminino cortante, algum nível de recolhimento, que indica uma vida pública quase como extensão da esfera doméstica: “as mulheres saem muito pouco, quase não gostam de movimento e, quando saem é para ir a alguma reunião de família, nos dias de festa de nascimento ou aniversário de um parente” (LANGSDORFF, 2000, p. 116).

Como passou um período de sua estada primeiramente no Nordeste, para depois instalar-se no Rio de Janeiro, Maria Graham reuniu condições para comparar elementos da vida e da sociedade, e, conseqüentemente da condição feminina nas duas regiões. Assim que chegou à capital ela compareceu a um baile promovido por um comerciante inglês: “as moças portuguesas e brasileiras são de aspecto decididamente superior as da Bahia: parecem de classe superior. Talvez a permanência da Corte aqui por tantos anos as tenha polido” (GRAHAM, 1956, p. 183). A viajante atribuiu a alegada superioridade ao lugar em que as mulheres se encontravam, aproximando-as de modos adequados, aprovadas pelos ingleses, afinal, “o Rio de Janeiro é uma cidade mais europeia do que a Bahia ou Pernambuco” (GRAHAM, 1956, p. 186). Foi no ambiente da capital que Maria Graham teve contato com senhoras mercedoras de suas palavras mais elogiosas, na residência de Luís José de Carvalho e Melo, futuro visconde da Cachoeira. Ela ficou próxima da filha do político, Carlota, com quem compartilhava o gosto por autores portugueses: “conhece a literatura de sua terra, desenha corretamente, canta com gosto e dança graciosamente. Várias de suas primas e tias falam francês correntemente, de modo que tive o prazer de conversar livremente com elas e receber boa cópia de informações [...]” (GRAHAM, 1956, p. 250). A imputação ao grupo, de conjugar as mais belas mulheres que a viajante conviveu no Brasil, não diz respeito simplesmente à aparência física, mas sim a características valorizadas, como o apego às línguas, a arte e a literatura. Nessa mesma reunião social, a viajante, sendo abordada por um “inglês, que morou neste país por muitos anos”, teve acesso a opiniões sobre a moral das mulheres locais.

Lembre-se de que entre nós, além da mãe de família, há uma ama, ou uma governante, ou mesmo uma camareira para cada moça, que deve ser bem educada, de bom caráter e de boa moral. Tudo isso são freios para o comportamento e forma uma proteção só inferior à das mães. Mas, no Brasil os serviçais são escravos, e por conseguinte, inimigos naturais de seus senhores, dispostos a decepcioná-los e desajustados disso, e de assistir à corrupção de suas famílias (GRAHAM, 1956, p. 252).

A persistência do escravismo foi assunto constantemente abordado por Maria Graham. A repressão da escritora ao tema se coaduna com sua colocação de inglesa,

esposa de um oficial da marinha, e portadora de amplas relações com conterrâneos envolvidos com o comércio, apresentando-se como defensora do livre mercado e do fim do tráfico escravista. Maria Graham fez questão de mostrar-se chocada quando testemunhou a compra e venda de cativos nos mercados do país, observados principalmente no Nordeste, uma vez que, ao estabelecer-se no Rio de Janeiro, ela registrou a incidência de uma interlocução menos frequente com a prática. A viajante buscou relacionar o ar de alegria e leveza que atribuía aos negros na Corte à existência de um leque maior de oportunidades, devido à economia diversificada e o comércio mais desenvolvido. Segundo ela, os negros, “tanto livres quanto escravos, parecem alegres e felizes no trabalho. Há tanta procura deles que se encontram em pleno emprego e têm, naturalmente, boa paga. Lembram aos outros aqui o menos possível a triste condição servil, a não ser quando se passa pela rua do Valongo” (GRAHAM, 1956, p. 155). A proposição de uma sociedade regulada pelas vantagens econômicas do capitalismo industrial surge claramente na escrita de Maria Graham, indissociável de uma aguda rejeição do tráfico escravista.

Ao analisar a obra da viajante inglesa, Marcelo Cerdan considera que o espaço dedicado às críticas ao mercado do Valongo se excede na narrativa, demonstrando uma postura diferente em relação aos locais correspondentes no Recife e em Salvador: “ela parece transpor a questão para um campo que se afasta do sentimental, havendo uma certa proposta argumentativa que se fundamenta em elementos racionais e funcionais, tentando persuadir seu leitor para vários aspectos negativos de se manter esse tipo de comércio” (CERDAN, 2003, p. 133). Entre as proposições identificadas, destacam-se uma lógica econômica e produtivista, a partir da qual os escravos seriam mais onerosos e menos eficientes que os assalariados. E também uma percepção positiva atinente à miscigenação (em relação aos portugueses com os índios, aos escravos mestiços), provavelmente relacionada a uma pretensa superioridade dos brancos que deveria se impor, favorecendo os ideais ambicionados de civilização (CERDAN, 2003, p. 137-138). Marcelo Cerdan correlaciona algumas posições explicitadas no livro de Maria Graham com pontos levantados pelo historiador da arte Albert Boime sobre o debate abolicionista: a desumanidade generalizada do sistema, e seus efeitos; as atribuições dos negros e sua evidente competência de integrarem-se à sociedade dominante; a viabilidade de transporem o “estado selvagem” e se renderem à espiritualidade cristã. Com base nesses indícios, o Marcelo Cerdan conclui: “que Maria Graham tinha na ponta de sua pena uma intenção abolicionista, o seu *Diário de uma viagem ao Brasil* parece não deixar dúvidas” (CERDAN, 2003, p. 141).

No diário de viagem da baronesa Langsdorff não é possível identificar uma postura cristalina tangente ao regime escravista, o que é compreensível, dadas as posições distintas ocupadas pelas duas senhoras. Ambas, sem dúvida, eram mulheres respeitáveis, de classe elevada, mas as discussões atreladas ao movimento abolicionista na Inglaterra estavam muito adiantadas, ponderações que certamente atingiram Maria Graham. Já a baronesa diferenciava-se sendo esposa de um diplomata francês com relações estreitadas com a família imperial brasileira. Em algumas passagens Langsdorff parece se incomodar com onipresença da escravidão e observa perplexa o convívio íntimo entre senhores e cativos: ela “não encontra explicação para situações

com que se depara, chegando até mesmo a sentir repugnância pelas negras despidas que encontrou em Dakar, e espanto diante das negras livres que percebeu moralmente iguais aos brancos” (LEITE, 2000, p. 16). Já, em determinados trechos, a nobre parece resignada com a crença de que a instituição favoreceria a evolução dos africanos, que seriam como “crianças abandonadas, pois não conheciam a propriedade, a família, as leis e nada lhes seria proibido” (LEITE, 2000, p. 16). Em outros termos, o escravismo deveria contribuir para civilizar os negros, mentalidade disseminada entre a classe senhorial brasileira, e um discurso que a baronesa devia testemunhar com frequência.

Complacente ou não com o escravismo, a francesa não deixou de oferecer depoimentos sobre a rudeza dos costumes locais e a superioridade dos europeus, cujas regras de civilidade mostravam-se praticamente invalidadas no Brasil. Tendo o casal Langsdorff atingido o propósito que os trouxe ao país, intermediar o casamento do príncipe do Joinville com Francisca, a jovem irmã de d. Pedro II, eles seguiram para a França no mesmo navio, onde a atribuição da baronesa, explicitada tacitamente na mencionada carta ao seu marido, era contribuir para lapidar e moldar os “modos muito brasileiros” da nobre representante real.

Fiquei bastante surpresa esta manhã quando minha camareira, entrando em meu camarote, disse-se que a princesa, aborrecida por não conseguir pegar no sono, deixara seu camarote e passara uma parte da noite no das camareiras, pulando em cima das camas, abrindo as caixas de roupas, experimentando toucas, dançando e cantando. Esses modos muito brasileiros não me pareceram tão deploráveis em princípio. A familiaridade que ela mantém com as mulheres tem até algumas pequenas vantagens nesse momento. É certo que isso não durará. [...]. Esse hábito de estar sempre as mulheres aqui será substituído apenas por conversas com homens (LANGSDORFF, 2000, p. 203-204).

Cabe ressaltar a correlação entre o costume da princesa brasileira de conviver principalmente com mulheres, suas familiares e damas de companhia, e os modos condenáveis, “muito brasileiros”, isto é, pouco civilizados. Tais práticas deveriam ser transformadas a partir da intensificação do contato com os homens. No decorrer da narrativa, a baronesa fornece indícios curiosos das prerrogativas nas quais tal interlocução se fundamentaria.

A princesa de Joinville e eu estávamos sentadas frente a frente com eles: vi perfeitamente que era a vontade do príncipe que eu não pegasse um jornal. Foi o que fiz. Ao cabo de algum tempo ofereceu-me, hesitante: – se a senhora deseja ler..., mas estava claro para mim que isso o teria contrariado. Agradei-lhe, dizendo que havia poucas chances de encontrar notícias de minha família em um jornal americano. Sorri-me de leve como que para agradecer e continuou sua leitura. A princesa de Joinville, que não sabia inglês, teria ficado um pouco embaraçada se todos os três estivéssemos lendo; ademais, o príncipe tem horror a mulheres que se ocupam de política e está muito contente por mostrar à mulher que os homens da França, leem jornais e que elas não o fazem (LANGSDORFF, 2000, p. 227).

Para apurar a cultura e os gestos inadequados, excessivamente “brasileiros”, a princesa deveria impulsionar as conversas e contatos com os homens, mas isso se daria a partir de uma posição inferiorizada, direcionada pelo marido e seguindo comandos que contariam com assuntos interditados, inconvenientes aos interesses facultados ao gênero. Outro trecho mostra-se eloquente sobre o julgamento da princesa Francisca e sua bagagem cultural. No momento a caravana já havia atingido a França, passando pela localidade de Vire, rumo à reunião familiar na qual o príncipe apresentaria à esposa os parentes. Buscando evitar uma interação com os locais e as cerimônias oficiais que se multiplicariam, Langsdorff narrou os gracejos do príncipe, imaginando maneiras de declinar das homenagens: “incitaria D. Francisca a dar uivos, a fim de fazer com que a população acreditasse que a princesa, não estando ainda completamente domesticada, viajava encerrada assim, e que não se desejava mostrá-las antes que tivesse tomado algumas lições com mestres franceses”. A reação dos presentes não deixa de surpreender: “todas essas loucuras provocavam em nós um grande acesso de riso, e era a princesa quem ria mais alto de todos” (LANGSDORFF, 2000, p. 288-289).

O pressuposto comum às duas visões, constatado tanto na narrativa da nobre francesa, quanto no diário de Maria Graham, dizia respeito à inferioridade da cultura, das práticas e hábitos vigentes na sociedade brasileira, distanciando-a da Europa e das normas burguesas de civilidade, que assistiam notável valoração. Dentro dessa perspectiva, incluía-se um realce à intimidade das mulheres polidas com as artes burguesas, como música, dança e literatura, mas mantendo-se uma postura subserviente que, pelo menos segundo o registro da baronesa, as afastava de temas mais áridos, como a política e o noticiário. A princesa brasileira seria alvo de uma lapidação com especialistas da França, uma espécie de “domesticação” que não deixava dúvidas quanto à imputação de uma cultura subalterna, quase selvagem. Todavia, em seu relato, a baronesa de Langsdorff também ofereceu exemplos de ocasiões em que se solidariza com a nobre Francisca e com suas memórias construídas positivamente sobre o Brasil, sublinhando-se certa identificação com viés de gênero.

Não pude atinar com a insistência nem as intenções do príncipe, durante esse tempo, em manter sempre a mesma conversa sobre São Cristóvão, ridicularizando desde a ociosidade no paço, a sua comida ruim, e até a ausência de móveis nas salas, tudo enfim! A princesa de Joinville primeiro sorria com embaraço, depois seus olhos mostraram uma emoção que mal podiam disfarçar, e, revoltada, não sem alguma altivez, retrucou: -estou curiosa para ver a França! Deve ser um país muito bonito, já que o Brasil parece tão pouco para aqueles que a ele veem! Eu e meu marido estávamos penosamente contrafeitos. Não podíamos tomar a defesa da princesa contra seu marido, mas, sob pena de parecer falta de ponderação, pareceu-me que somente eu, como mulher, tinha algum direito de defendê-la e, ademais tivesse ou não o direito de fazê-lo, não podia impedir-me de dizer que a natureza do Rio era incomparavelmente mais bela que a dos arredores de Paris, que assim parecia aos estrangeiros e feliz que tivesse nas recordações de infância semelhantes lugares, de uma beleza invencível. (LANGSDORFF, 2000, p. 252-253).

É interessante observar como as ambiguidades inscritas nas narrativas femininas auxiliam a perceber que os cortes que moldavam as atuações não eram assim tão estreitos: “se por um lado [elas] defendiam comportamentos específicos e lugares próprios para homens e mulheres, por outro chegaram a afirmar exatamente o contrário. Reclamavam, por exemplo, quando eram impedidas de entrarem em alguns lugares” (FRANCO, 2017, p. 19). Tal circunstância é verificada quando Maria Graham voltou ao Rio de Janeiro na condição de viúva, demonstrando incômodo com a interdição velada à presença das mulheres dos debates parlamentares: “acho muito aborrecido que a senhoras não possam assistir às reuniões da Assembleia. Sei que não há qualquer proibição formal, mas a coisa é considerada tão inadmissível que não posso ir” (GRAHAM, 1956, p. 300). Em ocasião posterior, entretanto, a mesma Graham narrou uma situação em que se sobressai a aguda percepção de ter ido além dos contornos concedidos, justamente por estar destituída da companhia masculina, mesmo que por conta de uma prosaica distração.

Este é o dia dos anos do Imperador e o primeiro aniversário de sua coroação. Seria interessante ver-se a Corte do Brasil. Por isso acordei cedo, vesti-me e fui à capela real, onde o Imperador, a Imperatriz e a Princesa Imperial deveriam comparecer antes do cortejo. Em consequência pedi ao capelão que me obtivesse uma colocação. Indicaram-me a tribuna chamada *diplomática*, mas que é de fato destinada aos estrangeiros respeitáveis. Encontrei ali todo gênero de cônsules. Contudo à curiosidade que me conduzia à capela não me permitiu retirar-me quando os ditos cônsules o fizeram. Assim é que compareci ao cortejo a que, afinal, não deveria ter ido, por estar sozinha, se não fosse a isso levada pela maneira amável com que Suas Majestades Imperais me saudaram, tanto na capela como no corredor que conduz aos apartamentos reais. Cheguei à sala interna do palácio, onde estavam as senhoras [...]. Sou às vezes distraída (GRAHAM, 1956, p. 358).

É possível estabelecer um paralelo entre a situação descrita por Maria Graham e uma ocorrência relatada por irmã Dubost. Após mais de 20 dias viajando a cavalo pelo interior, hospedando-se em moradas oferecidas por apoiadores, estalagens e hospedarias, a comitiva vicentina finalmente atingia o município de Ouro Preto, onde d. Viçoso recomendou uma visita de cortesia ao presidente da província. A freira não encobriu as expectativas que rondavam a conclusão do percurso, mencionando a atmosfera na noite anterior, na qual “estávamos cansadas e não pudemos dormir como crianças às vésperas de uma grande festa”. Quando o dia amanheceu as religiosas se levantaram lépidas e: “dissemos adeus às vestimentas de viagem e retomamos prazerosamente o nosso hábito cinzento”. Afinal em Ouro Preto, o encontro com o político resultou no seguinte registro: “nos recebeu gentilmente, mas não nos dirigiu a palavra. Só conversou com os Padres”.<sup>7</sup>

Irmã Dubost ocupava uma posição distanciada de grande parte das mulheres, ainda mais no Brasil, possuindo algum destaque numa organização com penetração

7 AEAM, *Casa da Providência*. DUBOST, irmã. Viagem por terra. Tradução: irmã Celza Kubitschek de Figueiredo. mar. 1849 a abr. 1849. p. 59.

global, atuante na construção de uma obra religiosa sólida. Não obstante, ela estava cercada de homens que a partir de atribuição paternal, na qual se inscreve hierarquia de papéis muito bem definida, supervisionavam seus atos de perto, oferecendo uma espécie de chancela vista como essencial por parte da Igreja, e comumente submetendo-a a um lugar secundário, que, de algum modo, Dubost registra em sua escrita. Existiriam indícios a respeito de uma percepção sobre a diferença em se dirigir diretamente às missionárias, ou aos padres que as acompanhavam? Impossível cravar, mesmo que uma consciência bem cristalizada nesse sentido pareça distante do contexto religioso e temporal trabalhados.

Uma das raras oportunidades em que madre escreveu uma carta não destinada aos superiores, ocorreu quando a Companhia já se encontrava devidamente estabelecida no contexto local de Mariana, cerca de seis meses após a chegada. A missiva era dirigida à irmã Henriqueta, com quem Dubost mantinha uma ligação de amizade. Muito provavelmente por causa dessa relação íntima, ela parecia se sentir confortável para enviar uma correspondência mais informal, além de reveladora. Irmã Dubost referia-se a uma mulher negra, que havia visitado as Filhas da Caridade em busca de remédios para uma vizinha adoentada:

Sendo negra, tem o privilégio de sair sozinha, privilégio que não é dado às brancas. Neste ponto estas são mais escravas que os próprios escravos. Mas voltemos à nossa mulher: ao pé da escada ela aguardava. Fiz-lhe sinal para que entrasse na Capela. Compreendeu. Retomando a agilidade de seus quinze anos, de um salto se colocou de joelhos diante da imagem de N. Sra. da Encarnação. Para compreenderdes a felicidade dessa pobre mulher, é preciso que saibais que ela nasceu escrava em nossa casa e que após a morte de seu senhor, foi obrigada a deixá-la, embora muito pesarosa. Ei-la, minha querida, no meio da Capela, junto aos degraus da Santíssima Virgem, contemplando-a, gesticulando e dizendo em voz alta: “Aqui eu nasci, tive pena de deixar esta casa, agora tenho grande satisfação de vê-la tão bem empregada.”<sup>8</sup>

A freira fez questão de assinalar a condição de “negra” da mulher, muito provavelmente escravizada, quando muito ex-escrava, que a autorizava a transitar pelas ruas de Mariana, um “privilégio” no local, onde brancas e ricas ficavam confinadas em suas casas, saindo na companhia de homens que funcionavam como tutores.<sup>9</sup> As mulheres escravizadas muito provavelmente transitavam entre os espaços públicos e privados tanto ou mais que as livres e pobres, o que atesta sua mobilidade. Irmã Dubost não esconde o incômodo com o isolamento que atingia a ela e suas parceiras, integrantes de uma congregação de vida ativa, portanto, que prescindia do claustro, fundamentando a piedade no encontro dos pobres e desvalidos. Tal

8 AEAM, *Casa da Providência*. DUBOST, irmã. [Carta] 4 set. 1849, Mariana [para] HENRIQUETA, Irmã, Paris. Tradução: irmã Celza Kubitschek de Figueiredo. p. 84.

9 Não se pode deixar de chamar a atenção que a afirmação da freira desconsiderava todo o contexto de sofrimento dessas mulheres negras no contexto do cativo escravista, alienadas como propriedades, alvos de despersonalização e todo o tipo de violência.

proposição se mostra valiosa na escrita, desde quando, ainda no Rio de Janeiro, ela reprova a clausura do convento franciscano que as acolheu, grata por ter optado pela companhia vicentina.<sup>10</sup>

Em Mariana, as irmãs não poderiam sair indistintamente de casa, a não ser escoltadas pelos lazaristas, ou, ao menos, no limite da visita aos pobres, segundo as prescrições: “de acordo com o conselho do Pe. Cunha, não visitamos ninguém, senão os que precisam de nossos cuidados. Deixamos os resultados a critério da Divina Providência. Confiamos e repousamos nela”.<sup>11</sup> Em outra ocasião, irmã Dubost relatou a chegada de d. Viçoso, após longo período de visitas pastorais, descrevendo uma recepção gloriosa: “a chegada do Sr. Bispo foi muito solene: foguetes, morteiros, sinos a anunciaram. À noite não faltaram as luminárias. S. Excita., segundo seu costume, visitou três Igrejas e o *Te Deum* foi cantado na Catedral”.<sup>12</sup> As vicentinas, no entanto, não poderiam participar da festa: “as Irmãs permaneceram recolhidas em casa e se contentaram em ver por uma das janelas, a cavalgada, quando passava por uma das partes mais altas da cidade.”<sup>13</sup> Não é de se surpreender que na carta à amiga, Dubost foi bem direta quando afirmou que as mulheres negras acessavam um “privilégio” ao saírem às ruas.

Ressalta-se que para a missão ser bem-sucedida, as Filhas da Caridade deveriam agir de acordo com as regras locais de decoro, mesmo que em outros espaços fossem acostumadas a ter mais ou menos liberdade de ação. É evidente que irmã Dubost não levaria o tema aos superiores, a não ser que tivesse algo de grave para relatar, uma situação ou cerceamento que a impossibilitasse de conduzir adequadamente a missão. Pois, ela sabia que a visão da sede estaria condicionada às normas impostas às dignas, corretas e piedosas figuras femininas locais, no caso, as mulheres brancas, de famílias distintas, e seriam esses os modelos de conduta que orientariam as irmãs. Até mesmo porque, a partir da fundação do instituto educacional, as vicentinas trabalhariam na delimitação desses mesmos padrões de comportamento, observando convenções sociais que, em algum momento, irmã Dubost demonstrou considerar, ao menos excessivas.

## Visões por entre frestas

Postula-se que Maria Graham e a baronesa de Langsdorff, provenientes de grandes centros da Europa e em viagem ao Brasil, discorrem a partir de uma cultura dominante, pretensamente superior, valorizando modos e hábitos burgueses, mas não da mesma forma. Enquanto a inglesa Maria Graham se posicionava nitidamente

10 AEAM, *Casa da Providência*. DUBOST, irmã, Continuação do relato da viagem – dirigido a Nossa Mãe Mazin. Tradução: irmã Celza Kubitschek de Figueiredo. nov. 1848 a fev. 1849.

11 AEAM, *Casa da Providência*. DUBOST, irmã. [Carta] 24 maio 1849, Mariana [para] MAZIN, irmã, Paris. Tradução: irmã Celza Kubitschek de Figueiredo. p. 78.

12 AEAM, *Casa da Providência*. DUBOST, irmã. [Carta] 27 dez. 1849, Mariana [para] MAZIN, irmã, Paris. Tradução: irmã Celza Kubitschek de Figueiredo. p. 98.

13 AEAM, *Casa da Providência*. DUBOST, irmã. [Carta] 27 dez. 1849, Mariana [para] MAZIN, irmã, Paris. Tradução: irmã Celza Kubitschek de Figueiredo. p. 98.



como defensora do livre mercado e do fim do tráfico negreiro, o relato da baronesa de Langsdorff, uma aristocrata francesa, possuidora de íntimas relações com a família real brasileira, oscilava frente à temática do escravismo. De todo modo, a investigação coincide em aspecto relevante: as narradoras concordavam que as mulheres brasileiras deveriam assimilar e compartilhar os pressupostos da cultura burguesa, mas de forma subalterna, determinada e arranjada de acordo com os interesses e imposições masculinas. A integração ao universo da escrita assim, sobretudo no contexto das viagens, os dois elementos em uníssono, representam de fato um alargamento dos papéis acessados às mulheres, notado em circunstâncias diversas. A curiosidade latente de Maria Graham a leva a não titubear ante ao estado de sítio decretado em Pernambuco, motivando-a sair e alcançar de antemão o espaço público vetado às senhoras locais; sem falar no estilo literário, sofisticado e analítico da baronesa de Langsdorff, manifestado inclusive na simbólica defesa da princesa Francisca e seu país de origem, face à desconsideração pretensiosa do novo marido.

As narrativas femininas corroboram a ideia propalada entre a literatura oitocentista de viagens segundo a qual, na sociedade brasileira, mulheres brancas e ricas, pobres ou mestiças obedeciam a códigos sociais distintos. O caso da vicentina Dubost ilustrou uma percepção cristalizada: as mulheres sempre estiveram presentes no catolicismo, embora historicamente tenham o protagonismo afastado e negado. Não obstante, constatam-se efêmeras brechas, permeáveis a atuações destacadas, nas quais se inclui a trajetória de Dubost: uma mulher missionária, letrada e viajante. Além de fundadora do primeiro instituto voltado à instrução feminina no Império, justificado também para suprir a demanda crescente das elites por uma educação esmerada para suas nobres filhas, condizente com os novos parâmetros burgueses. Todavia, deve-se realçar que tal percurso não deixa de ser entrecortado pela ambivalência, uma vez que se vê condicionado pela tutela dos sacerdotes lazaristas, e ainda mais por pressupor o agenciamento na imposição dos mesmos códigos sociais e culturais opressores. A mãe, em todo caso, não deixa de demonstrar sensibilidade às questões femininas, observando com atenção as vivências das mulheres que cruzaram seus caminhos, bem como o fizeram suas companheiras viajantes, com foco especial no sistema escravista.

Destarte, é necessário confrontar o vácuo feminino da produção literária, buscar preencher essa lacuna, esclarecendo as razões, seus caracteres, momentos e movimentos. E, concomitantemente, colocar luz aos depoimentos existentes, transformando-os em objeto privilegiado de pesquisa, investigando por exemplo a questão da especificidade feminina nos relatos. Afirma-se que as três escritoras tinham um ponto em comum: o olhar pelas frestas, pelo “buraco da fechadura”, especialmente voltado ao cotidiano e ao desenrolar da vida doméstica e que por isso mesmo, mostra-se capaz de revelar tanto. A condição feminina das narradoras explicaria esse contexto, ou um suposto entendimento comum sobre o que seria compreender-se mulher, em determinado recorte espacial e cultural no século XIX? O que se pode afirmar, efetivamente, é que os lugares que as viajantes se viram autorizadas a frequentar, os ambientes íntimos, priorizavam uma interlocução estreitada com outras personagens femininas, tão recorrentemente caladas, valorizando ainda mais suas vozes e testemunhos do visto e do vivido.

## REFERÊNCIAS

BENJAMIN, Walter. O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. *In: Magia e técnica, arte e política: obras escolhidas*. São Paulo: Brasiliense, 1993.

CAMPOS, Maria de Fátima Hanaque. Relatos de viagem e a obra multifacetada de Maria Graham no Brasil. *Sitientibus*, n. 41, p. 99-114, 2009.

CERDAN, Marcelo Alves. Maria Graham e a escravidão no Brasil. Entre o olhar e o bico de pena e os leitores do diário de uma viajante inglesa do século XIX. *História social*, n. 10, p. 121-148, 2003.

FRANCO, Stella Maris Scatena. Viagem e gênero: tendências e contrapontos nos relatos de viagem de autoria feminina. *Pagu*, v. 50, p. 1-39, 2017.

GONÇALVES, Andréa Lisly. *História e Gênero*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

GRAHAM, Maria. *Diário de uma viagem ao Brasil*. E de um estada nesse país durante parte dos anos de 1821, 1822 e 1823. Tradução: Américo Jacobina Lacombe. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1956.

LANGSDORFF, Victorine Emilie. *Diário da Baronesa Emilie de Langsdorff*. 1842-1843. Tradução: Patrícia Chittoni Ramos e Marco Antônio Toledo. Florianópolis: Mulheres; Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2000.

LEITE, Moreira Miriam. *A condição feminina no Rio de Janeiro*. Século XIX: antologia de textos de viajantes estrangeiros. São Paulo: Edusp, 1984.

LEITE, Moreira Miriam. Mulheres e família. *Revista Brasileira de História*, v. 9, n. 17, p. 143-178, 1988.

LEITE, Moreira Miriam. Prefácio. *In: LANGSDORFF, Victorine Emilie. Diário da Baronesa Emilie de Langsdorff*. 1842-1843. Tradução: Patrícia Chittoni Ramos e Marco Antônio Toledo. Florianópolis: Mulheres; Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2000.

PRATT, Mary. *Os olhos do império: relatos de viagem e transculturação*. São Paulo: EDUSC, 1999.

SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. *Questão de consciência: os ultramontanos no Brasil e o regalismo do segundo reinado (1840- 1889)*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2015.

SOUZA, Melina Teixeira. *A missão escrita: aventuras e travessias de irmã Dubost na universalização da companhia vicentina (Mariana-MG, 1848-1858)*. 2020. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2020.

**Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização**

## CAPÍTULO XV

# PROFESSORAS NEGRAS E A CLASSE PROFESSORAL NO RIO DE JANEIRO DA PRIMEIRA REPÚBLICA

*Luara dos Santos Silva*<sup>1</sup>

---

### **Nas teias das relações sociais**

Um dos principais artificios do sistema escravista nas Américas foi a constante tentativa de desumanização de homens e mulheres sequestrados na África e submetidos ao trabalho forçado. Simultaneamente, as lutas por liberdade e pelo reconhecimento de sua humanidade foram os fios condutores das vidas dessas pessoas. A ativa mobilização desses homens e mulheres ia desde pequenas ações cotidianas, às fugas em massa e a participação direta nos movimentos abolicionistas do século XIX. Na sociedade do imediato pós-abolição<sup>2</sup> e, logo em seguida, republicana, as seculares hierarquias construídas entre senhores e escravizados não foram suprimidas. Embora abolidas no plano formal essas desigualdades foram reelaboradas e perpetuadas no cotidiano das relações sociais, ancoradas na perspectiva da existência de raças biológicas “superiores” e “inferiores”. Perspectivas que situavam brancos como o ápice da “evolução humana”, dando suporte a ações governamentais como a criminalização da “vadiagem” e o estímulo à entrada maciça de imigrantes europeus.

Assim, em fins do século XIX e primeiras décadas do XX não foram poucas as produções intelectuais que defendiam a inferioridade da população negra, sendo direta a combinação entre estereótipos raciais e de gênero no caso das mulheres negras. As formulações de Nina Rodrigues e José Veríssimo nos âmbitos da criminologia e da educação, respectivamente, são fontes importantes para discutirmos a associação direta entre cor/raça, gênero e racismo. Sob a perspectiva da existência de “raças superiores” e “inferiores”, Rodrigues defendeu que “A sensualidade do negro pode atingir então às raias quase das perversões sexuais mórbidas”. A excitação genésica da *clássica mulata* Brasileira não pode deixar de ser considerada um tipo anormal” (RODRIGUES, 1894, p. 64). Veríssimo, analisando a “educação nacional”, afirmava que

---

1 Doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em História Social (PPGH/UFRJ), bolsista do Conselho Nacional de Pesquisa.

2 Por pós-abolição sigo a definição do historiador Flávio Gomes que o define enquanto “tempo histórico”, indo além de marcos cronológicos e sendo parte fundamental da história do Brasil. Sobre isto ver: GOMES, Flávio dos Santos; DOMINGUES, Petrônio (orgs.). *Experiências da emancipação: biografias, instituições e movimentos sociais no pós-abolição (1890-1980)*. São Paulo: Selo Negro, 2011.

Nunca se notou bastante a depravada influência deste peculiar tipo brasileiro, a mulata, no amolecimento do nosso caráter. ‘Esse fermento afrodisíaco pátrio’, como lhe chama o dr. Sylvio Romero, foi um dissolvente da nossa virilidade física e moral. [...] (VERÍSSIMO, 1890, p. 34-35) [grifos meus].

Construídas sob a legitimidade científica e sob a autoridade do homem branco, narrativas como as que acabamos de acessar se converteram em elementos de opressão, combinando estereótipos de raça, classe e gênero e atravessando as existências das pessoas negras e em especial as das mulheres.

## Notas sobre a classe professoral nas páginas de *O Magistério*

Desse seletto grupo composto por quase duas mil professoras públicas primárias<sup>3</sup> faziam parte Rufina Vaz Carvalho dos Santos, Coema Hemetério dos Santos e Elvira Pilar da Silva Guimarães. Três mulheres negras, diplomadas pela Escola Normal e integrantes de uma “classe professoral” que enfrentava alguns desafios dentre os quais o da coesão, um dilema que também acometia outras categorias laborais em vista da “heterogeneidade étnica, cultural e [...] de suas formas de inserção no mundo do trabalho”. Essa dificuldade de coesão era expressa por lideranças e militantes que frequentemente traziam para o centro das discussões “[...] as dificuldades para construir uma unidade de pensamento e ação política entre os trabalhadores cariocas” (MACIEL, 2016, p. 417-418).

Mediante a certeza de que a simples justaposição de profissionais não significaria a existência de uma classe, a revista *O Magistério* convocava professores e professoras de todo o país à construção de uma “resistente, forte e colossal” “classe professoral”.<sup>4</sup> Suas páginas estavam abertas às publicações de materiais redigidos tanto por professores regentes quanto por normalistas, homens ou mulheres, a fim de agregar esses professores tão “dispersos” quanto fundamentais à sociedade em vista de serem os que forneciam “a instrução e a educação, as barras mais resistentes que uma barra colossal de platina, mais sólidas que as pirâmides do Egipto”.<sup>5</sup> A professora Coema Hemetério dos Santos, filha dos professores Hemetério e Rufina, atendeu ao chamado, sendo listada como uma das vinte e seis colaboradoras do periódico, das quais onze eram mulheres:

Os nossos colaboradores

Sem contar muitos outros de quem aguardamos trabalhos, registramos com prazer aqui, em página de honra, os nomes dos Ilustres Professores Primários, Normais e Secundários, e de outros amigos que nos têm distinguido com a sua preciosa

3 Prefeitura do Distrito Federal. *O Censo de 1906 do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Instituto Municipal de Urbanismo Pereira Passos – IPP, 2012, p. 104.

4 *O Magistério*: Revista Pedagógica, Didáctica e Literária, Rio de Janeiro, p. 1, 20 ago. 1909. Seção de Periódicos da Biblioteca Nacional/RJ.

5 *Idem*.

colaboração e dos quais esperamos merecer ainda por longo tempo a indispensável cooperação para o agigantado da nossa obra.

Dr. Alfredo Raymund Richard  
D. Alina Fortunato de Brito [...]  
D. Coema Hemetério dos Santos [...]  
Sr. Hemetério dos Santos [...].<sup>6</sup>

Não sabemos se a professora Coema Hemetério atuou nos bastidores do periódico, contribuindo com revisões e seleções do que seria ou não publicado. Mas, é importante ressaltar que a escolha em registrar seu nome como uma das “ilustres” colaboradoras indica a importância de sua agência intelectual naquele espaço. Indica também que ela já gozava de certa respeitabilidade dentro do professorado carioca. Por fim, é importante destacar que *O Magistério* era também “propriedade da Associação dos Professores do Brasil” uma associação que tinha o mesmo objetivo expresso pelo periódico (SILVA, 2012, p. 14). Portanto, a relação da professora Coema Hemetério com esse periódico também indica alguma proximidade, ainda que indireta, a esse órgão de classe.

A defesa da classe também abria espaço para as artes e *O Magistério* além de “revista pedagógica e didática” atuante “em defesa da classe professoral” também era uma revista literária, publicando textos como o poema “Soneto”, de autoria da mesma professora Coema:

Tu podes dar a flor, não me aborreço,  
Cíumes eu não tenho, tu bem vês  
Se tiver algum dia, tu talvez  
Não perceba, amor, que já padeço.

Zangas, ódios, também eu não conheço  
Vacilas... nisto tudo tu não crês?  
Olha este ramo, leva-o de uma vez,  
Não penses, não, não penses que enlouqueço.

Vai, que te segue a luz do meu olhar,  
Não olhes para trás – só que te peço –  
Senão verás de lágrima um mar.

Volta, não sigas, não, meu coração,  
Já me sinto zangar, eu te confesso,  
Dá-me a flor, não mais a leves, não.  
Coema Hemetério dos Santos.<sup>7</sup>

6 *O Magistério*: Revista Pedagógica, Didáctica e Literária, Rio de Janeiro, p. 1, 30 out. 1909. Seção de Periódicos da Biblioteca Nacional/RJ.

7 *O Magistério*: Revista Pedagógica, Didáctica e Literária, Rio de Janeiro, 30 de setembro de 1909, p. 13. Seção de Periódicos da Biblioteca Nacional/RJ.

À essa época já estava cada vez mais sólido o processo social no qual a regência de escolas e turmas voltadas ao ensino primário estava majoritariamente sob as mãos das mulheres. A “feminização do magistério”<sup>8</sup>, construída a partir de meados do século XIX, se torna uma realidade concreta no Rio de Janeiro já nas duas primeiras décadas do século XX (HANNER, 2010, p. 313-332). Em 1906 a cidade possuía um total de 2.842 professores, dos quais 1.959 eram mulheres.<sup>9</sup> Igualmente importante e atravessando questões de gênero estavam as condições socioeconômicas do professorado: professores e professoras pertenciam às camadas médias e em alguma medida privilegiadas daquela sociedade? Ou além de “dispersos” eram todos parte das camadas baixas e subalternizadas?

Os indícios analisados nos mostram que eram bem diversificadas as origens e as condições sociais desses quase três mil professores e certamente este era um forte elemento da “dispersão” tratada nas páginas de *O Magistério*. E quais eram as cores da classe professoral? Na sociedade que se constituiu escravocrata desde as entranhas, explorando e desumanizando pessoas africanas e seus descendentes nascidos aqui, as definições de cor e raça – “pardo”, “preto”, “mestiço”, “mulato”, “pessoa de cor” – têm uma história tão longa quanto as decorrentes estratégias de silenciamento (MATTOS, 2004, p. 16-21). Tais rótulos raciais poderiam indicar posições sociais (pessoas livres, libertas ou escravizadas), diferentes graus de mestiçagem (origens) e a própria cor da pele em si.

A Primeira República é um período histórico que nos desafia a enxergar por suas entrelinhas e “à contrapelo” as hierarquizações pautadas em cor e raça. Seguindo a tradição que já vinha se construindo em tempos imperiais, a administração republicana adotou o caminho do silêncio. Algo que pode nos dar a falsa impressão da ausência de tensões e hierarquias raciais na cidade do Rio de Janeiro, especialmente quando se trata dos círculos letrados e ilustrados da cidade.<sup>10</sup> Nas produções da imprensa conseguimos flagrar estas tensões mais de perto: por meio de notícias criminais, textos sarcásticos e nos inúmeros anúncios de produtos estéticos e demais elementos da modernidade onde pessoas brancas corporificavam valores como “beleza”, “humanidade” e boas qualidades (SILVA, 2015, p. 101-104). Os silêncios e a negação da centralidade da questão racial nas relações de poder se configuram como um “jogo da dissimulação” no qual a racialização se construiu de forma velada, ao mesmo tempo em que foi “fundamental para o estabelecimento de critérios diferenciados de cidadania e para a construção de lugares sociais qualitativamente distintos” (ALBUQUERQUE, 2009, p. 242).

8 Desde fins dos anos de 1890 é possível verificar um investimento das autoridades, inclusive através de leis e decretos, a fim de que a Escola Normal e a educação primária fossem exclusivamente ocupadas por mulheres.

9 Prefeitura do Distrito Federal. *O Censo de 1906 do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Instituto Municipal de Urbanismo Pereira Passos – IPP, 2012, p. 104.

10 O silêncio quanto à cor/raça que imperava nos registros sobre a Instrução Pública não se verificava nos meandros da Justiça e das forças policiais na Primeira República. Saindo das esferas burocráticas e administrativas, é possível localizar situações de racialização da população negra em publicações da imprensa, literatura ficcional e a literatura que se pretendia científica.



Não há como afirmar categoricamente sobre as cores da classe professoral, embora alguns pesquisadores advoguem que ela foi sendo paulatinamente branqueada no transcorrer das primeiras décadas republicanas. O processo de “branqueamento do magistério” teria sido impulsionado e intensificado “à medida em que vão sendo formuladas e implementadas ações de modernização e racionalização do ensino público” (MÜLLER, 2016, p. 395). Os registros fotográficos que localizei na imprensa e em outros acervos dedicados ao magistério mostram sempre a presença majoritária de professoras brancas compondo os grupos escolares. O fato é que, branqueado ou não, o magistério primário de fins do século XIX e início do XX contava sim com a atuação intelectual de professoras negras.

A busca pela coesão da classe professoral expressa por *O Magistério* não abriu espaço para qualquer discussão sobre essa maioria esmagadora de docentes do sexo feminino e as questões de gênero decorrentes. Tampouco houve qualquer debate sobre possíveis clivagens raciais e origens socioeconômicas dos professores e professoras. Os silêncios tinham suas motivações especialmente porque os esforços estavam concentrados em fortalecer e unificar a congregação dos docentes. O objetivo claro era o de construir e consolidar identidades ancoradas em perspectivas de classe, sem espaço para qualquer fissura que as discussões em torno das relações de gênero e de raça pudessem representar.

### **Educação formal e exercício do magistério: seguindo os rastros das mulheres negras**

Em meio a tantos silêncios, como localizar professores e em especial as professoras negras que atuaram no magistério? Como trazer ao centro essas experiências de pessoas que foram fundamentais à construção do país? Diante dos desafios, a busca foi intensa e precisou articular historiografia, vestígios produzidos pela imprensa, documentos da administração pública diretamente relacionados à chamada “Instrução Pública” e as fontes de natureza cartorial (certidões de óbito, nascimento, casamento). Para chegar à confirmação sobre as cores das professoras que localizei precisei cruzar as fontes de diversas naturezas, compreendendo que não se tratam de trajetórias individuais, desconectadas e tampouco meritocráticas na acepção do nosso tempo. Ao contrário, são trajetórias familiares que envolvem a construção de vínculos cruciais para o enfrentamento dos desafios que atravessaram as vidas de pessoas negras em tempos republicanos.

O percurso para que as famílias trabalhadoras e das camadas médias acessassem a educação formal desde as primeiras letras – culminando com a chegada à Escola Normal ao final da adolescência – envolvia desafios como ter que driblar o reduzido número de vagas em escolas públicas, dispor de recursos financeiros para a aquisição de compêndios e materiais didáticos, pagar taxas de matrícula. Isto porque a liberal e recém instaurada administração republicana, em 1892 “liberou os poderes públicos do ônus inerente à expansão da rede de ensino desse nível [primário] na medida das necessidades da população” (DAMÁZIO, 1996, p. 125). Havia ainda a

necessidade imposta à grande parte da população para que seus filhos trabalhassem desde cedo e contribuíssem para o sustento de suas famílias. Nesse bojo também estavam muitas famílias negras que precisariam, ainda, enfrentar o racismo. Apesar de todo esse conjunto de dificuldades, pessoas negras empreenderam esforços a fim de desenvolverem habilidades leitoras e se apropriarem dos conhecimentos formais legitimados socialmente (FONSECA; POMBO, 2016, p. 47-48).

Cursar a Escola Normal e diplomar-se professora, o ápice da educação formal para as mulheres naquela época, tinha relação com os recursos materiais disponíveis e com as tradições familiares de atuação no magistério. As professoras negras que localizei construíram suas trajetórias na educação formal ancoradas em redes familiares e nas relações entre essas famílias. Isto é, elas já pertenciam às camadas letradas, reunindo as condições favoráveis para alcançarem essa formação. Com isto não estou afirmando que essas pessoas fossem privilegiadas ou detentoras de largos recursos materiais, tampouco que o caminho da formação até a inserção no magistério público primário tenha sido fácil. Ao contrário disso, essas trajetórias nos contam sobre projetos construídos em conjunto e atravessando gerações, estratégicos e enraizados como os projetos de emancipação, liberdade e cidadania empreendidos pela população negra nas Américas ao longo de séculos.

Em paralelo aos desafios enfrentados por serem pessoas negras, essas professoras também lidaram com uma série de expectativas sobre os comportamentos femininos, tanto na esfera pública quanto no âmbito privado. Neste sentido, o magistério proporcionava relativa autonomia em relação às demais mulheres pertencentes aos círculos letrados, pois:

[...] a professora primária ocupou todas as brechas possíveis, inventou e reinventou-se e, graças à sua inserção profissional, pôde usufruir de uma autonomia penosamente conquistada. Essa autonomia era maior que a concedida às mulheres de sua época. As professoras foram, talvez, o primeiro grande contingente social de mulheres que transitou da esfera privada para a esfera pública na sociedade brasileira. Mas, como em todo processo social complexo, as inter-relações são múltiplas e variadas (MÜLLER, 1999, p. 18).

Uma autonomia bastante relativa e regulada por costumes – ao mesmo tempo em que eram chanceladas por teorias ditas “científicas” – defensoras de que a mulher havia sido “formada para sentir” e o homem “criado para pensar”. As mulheres que não se enquadravam, subvertendo tais papéis, eram alvos de muitas críticas e estereótipos, e associadas a “doenças, comportamento aberrante, esterilidade, degeneração racial e atrofia do útero” (SOIHET, 2000, p. 98-99). Sendo os homens (brancos e da elite) “naturalmente” feitos para pensar, justificava-se o poder de comandarem as instâncias administrativas e reguladoras de um ofício majoritariamente feminino. Assim, o magistério público ao mesmo tempo em que permitia esta autonomia das mulheres pertencentes às camadas médias e letradas, não fugia da configuração social em que os homens eram os sujeitos de decisão.

Viver nesse mundo foi um desafio para muitas mulheres, inclusive para Rufina, Elvira Pilar e Coema – professoras primárias e mulheres negras, atravessadas por todas as questões de gênero, raça e classe discutidas até aqui. Todas elas familiares de Hemetério José dos Santos, renomado professor de Língua Portuguesa da Escola Normal e do Colégio Militar (SILVA, 2015, p. 37). Professoras e residentes da cidade do Rio de Janeiro em tempos de *belle époque* e efervescência literária, essas mulheres tinham uma relação visceral com o mundo das letras. E, como já foi pontuado, suas existências contrariavam todas as perspectivas desumanizadoras defendidas por teorias racistas que afirmavam a superioridade racial branca.

A partir de agora tratarei mais detidamente os caminhos percorridos pelas professoras Rufina e Elvira Pilar, nascidas em 1861 e 1872, duas mulheres negras que construíram uma relação de amizade e apoio mútuo. Os registros indicam que a parceria entre ambas existia desde fins dos anos de 1880, enquanto elas ainda frequentavam a Escola Normal. Em 13 de março de 1885 a jovem Elvira Pilar inscreveu seu nome no “Livro da Porta” da Escola Normal da Corte, sob o número 0031 e com a indicação “pede matrícula”.<sup>11</sup> Dois anos depois temos registros no *Jornal do Commercio* de que ela e mais outras catorze alunas ouvintes da 1ª série fariam prova de oral de português nessa escola.<sup>12</sup> Em 21 de dezembro de 1888 o mesmo jornal informa que as jovens Elvira Pilar e Rufina, assim como outras vinte alunas, haviam sido “aprovadas plenamente” em “Caligrafia” e “Desenho Linear”.<sup>13</sup>

Em 1889 as duas moças são relacionadas na lista de alunas que se manifestaram em um abaixo-assinado apoiando e agradecendo o “Ilm. Professor Sr. Fausto Barreto”, manifestando-se contrárias à exoneração do professor de Língua Portuguesa que “[...] além de ter sido um professor modelo [...] sacrificou os seus interesses particulares pela causa da instrução pública e dos alunos da mesma escola.”<sup>14</sup> Em 1896, quase uma década após iniciarem seus estudos e cinco anos após o ingresso no magistério público, as duas são diplomadas oficialmente professoras pela *Escola Normal Livre* – instituição mantida e fundada por professores, dentre os quais o professor Hemetério dos Santos<sup>15</sup>:

Em sessão solene a congregação da Escola Normal Livre conferiu sábado passado diplomas do magistério primário às alunas dd. Elvira Pilar da Silva Guimarães, Rufina Vaz Carvalho dos Santos e Maria Guilhermina dos Santos, que concluíram o curso normal, *ex-vi* do decreto n. 82 de 1 de maio de 1894<sup>16</sup> [grifos no original].

11 Localizei o “Livro da Porta” no acervo do Centro de Memória da Educação Brasileira do Instituto Superior de Educação do Rio de Janeiro (CMEB/ISERJ).

12 *Jornal do Commercio*, p. 3, 3 mar. 1887.

13 *Jornal do Commercio*, p. 3, 21 dez. 1888.

14 *Gazeta do Norte*, p. 2, 26 jan. 1889.

15 A *Escola Normal Livre* foi fundada por uma associação de professores em 18 de maio de 1893. Equiparada à Escola Normal Oficial pela resolução municipal de 20 de novembro do mesmo ano, promulgada por decreto da Prefeitura, nº 103, de 3 de agosto de 1894. À época dessa publicação o espaço era administrado por Oscar Nerval de Gouvea (diretor), Hemetério José dos Santos (secretário) e Domingos Magno da Silva (escriturário).

16 *Jornal do Brasil*, p. 3, 1 jun. 1896.

Os registros levantados em periódicos indicam que as relações entre Elvira Pilar e a família Hemetério dos Santos se mantiveram diretas e sólidas por mais de vinte anos. Além da amizade e as experiências compartilhadas na cidade do Rio de Janeiro, a parceria intelectual agradecida pelo Hemetério José em prefácio de sua *Gramática Portuguesa*:

Devo, terminando, dar os meus agradecimentos a Exma. Sra. professora normalista D. Elvira Pilar da Silva Guimarães do magistério municipal do 6º Distrito, que muito devotadamente me auxiliou na parte material d'este trabalho e em quem encontrei uma colaboradora tão inteligente quanto desinteressada. À reputada professora, assim como à sua colega D. Rufina Vaz Carvalho dos Santos, por haver conservado as notas por mim compostas quando lhes professei o programa da Normal, notas aproveitadas, depois de conveniente e criteriosamente expurgadas das lições latinas não assimiladas então, mas benedictamente decoradas e reproduzidas (SANTOS, 1913, p. 10).

Hemetério, Rufina e Elvira Pilar dominavam conhecimentos socialmente legitimados e que a maioria esmagadora da população não dominava. E, como o registro deixa claro, os três professores além de amigos, eram parceiros intelectuais.

Rufina Vaz foi esposa, mãe de cinco filhos e professora. Casada desde 1885 e mãe desde 1887, ao que tudo indica ela pôde exercer exclusivamente as funções maternas e matrimoniais por cerca de seis anos. A carreira no magistério se inicia oficialmente a partir da nomeação para o posto de “professora adjunta interina” em maio de 1891, sendo promovida ao patamar de “professora catedrática do 1º grau da instrução primária” em 23 de setembro de 1898.<sup>17</sup> Em 1910 já atuava como diretora na 5ª escola feminina do 6º distrito e em 1916, aos exatos vinte e cinco anos de ofício, ela se aposentou do magistério.<sup>18</sup>

Ao longo desses vinte e cinco anos de trabalho Rufina se manteve dividida entre as funções do lar e o magistério, um forte indicativo de que a professora foi parte do grupo de mulheres que não poderiam optar entre vida pública e privada. Os registros indicam que a família Hemetério dos Santos vivia de modo confortável, mas igualmente sujeita às intempéries materiais como qualquer família das camadas médias e letradas. A relativa estabilidade econômica dependia dos rendimentos de todos que compartilhavam o mesmo teto, isto é, a vida confortável que a família porventura desfrutasse era resultado do trabalho incansável de todos os seus membros. O casal Hemetério dos Santos passou alguns períodos de suas vidas trabalhando pelas manhãs, tardes e noites, o que provavelmente tornava escassas as possibilidades de descanso para Rufina em vista dos cuidados com a casa e os filhos. A despeito de Rufina ter se aposentado em 1916, conta-nos a memorialista Mariza Lira que a professora continuou em atividade, “no convívio dos netos”, nunca perdendo “o hábito de ensinar”, “sempre ouvida com respeito e carinho pelas antigas alunas”.<sup>19</sup>

17 *A Notícia*, p. 1, 23 set. 1898.

18 *O Imparcial*, p. 3, 13 maio 1916.

19 *Jornal do Brasil*, p. 1-2, 26 fev. 1956. Fonte originalmente analisada por PEREIRA, Aderaldo dos Santos. *Arma da educação: cultura política, cidadania e antirracismo nas experiências do professor Hemetério José dos*

Elvira Pilar teve uma jornada profissional muito próxima e semelhante à da amiga Rufina, recebendo a mesma nomeação em 1891 e diplomando-se oficialmente em 1896. Foi designada professora adjunta para o 6º distrito em 1904, atuando como diretora na 3ª escola feminina do 3º distrito em 1910 e professora tornou-se catedrática em 1912. Sua vida pessoal, contudo, teve rumo diferente ao da amiga Rufina. Elvira Pilar não se casou ou teve filhos. De certa forma estaria liberada das cobranças quanto ao equilíbrio entre vida pública e privada, mas, por outro lado, era uma mulher negra que deveria viver totalmente por si própria.

E este “viver por si própria” tem várias camadas que precisam ser problematizadas, especialmente porque embora pertencesse às camadas médias e letradas, Elvira Pilar era uma mulher negra. Ela pertencia a um grupo da sociedade completamente estigmatizado, embora pudesse gozar da respeitabilidade conferida aos professores e professoras desse período. Por isso, a vida solitária poderia não ser tão agradável, livre ou segura diante das dificuldades materiais que a vida pudesse apresentar. Diante dos dissabores e intempéries da vida, os vínculos de amizade e solidariedade eram imprescindíveis àqueles que não pertenciam à categoria dos abastados. Não tenho dúvidas de que, nos âmbitos pessoal e profissional, o estreito vínculo com a família Hemetério dos Santos foi muito importante para a professora Elvira Pilar. O socorro material em momento de necessidade também aconteceu, pois entre os anos de 1913 e 1914 ela chegou a habitar a mesma residência da família:

Prefeitura Municipal

Professoras Catedráticas

5º Distrito

Elvira Pilar da Silva Guimarães, r. Barão de Ubá, 89.

[...]

Rufina Vaz Carvalho dos Santos, r. Barão de Ubá, 89.<sup>20</sup>

A dificuldade de moradia durou pouco tempo e em 1915 a publicação da prefeitura municipal no *Almanak Laemmert* indicava que Elvira Pilar já estava instalada em novo endereço, à Rua Francisco Manoel, número 22. É importante dizer que embora não tenha se casado ou tido filhos, ela teve pai, mãe, irmãos e sobrinhos. A mãe, Deolinda Thereza, faleceu em 1909 e deixou outros dois filhos: a também professora Thereza Carolina e o 2º tenente da Armada Francisco Antonio. À exceção de Thereza Carolina, todos residiam em endereço à Rua Conselheiro Sampaio Vianna, número 08, até o falecimento da matriarca. Entre 1910 e 1911 o núcleo familiar continuava residindo na mesma rua, mas agora fixado no número 56.

Em 1913 a professora Elvira Pilar estava sendo acolhida na casa da família Hemetério dos Santos. Não é possível saber quais motivos levaram à mudança e o que podemos afirmar é que a longa amizade entre ela e a família Hemetério dos

---

Santos. 2019. Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-graduação em Educação, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2019.

20 *Almanak Laemmert*, Rio de Janeiro, 1914, p. 857.

Santos – sobre a qual há indícios de ter existido desde 1888 – seguiu firme por ao menos trinta anos.

## Considerações finais

Na sociedade que por mais de trezentos anos se ancorou na exploração e desumanização de mulheres e homens negros o ato de recuperar as experiências dos sujeitos negros se mostra fundamental para a compreensão da história do Brasil republicano e das relações raciais na sociedade que se construiu no pós-abolição. É também uma forma historiográfica e política de voltarmos nossos ouvidos às vozes apagadas em seu próprio tempo, mas também pelos cânones da historiografia.

Buscar as agências de mulheres negras e os modos como as relações raciais foram construídas é também tentar compreender a heterogeneidade dos processos de constituição das classes sociais – assim como sobre as estratégias de coesão reiteradas por *O Magistério*. A ideia de raça teve tentáculos em muitos âmbitos da vida social, sendo o carro-chefe no secular processo de desumanização da população negra em tempos de pós-abolição. As perspectivas de “superioridade” e “inferioridade” raciais atingiram pessoas negras de diferentes maneiras, fossem elas pobres ou pertencentes às camadas médias e letradas como as famílias Hemetério dos Santos e Silva Guimarães.

Ser parte da classe professoral era gozar de uma reconhecida respeitabilidade conferida a todos os professores e professoras, algo que teve um peso enorme nas vidas de mulheres como Rufina, Elvira Pilar e Coema, assim como para suas famílias. E aqui o que temos é a combinação entre formas de distinção social relacionadas às camadas letradas, padrões de comportamento que visavam o controle das condutas femininas, moralidade cobrada dos professores e das professoras mulheres em especial. Atravessando tudo isso a combinação entre racismo e sexismo, expressa por visões estereotipadas como as de José Veríssimo e Nina Rodrigues.

Concomitante às preocupações cotidianas como alimentação, moradia, trabalho, educação dos filhos, as mulheres negras precisavam lidar, ainda, com essa combinação entre racismo e sexismo. Assim, seus modos de ser e estar no mundo também podem ser compreendidos como o enfrentamento e a refutação dessas narrativas estereotipadas. O perfeito domínio dos códigos culturais hegemônicos foi um caminho neste sentido e ser professora, ou seja, alguém que exercia uma atividade intelectual, dinamitava de modo ainda mais contundente as falácias racistas dos que alimentavam crenças acerca da superioridade branca. Foi extremamente desafiador para as mulheres negras se equilibrarem nessa caminhada pela vida e pelas ruas da capital federal em tempos republicanos. Então, que o nosso desafio no tempo presente seja a capacidade de ouvirmos e ecoarmos essas vozes.

## REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE, Wlamyra. *O jogo da dissimulação: abolição e cidadania negra no Brasil*. São Paulo: Cia das Letras, 2009.

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

FONSECA, Marcus Vinícius; BARROS, Surya A. Pombo (org.). *A história da educação dos negros no Brasil*. Niterói: EdUFF, 2016.

GOMES, Flávio dos Santos; DOMINGUES, Petrônio (org.). *Experiências da emancipação: biografias, instituições e movimentos sociais no pós-abolição (1890-1980)*. São Paulo: Selo Negro, 2011.

HANNER, June E. A Escola Normal, as professoras primárias e a educação feminina no Rio de Janeiro no fim do século XIX. *Revista Gênero*, Niterói, v. 10, n. 2, p. 313-332, 2010.

MACIEL, Laura. Imprensa, esfera pública e memória operária (1880-1920). *Revista de História*, São Paulo, n. 175, p. 415-448, jul./dez. 2016.

MATTOS, Hebe Maria. *Escravidão e cidadania no Brasil Monárquico*. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2013.

MÜLLER, Maria Lúcia Rodrigues. *As construtoras da Nação: professoras primárias na Primeira República*. Niterói: Intertexto, 1999.

PEREIRA, Aderaldo dos Santos. *Arma da educação: cultura política, cidadania e antirracismo nas experiências do professor Hemetério José dos Santos*. 2019. Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-graduação em Educação, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2019.

RODRIGUES, Raimundo Nina. *As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil* [online]. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisa Social, 2011. Disponível em: <https://pdfs.semanticscholar.org/df49/d3876271e257e53a5ffbf30ca2d316a5810.pdf>. Acesso em: 8 nov. 2020.

SANTOS, Hemetério. *Gramática Portuguesa*, 3. ed. Rio de Janeiro, 1913. Arquivada na Seção de Obras Raras da Biblioteca Nacional/RJ.

SILVA, Marcelo Gomes da. Imprensa docente na Primeira República: as representações dos professores na revista O Ensino (1919-1920). Fundação Biblioteca Nacional, out. 2012. Disponível em: <https://www.bn.gov.br/producao/documentos/imprensa-docente-primeira-republica-representacoes>. Acesso em: 9 nov. 2020.

SILVA, Luara Santos. *'Etymologias, preto'*: Hemetério José dos Santos e as questões raciais de seu tempo (1888-1920). 2015. Dissertação (Mestrado em Relações Étnico-Raciais) – Programa de Pós-graduação em Relações Étnico-Raciais, CEFET/RJ, Rio de Janeiro, 2015.

SOIHET, Raquel. A pedagogia da conquista do espaço público pelas mulheres e a militância feminista de Bertha Lutz. *Revista Brasileira de Educação*, n. 15, set./out./nov./dez. 2000. p. 97-117.



## CAPÍTULO XVI

# ESTADOS DE ALMA: o pessoal político da poetisa carioca Gilka Machado (1910-1920)

*Bárbara Freixo<sup>1</sup>*

Uma vida não cabe em palavras. Contudo, a partir do século XIX as produções biográficas ganharam volume e relevância. Naquele contexto, a produção biográfica se articulava ao paradigma político, o primeiro a balizar os estudos históricos com aspirações científicas. Estruturalmente, sua lógica aproximava-se àquela das narrativas históricas globais, isto é, seus personagens seriam “grandes homens”, em tudo “brancos”, e seus “grandes feitos”. As mulheres, por outro lado, quando apareciam, eram sub-representadas e/ou abordadas em aspectos superficiais.

Aquelas poucas biografadas despontavam não mais do que por triangulação: eram escolhidas a partir de uma determinada rede de valores associada ao parentesco ou casamento com aqueles “destacáveis homens”. Seriam, enfim, as “grandes mulheres” por trás dos “grandes homens”. Os escritos diziam mais sobre eles do que sobre as próprias personagens (HARNER, 2003, p. 23).

Contudo, as biografias são a primeira forma de produção historiográfica em que as mulheres aparecem de modo sistemático, tanto como objeto/personagens, quanto como agentes ou produtoras do gênero. É possível, por exemplo, mapear a escrita feminina desde pelo menos o medievo, a exemplo de Christine de Pisan, biógrafa de Carlos V, que ganhou reconhecimento, principalmente a partir de finais do século XX, por escrever sobre a valorização e a emancipação feminina (SOIHET, 2003, p. 39).

Inspirado nestas reflexões, este artigo apresenta alguns aspectos da biografia de uma personagem marginalizada, silenciada e mal compreendida: Gilka da Costa de Melo Machado (1893-1980). Para tal, utilizaremos fontes diversas dando preferência a periódicos cariocas do princípio do século XX. Gilka viveu na primeira metade daquele século e era, dentre outros destaques, uma grande poetisa. Mesmo assim, a autora não figura com centralidade em nenhuma produção histórica, a despeito de sua relevância. Se uma vida, qualquer vida, não cabe em palavras, conforme ela própria também considerava, a sua não teve muito mais do que silêncios. Silêncios que não são exclusivos da autora e que se produzem e se reproduzem ao longo da história.

Entendemos, outrossim, que as produções da História das Mulheres e das Relações de Gênero não têm mais como objetivo central “reparar uma exclusão” (SOIHET; PEDRO, 2007, p. 28), dada a fecundidade contemporânea deste campo. No entanto, as exclusões e lacunas ainda permanecem, em distintos períodos históricos e sob distintas formas, principalmente fora do ambiente acadêmico.

## O feminino silenciado: Gilka Machado e a Primeira República

A Primeira República (1889-1930) é um dos muitos períodos da História do Brasil em que os silêncios femininos nas produções historiográficas foram, por muito tempo, ensurdecadores. Do ponto de vista da História das Mulheres e das Relações de Gênero, os escritos acabaram se concentrando com muita exclusividade na luta pelo sufrágio feminino. Muitas dessas pesquisas deram centralidade à personagens célebres, especialmente a Bertha Lutz, líder da Federação pelo Progresso Feminino<sup>2</sup> que participou ativamente da conquista do voto feminino associada a seu “feminismo tático”.

Assim sendo, de modo contraditório, uma liderança fundamental na conquista do voto e da emancipação feminina acabou invisibilizando a contribuição de tantas outras mulheres destacáveis naquele contexto- e fora dele. Um exemplo é Gilka Machado, nossa personagem, que viveu entre 1893 e 1980 na então capital do país: o Rio de Janeiro.

Seu ano de nascimento já é um marco na História das mulheres. 1893 foi o ano em que pela primeira vez na história mulheres neozelandesas conquistaram o direito ao voto. A literata apresentou uma atuação interessante e destacável na luta pela emancipação feminina em diferentes âmbitos. Atravessou distintos contextos históricos, incluindo a Primeira República brasileira.

Nossa personagem nasceu em uma família ambientada ao mundo das artes, sendo seus avós músicos e sua mãe atriz. Na casa da família, os eventos culturais eram recorrentes, sempre com a presença de nomes ilustres como Olavo Bilac, Chiquinha Gonzaga, Paulo Nery, Coelho Neto, entre outros (VOLÚSIA, 1983, p. 21). Isto demonstra que, para além do ambiente familiar, as redes de sociabilidade da poetisa também inspiravam o mundo das artes.

Casou-se aos 17 anos, com o também poeta Rodolpho Machado. O casal gerou um filho e uma filha: Helios e Heros<sup>3</sup>. Helios se tornou advogado e faleceu em 1977, três anos antes da morte de Gilka, o que dilacerou o coração da poetisa. Heros, posteriormente conhecida como Eros Volúsia, tornou-se referência na formação do que se convencionou assinalar como o “bailado brasileiro”.<sup>4</sup> Gilka enviuvou cedo, em 1923, tendo que sustentar sua família sozinha e nunca mais se casou.

A vida de Gilka foi repleta de reviravoltas. Apesar de poetisa desde a juventude, a primeira aparição da autora na imprensa carioca se relaciona a co-fundação do Partido Republicano Feminino em 1910. Associada a Leolinda Daltro e outras tantas mulheres, colaborou para a criação deste que foi o primeiro partido de mulheres do Brasil. Gilka militou e foi representante das causas sufragistas, mesmo alegando em diferentes contextos que não tinha qualquer interesse em votar ou ser votada, e

2 Rachel Soihet realizou um brilhante estudo sobre Bertha Lutz em *O feminismo Tático de Bertha Lutz*. Rio de Janeiro: Ed. Mulheres, 2006.

3 A grafia mais comum de Heros é “Eros”. A retirada do “H” foi uma escolha da Bailarina para seu nome artístico (VOLUSIA, 1983)

4 Para ver mais: CARLONI, Karla Guilherme. Em busca da identidade nacional: bailarinas dançam maracatu, samba, macumba e frevo nos palcos do Rio de Janeiro (1930-1945). *Artcultura*, v. 16, n. 29, 2014.

até mesmo que detestava política<sup>5</sup> como exposto no jornal *A Época* em 1917, o que sugere a complexidade da personagem.

Se uma vida, absolutamente qualquer vida, não cabe em palavras – nem em muitas delas – o que dizer sobre a longa vida (87 anos) de uma poetisa politizada considerada como uma grande intelectual brasileira por tantos e tantas? Uma vida de muitos anos, atravessada por diversos livros cheios de milhares de outras tantas palavras?

Gilka foi muitas mulheres. Performou diferentes estados de alma e de vida, ao longo de sua extensa existência. A autora pode ser compreendida, pelo menos, em três de suas facetas: a literária, a política e a “intelectual suburbana”. Assim apresento a mesma em minha dissertação de mestrado defendida em 2019 (FREIXO, 2019).

Neste artigo, no entanto, vamos nos ater somente à personagem literária. Dado que não poderíamos tratar da amplitude de recortes cronológicos e temáticos nos concentraremos em elementos dos seus dois primeiros livros. Entendemos que fraquejamentos e divisões são mais metodológicos do que outra coisa: as muitas Gilkas são todas transversais. São, todas, o que Gilka é. Não seria possível afirmar onde começa uma e termina a outra.

Gilka pode ser considerada como uma poetisa-mulher insubmissa. Por ser poetisa e insubmissa era também política e carregou a alcunha de intelectual e suburbana como Antônio Torres, crítico literário e também poeta, a descreveu<sup>6</sup>. Os críticos de Gilka a julgavam sem pudor o que é muito relevante já que a questão do pudor era uma das maiores problemáticas das obras da autora segundo esses mesmos críticos.

Ao escrever e inscrever em páginas e versos seus olhares sobre o mundo, Gilka nos dizia também algo sobre este próprio mundo. A forma como aquelas sociedade recebia e respondia a seus poemas traduz uma forma relevante de percepção social. Entendemos, portanto, os registros gilkanianos - e a reação a eles- como fontes históricas legítimas para apreciação de si mas também daquele universo da Primeira República. .

O mundo “privado” de Gilka se deixava extravasar no chamado mundo do “público”, sob a forma de poesias<sup>7</sup> belas, densas e, por muitas vezes, polêmicas. Biografar Gilka é também uma forma de relativizar, ao extremo, uma percepção recorrente de que os mundos do público e do privado seriam suficientemente distintos e passíveis de serem analisados separadamente, como foi sinalizado por Flávia Biroli e Susan Okin:

Algumas vezes explicitamente, mas mais frequentemente de maneira implícita, perpetua-se a ideia de que essas esferas são suficientemente separadas, e suficientemente diferentes, a ponto de o público ou o político poderem ser discutidos de maneira isolada em relação ao privado ou pessoal (BIROLI; OKIN, 2008, p. 305).

5 *A Época*, Rio de Janeiro, p. 2, 22 jun. 1917.

6 *Gazeta de Notícias*, Rio de Janeiro, p. 2, 21 maio 1916.

7 Poesias estas que aqui serão abordadas preservando a grafia original.

Gilka Machado publicou quatro livros de poemas inéditos na Primeira República: *Cristais Partidos* (1916), *Estados de Alma* (1917), *Mulher Nua* (1922) e *Meu Glorioso Pecado* (1928), mas sua trajetória na literatura começou antes de 1916. Escreveu seu primeiro poema aos 12 anos, a partir de uma razão/sentimento imperativo, de um “transbordamento de emoções e sensações e da necessidade de desabafar” (VOLÚSIA, 1983, p. 161).

Quando tratamos da aparição de Gilka na imprensa carioca, associada ao mundo das letras<sup>8</sup>, deparamo-nos com um conflito entre história e memória, tão usual e mesmo constitutivo do campo historiográfico. Em entrevista concedida à filha, Eros Volúsia, Gilka conta que o primeiro concurso de poesia que venceu foi aos 13 anos, e sua narrativa segue:

Um dia li no jornal “A imprensa”, dirigido pelo filho de José do Patrocínio, que faziam um concurso de poesia, com três prêmios em dinheiro para o 1º, 2º e 3º lugares. Enviei três poemas: um com meu nome chamado “falando à lua” [...] e outros dois “Rosa” e Sândalo” com pseudônimo. [...] ganhei todos os três prêmios (VOLÚSIA, 1983, p. 162).

Analisando este concurso responsável por evidenciar a autora no meio intelectual carioca, chegamos ao ano de 1911. Aquele seria o primeiro concurso literário realizado pelo periódico. Desta forma, Gilka teria, então, não 13, como havia dito, mas sim 18 anos.

Gilka, em suas notas autobiográficas, complementava: “Estreei nas letras vencendo um concurso literário no jornal *A Imprensa*, dirigido por José do Patrocínio Filho. Logo depois, um crítico famoso<sup>9</sup> escrevia que aqueles poemas deveriam ter sido elaborados por uma matrona imoral” (RKAIN, 2017, p. 14).

“Matrona imoral” seria o primeiro de muitos adjetivos pejorativos que os ferozes leitores e críticos direcionaram à autora. Em diferentes momentos de sua vida, Gilka referenciava a esta primeira crítica ofensiva. Chegou a dizer que o acontecimento teve o peso de “manchar o seu destino” (RKAIN, 2017, p. 14).

A memória de Gilka nos é relevante. A interpretação de sua vida, por óticas próprias, é uma forma de conceder protagonismos àquela que muitas vezes poderá aparecer enquanto objeto passivo – mesmo não o sendo. Não estimulamos uma hierarquização entre memória e história, mas é preciso apontar esta questão. Outrossim, entendemos, como sugeriu Pollak, que a perspectiva da história de vida também é suscetível a se apresentar em função do contexto no qual é relatada, mas mantém um fio condutor:

O testemunho é um processo de reconstrução de si mesmo tendendo a definir o lugar social de quem fala e suas relações com os outros perpassando na maior parte das vezes por uma organização cronológica atípica se pensarmos na própria

8 A primeira aparição de Gilka na imprensa se daria em 1910, por intermédio do Partido Republicano Feminino (PRF).

9 O famoso crítico a quem Gilka se referia era Júlio Afrânio Peixoto, médico, ensaísta, romancista, dentre outras denominações que ocupou a cadeira sete da Academia Brasileira de Letras.

existência humana. Mas assim como no caso da memória coletiva as variações das histórias de vida também são limitadas. Existirá um fio condutor, um núcleo resistente mesmo com modificações durante uma entrevista que é regida pelo contexto de fala (POLLAK, 1989, p. 11).

## Cristais Partidos: O primeiro dos livros

O primeiro livro de Gilka Machado, *Cristais Partidos*, é incrivelmente simbólico, até mesmo no título. Em uma das possíveis interpretações, podemos entender os “cristais” em sua fragilidade, raridade, pureza justamente algumas das idealizações que o imaginário social colocava sobre a noção de feminilidade. Se a autora não quebrou de fato esses “cristais”, é inegável que ela ousou transgredir esta imagética social. O livro pioneiro e os poemas de Gilka impactaram o círculo intelectual carioca e circularam na maior parte das revistas ilustradas e jornais da cidade do Rio de Janeiro. Trazemos como exemplo: *Gazeta de Notícias*, *O Paiz*, *Correio de Manhã*, entre muitos outros.

Segue o trecho de uma das poesias, que para nós, é uma das mais representativas do âmbito de *Cristais Partidos* e da própria alma-poesia de Gilka chamado “Ânsia Azul”:

[...] Manhãs azuis, manhãs em que as aves, em bando, entoam pelo espaço o hino da liberdade, que anseio formidando, que sede de infinito o cérebro me invade!...Tudo à libertação, tudo ao prazer convida e faz com que a criatura ame um momento à vida...Eu, como as coisas, sinto indefinidas ânsias. A atração do ignorado, A atração das distâncias, A atração desse azul, Ao qual meu pobre ser quisera transportado. Ver-se da Terra êxul...

E segue:

E que gozo sentir-me em plena liberdade, Longe do jugo atroz dos homens e da ronda da velha Sociedade.- a messalina hedionda que, da vida no eterno carnaval se exhibe fantasiada de vestal”... (MACHADO,1916, p. 16)

Fala-se em liberdades – e nas suas ausências –, em prazer, nas limitações de uma sociedade conservadora, moralista, “velha”, resumindo muitos dos principais pilares das obras que analisamos desta poetisa. Nesta poesia, especificamente, vemos a referência à Messalina, esposa do imperador romano Claudius. Messalina ficou conhecida à sua época por seus supostos excessos sexuais e promiscuidades. No imaginário popular, as messalinas seriam mulheres dadas ao prazer carnal; ao sexo hedonista. Seguindo as referências gilkanianas, a autora sinaliza que as Messalinas hediondas se fantasiavam de Vestal, outra referência ao mundo antigo. Vestal seria um sacerdócio praticado por mulheres virgens em homenagem à deusa Vesta, do lar, da fidelidade e da pureza feminina.

Nestes versos, carregados de referências paradoxais a ícones femininos do mundo antigo, percebemos o manejo e a percepção social de Gilka, entendemos o modo como ela analisa as vivências femininas, também, como performances diante daqueles estereótipos sociais em que ela, e tantas outras, se (des)enquadravam. Além disso, é possível perceber que a análise de Gilka expõe suposta rigidez de uma sociedade que se esforça para que a “messalina” se fantasie de “vestal”, no eterno carnaval que seria, enfim, a vida.

Dentre tantos poemas, escolhemos dar centralidade a este pelo impacto que provoca e também por seu caráter simbólico e representativo das transversalidades da autora. O poema foi dedicado à Francisca Júlia da Silva, também poetisa e contemporânea de Gilka e segue:

De que vale viver trazendo, assim, emparedado o ser? Pensar e, de continuo agrilhoar as ideias dos preceitos sociais nas torpes ferropias; Ter ímpetos de voar, porém permanecer no ergástulo do lar sem a libertação que o organismo requer; ficar na inércia atroz que o ideal tolhe e quebranta... Ai! Antes pedra ser, inseto, verme ou planta do que existir trazendo a forma de mulher... (MACHADO, 1916, p. 16).

Era uma característica da autora dedicar seus poemas a outros e outras, fez isso em todos os livros analisados e em quase todos os poemas. Chegou inclusive a dedicar um poema à sua gata de estimação, apreciando-a em sua liberdade. Gilka, com ou sem dedicatórias, fez denúncias aos olhos interessados em perceber. Destacou a reflexão que sobre ela incide, mas apontou as “torpes farropeias” a “agrilhoar” suas ideias, passando a imagem sufocante em que percebia. Nos remete à situação de muitas das mulheres daquela Primeira República, a partir da sua ótica-poesia. Aquela sociedade, aquele determinado imaginário social, é o que estimula uma mulher a sinalizar que prefere ser “inseto, verme ou planta do que existir trazendo a forma de mulher”.

É muito difícil resumir as temáticas das obras de Gilka. São como ela, plurais. Em nossa pesquisa, destacamos as denúncias sociopolíticas relativas à condição feminina e que estão presentes em diversos escritos da autora. Para além das imputações atreladas ao gênero, àquelas involuntárias, Gilka nos informa, do seu próprio ponto de vista, o que era “ser mulher” naquele contexto, título homônimo de um poema do qual trazemos um significativo fragmento:

“Ser mulher, vir à luz trazendo a alma talhada para os gozos da vida, a liberdade e o amor, tentar da glória a etérea e altívola escalada, na eterna aspiração de um sonho superior...Ser mulher, desejar outra alma pura e alada para poder, com ela, o infinito transpor, sentir a vida triste, insípida, isolada, buscar um companheiro e encontrar um Senhor...

E encerra:

Ser mulher, e oh! atroz, tantállica tristeza! Ficar na vida qual uma águia inerte, presa nos pesados grilhões dos preceitos sociais! (MACHADO, 1916, p. 110).

Para além de uma temática que abordava a condição feminina e suas supostas liberdades e ausências, o ponto mais destacado sobre a produção de Gilka Machado foi, sem dúvidas, o teor sensualista de suas poesias, sobretudo por seus críticos. Apesar de extremamente relevante, é importante sinalizar que sua obra era bem mais do que isso, como esperamos ter sugerido, nessas sempre insuficientes palavras.

Os sensualismos das poesias de Gilka, somados à sua denúncia das opressões e da condição feminina, foram os grandes responsáveis pelas reações desmedidas aos escritos da autora. Como sinalizou Foucault: “se o sexo é reprimido, isto é, condenado à proibição, à inexistência e ao mutismo, o único fato de se falar sobre o assunto e de se falar de sua repressão, adquire uma aragem de transgressão deliberada” (FOUCAULT, 1988, p. 13).

Para exemplificar, trazemos o poema “Rosas”, marca do erotismo e sensualidade em Gilka, poema que gerou o epíteto de “matrona imoral” alcunhada pelo também poeta e crítico literário Afrânio Peixoto:

[...] Se é rósea lembra carne ardente, palpitante...nivea – lembra pureza e nada há que a suplante, rubra – de certa boca os lábios nela vejo. Seja qualquer a cor, por sobre o hastil de cada rosa, vive a Mulher, nos jardins flor tornada: – símbolo da Volúpia a excitar o Desejo... Daí que eu possa gozar, ao vosso colo rente, esse perfume a um tempo excitante e emoliente, numa dúvida, sensual e suave sensação!... (MACHADO, 1916, p. 28).

## Partindo cristais: a recepção social dos primeiros escritos de Gilka

A forma como os escritos de Gilka foram recebidos na sociedade carioca da Primeira República não foi única nem linear. As críticas à poetisa giravam em torno, principalmente, da temática sensualista ou das denúncias sobre a condição do “ser mulher”. Não há volume relevante, sendo quase insignificante a quantidade de vezes que Gilka foi criticada por questões técnicas de sua produção.

Mesmo quando a crítica aparecia em supostos tons elogiosos, o questionamento à “mulher” Gilka se fazia presente, a partir daqueles que seriam ou deveriam ser seus pares. É o caso da crítica publicada em 1916 no jornal de grande circulação *O Paiz*, que partiu da também poeta e educadora portuguesa Paulina Campelo Melo, utilizando o pseudônimo de Lia de Santa Clara:

[...] A sua linguagem é forte, viril, ousada, quasi revolucionária... a sua coragem é inaudita, desafiando a sociedade com o desassombro das ideias.[...] Ora, Gilka Machado que na sua poesia objectiva tem merecimento pintando os encantos da natureza, descrevendo-lhe os aromas e belezas, quando subjetivamente fala da dor, do desespero e da liberdade, é mais um cérebro em delírio que uma alma que se lamenta...<sup>10</sup>

10 *O Paiz*, Rio de Janeiro, p. 1, 13 fev. 1916.

Entendemos a partir das diferentes críticas direcionadas à mulher Gilka, que os poemas da autora não representavam uma afronta somente àquela sociedade conservadora e cerceadora das liberdades femininas. Os escritos de Gilka não partiam somente cristais, nem relativizavam somente o imaginário social de uma suposta feminilidade submissa, frágil, pura e dócil. Os escritos de Gilka acabavam questionando as narrativas presentes nos escritos e no imaginário desses homens – e mulheres – seus críticos.

As palavras de Gilka dilaceravam uma determinada imagem de mulher, muito sólida, que estes mesmos homens escreviam para outros homens e mulheres, enquanto intelectuais. Aceitar os escritos de Gilka era, de certa forma, negar suas próprias verdades e percepções sobre o feminino que não deixava de encontrar ecos no imaginário social. Reconhecê-los dentro de qualquer verdade era acatar a obscuridade e a limitação do que supostamente sabiam ou escreviam sobre o universo feminino ou mesmo sobre as mulheres que estavam em seus círculos pessoais.

Muitos desses poetas se esforçaram no sentido de dissociar os pensamentos e palavras de Gilka daqueles das demais mulheres. Desarticulavam assim os anseios gilkanianos dos anseios femininos de um modo geral. Aqueles sentimentos, desejos, erotismos e sensualidades eram pessoais e singulares de Gilka – porque não dizemos, anômalos. Eram somente de Gilka, não de quaisquer outras mulheres.

O teatrólogo, jornalista e poeta Carlos Maul é um dos críticos que, entre tons elogiosos, não deixa de questionar ou desautorizar ser Gilka uma representante fidedigna de uma suposta feminilidade. Ao contrário, era talvez por não participar do padrão feminino esperado e desejado que na visão de Maul, exposta no *Jornal A.B.C.: Política, Actualidades, Questões Sociais, Letras e Artes* no ano de 1917, os poemas de Gilka não tinham apenas “sucesso”, mas um “sucesso másculo”, expressão que não é apenas ocasional:

Dessa ausência de valores representativos da mentalidade feminina, talvez se tenha originado o sucesso másculo dos poemas da senhora Gilka Machado, pois às suas elocubrações falta o caráter peculiar ao sexo.<sup>11</sup>

Um ano antes o também poeta Alexandre Dias, em consonância com diversos outros autores, chamava Gilka Machado de “Magna autora” no *Gazeta de Notícias* mas alertava: Desta obra, em boa justiça, não se poderá dizer que o seu melhor elogio consista em ser oriunda do espírito de uma senhora. Sem a tibieza peculiar ao sexo.<sup>12</sup>

Outros grandes críticos, como o poeta e crítico conservador Antônio Torres, destacavam pejorativamente a condição socioeconômica de Gilka Machado para criticá-la: “A (sensualidade) dos *Crystaes Partidos* ainda não visitou a pinacoteca da Escola de Bellas Artes e usa vestido de riscadinho: é suburbana”.<sup>13</sup>

Vale considerar que a partir do século XX, “subúrbio” passa a ter conotação negativa, em associação a grupos “populares” (SANTOS, 2011, p. 258), sendo a

11 *A.B.C.*, Rio de Janeiro, p. 12, 6 jan. 1917.

12 *Gazeta de Notícias*, Rio de Janeiro, p. 6, 27 fev. 1916.

13 *Gazeta de Notícias*, Rio de Janeiro, p. 2, 21 maio 1916.



característica utilizada para criticar a poetisa e inferiorizar sua escrita. Para reforçar a ideia de que a questão socioeconômica impacta nas críticas sobre a autora trazemos em comparativo a também poetisa Albertina Bertha, filha do Conselheiro Lafayette e parte das redes de sociabilidade de Gilka. De acordo com Anna Martins, sua biógrafa: “Primeiramente, percebemos o respeito com que os jornais da época se referiam à autora e o reconhecimento do valor de sua obra” (FAEDRICH, 2012, p. 46).

Por mais que Gilka tenha recebido distintos elogios jamais poderíamos afirmar que nas críticas literárias publicadas nos impressos da época o reconhecimento do valor de sua obra era um destaque. Parece-nos razoável entender que, para além das questões de gênero que percorrem todas as críticas direcionadas à Gilka, as questões de classe são igualmente indispensáveis nessa análise. Era então uma mulher pobre escrevendo sensualidades.

No jornal Conservador *A União*, o crítico assinalado como Q. de C. trata da obra de Gilka a partir de uma perspectiva de viés marcadamente patriarcal. O primeiro livro de Gilka inicia-se com uma dedicação à sua mãe. O crítico despersonalizado categoricamente sinaliza: “aquilo não são poesias, são vômitos”. Diz ter piedade da mãe da autora por ter que lidar com as poesias e temáticas da filha. Complementa do seguinte modo: “perversa, imoral, sem valor, sem ideias, sem espírito e sem pudor. O que ela (Gilka) escreve revolta e enjoa. O que ela afirma está abaixo de toda a crítica.” Mais do que isso, o que reverbera os moralismos vorazes do autor é quando o mesmo desautoriza os sentimentos e escritos de Gilka por que “é casada, e com filhos”. Para o crítico seria inaceitável que sendo mãe e esposa a autora pudesse se sentir presa “no ergástulo do lar...”<sup>14</sup> A questão de gênero, insistimos, percorre as críticas sobre Gilka. Aquelas críticas, em sua maioria, são mais sobre a mulher do que sobre a poetisa, insisto.

## Estados de Alma

Apesar de ter sinalizado na revista ilustrada *A Faceira*, voltada para o público feminino, que não se importava com as críticas, já que “a crítica é a produção dos incompetentes”<sup>15</sup> Gilka demonstrou muito incômodo com os questionamentos que sofria.

Desde a primeira vez em que recebeu a alcunha de “matrona imoral” até outras diversas respostas que formulou por ser criticada, podemos dizer o quanto aquelas palavras lhe causavam impacto. Até porque as críticas sofridas tinham um caráter muito específico, como apontamos. Não eram exatamente críticas literárias, mas discordâncias pessoais, boa parte delas, ofensivas à sua condição de gênero e classe social.

O livro *Estados de Alma*, por exemplo, publicado em 1917 começa com uma poesia que busca responder ao grande emaranhado de críticas sofridas:

14 *A União*, Rio de Janeiro, p. 4, 6 fev. 1916.

15 *A Faceira*, Rio de Janeiro, p. 12, 20 mar. 1913.

Possa eu, da phrase nos absonos sons, em versos minuciosos ou succintos, expressar, me dizer dos meus instinctos, sejam elles, embora, máos ou bons.

Quero me vêr no verso, intimamente, em sensações de gôso ou de pezar, pois, occultar aqui'lo que se sente, é o proprio sentimento condemnar (MACHADO, 1917, p. 35).

Esta é uma das formas de demonstrar como o segundo livro de Gilka precisa ser analisado de modo diferente. Nele a autora não tem uma mudança radical de temática nem de escrita, mas, certamente, se apresenta já com alguma defesa e com menos inocências. Esta não é a única poesia de *Estados de Alma* em que conseguimos perceber as tentativas de defesas e os desabafos de Gilka, por certo com significativo impacto sobre sua produção. A poesia “Aspiração”, dedicada ao poeta e amigo Pereira da Silva, tem os seguintes versos:

Eu quisera viver Como os passarinhos: Cantando a beira dos caminhos, Cantando ao sol, cantando aos luares, Cantando de tristeza e de prazer Sem que ninguém ouvidos dessem aos meus cantares... Eu quisera viver cantando como as aves em vez de fazer versos, Sem poderem assim os humanos perversos Interpretar perfidamente o meu cantar” (MACHADO, 1917, p. 11).

Após seu primeiro livro (1916) Gilka também já era, de certa forma, uma poetisa conhecida. Possuía uma temática bem estabelecida, sobre assuntos diversos mas também sobre a denúncia da condição social das mulheres. Segue a mesma linha de pensamento em seu segundo livro, publicado pouco mais de um ano depois. Em tons desabafo libertário, em uma de suas poesias expõe: “Eu quisera viver sem leis e sem senhor tão somente sujeita às leis da natureza, Tão somente sujeita aos caprichos do amor” (MACHADO, 1917, p. 12).

Submetida a uma lei feita por homens— e não aquelas da natureza — é também neste sentido que destacamos a presença da temática sensualista, indissociável da condição submetida do feminino à qual Gilka ousa transcender, em todos os livros analisados. No poema “Versos de Amor”, Gilka escreve: “Ser teu ambiente, ser teu espaço circundante, sentindo em mim roçar constantemente, teu gesto palpitante... Oh! Meu prazer! Sentir-te e penetrar-te; em toda hora e em toda parte gozar teu ser... (MACHADO, 1917, p. 69).

Ainda que Gilka possa ter buscado ao longo de seu segundo livro, de certo modo, se defender das críticas ou, ao menos, se desviar delas, os críticos seguiram na mesma linha argumentativa de desonrar a autora pelos versos que escrevia. Nesse segundo livro, Gilka será associada à imagem de uma “sapho impudica”<sup>16</sup> em uma crítica de 1917 no jornal *Gazeta de Notícias*. “Sapho” referencia uma poetisa grega que carregou a interpretação de ter uma intensa e fulgê sexualidade sem pudor. Percebemos assim que a redundância é um recurso linguístico para colocar Gilka nesse lugar de imoralidade sexual, principalmente por que mulher.

16 *Gazeta de Notícias*, Rio de Janeiro, p. 2, 5 mar. 1917.

A presença incontornável das críticas estava, contudo, associada ao seu constante reconhecimento enquanto intelectual. Nomes famosos apareceram em defesa da autora e destacando-a. É o caso de José Oiticica, famoso poeta e anarquista brasileiro, falando sobre como o livro *Estados de Alma* é uma resposta digna aos “moralizantes, leigos e religiosos” no famoso jornal *Correio da Manhã*.<sup>17</sup>

Osório Duque Estrada, professor, crítico e poeta fluminense, destaca o brilhantismo de Gilka e faz uma das poucas críticas técnicas que mapeamos no diário ilustrado liberal *O Imparcial*: “Esses descuidos (problemas técnicos na produção da poesia), ainda que em número avultado, não deslustram muito a obra poética da sra. Gilka Machado, cujo talento não perde ensejo de se revelar com o mesmo brilho e a mesma pujança de sempre”<sup>18</sup>.

A despeito do reconhecimento que Gilka teve a ponto de ser considerada uma intelectual influente participando de diversos eventos culturais com aparições frequentes em distintos jornais cariocas, suas produções foram se espaçando a ponto de viver um ostracismo voluntário. Já idosa, após a mudança de regimento que permitia a entrada de mulheres na Academia Brasileira de Letras, Gilka foi convidada a concorrer a uma das vagas da instituição em 1978. Seria indicada por diversos poetas aclamados, tendo sido sugerida por Jorge Amado que para justificar o convite da autora sinalizou que Gilka “teve coragem de ousar quando ninguém ousava nada”.

Nossa personagem, no entanto, declinou do convite. Não era afeita a instituições como aquela por considerá-las políticas antes de meritocráticas. Mesmo assim, em 1979 recebeu o prêmio Machado de Assis pela Associação Brasileira de Letras honrando-o. No mesmo ano, em entrevista concedida a Nádya Gotlib e Ilma Ribeiro, a autora sinalizou que acabou por tomar “enjôo” pelo “ambiente” da poesia. Disse que “as mulheres da sua época jamais confessavam o que sentiam, e que as poetisas tinham que ter como defensores homens de algum status de importância, para que pudessem se manter na ativa” (RKAIN, 2017, p. 35-40).

## O fim do começo

Gilka nos deixou no ano de 1980. O também poeta Carlos Drummond de Andrade chegou a dizer que a autora morreu “rodeada de silêncio”. Concordamos e entendemos, que neste momento o maior objetivo que possamos ter é fazer ecoar a voz e a pessoa de Gilka. Uma mulher poetisa insubmissa que fazia da literatura não só um escape, mas também uma militância.

Maria Del Farra escreveu que Gilka “finou-se muito cedo para a poesia” (RKAIN, 2017, p. 22), cometendo o que chamou de “suicídio em vida”. Isto porque é possível perceber a redução das produções da autora e o consequente afastamento do mundo literário. Mas gostaríamos de estabelecer uma reflexão sobre esta questão: suicidou-se ou foi assassinada, liricamente falando? Gilka iniciou sua vida no mundo da poesia muito jovem. Ainda que haja disputas entre a memória e a história, o fio

17 *Correio da Manhã*, Rio de Janeiro, p. 2, 4 jun. 1917.

18 *O Imparcial*, Rio de Janeiro, p. 2, 9 abr. 1917.

condutor que permanece, a despeito de suas lembranças, é que a aparição de Gilka se deu de maneira precoce. Seu sucesso, ainda mais.

Gilka era de família de poucas posses e casou-se com Rodolpho Machado, rapaz tão pobre quanto ela. Conseguiu, não sem esforço, a publicação de seu primeiro livro, em 1916. Ali sinalizou: “era eu a mais pobre (dentre os poetas e poetisas), a de nenhum prestígio social e já então a matrona imoral” (RKAIN, 2017, p. 14-15). Gilka precisou enfrentar as dificuldades de ser mulher, as dificuldades da maternidade, o julgamento moralista de uma sociedade conservadora e patriarcal.

Foi obrigada a lidar com críticas que não diziam respeito ao seu trabalho, à sua qualidade técnica, e sim a sua pessoa e as temáticas que corajosamente e com coerência persistente, escolhia tratar. Viu questionando seu papel como mulher, filha, esposa e mãe, ao abrir diversas páginas de jornais e revistas. Sua escrita/leitura obrigava-a a saborear amargas críticas sobre quem era, o que sentia, como vivia. Gilka lidou com adjetivos cruéis que a despiam dos valores que sempre definiu como seus. Desqualificavam-nos, ao mesmo tempo em que desqualificavam sua participação no “feminino” e naquele mundo de escritos masculinos, portadores de sua única versão autorizada.

A situação socioeconômica de Gilka, suas dores, seus dissabores, também estiveram marcados nos livros de poesias que analisamos. Após a morte do marido, em 1923, a autora, cuja vida sempre fora repleta de carências, tornou-se ainda mais difícil. Como sua mãe, precisou criar os filhos sozinha, o que parecia uma sina naquela família de matriarcas. Gilka já não era mais uma mulher pobre, escrevendo sobre sensualidades. Era uma mulher, pobre, mãe solteira e viúva, escrevendo sobre sensualidades. Sobre este momento pós-viuvez, Gilka sinalizou: “A má fama é indelével: todas as portas se me fecharam, ficando aberta uma que não consegui transpor por invencível repugnância”, ou seja, a prostituição (RKAIN, 2017, p. 15).

É neste sentido que nossa reflexão se reforça: finou-se ou foi assassinada em vida? Por questões de classe (sua pobreza e a qualidade de mãe solo após a morte do marido que agrava sua situação social) e de gênero (as críticas a mulher Gilka e as suas temáticas) a autora desacelerou a sua relação com a poesia até, de fato, parar de publicar poesias inéditas ou fazer disso realizações esporádicas.

No livro de Eros Volússia, a filha bailarina tão amada por Gilka, vemos algumas belas poesias inéditas da mãe o que nos informa que mesmo sem tornar público Gilka nunca parou de escrever. Publicar e aparecer circunscrita ao mundo das letras, no entanto, parecia uma realidade distante para a autora. No intuito de sustentar os filhos – e a mãe – chegou a ser diarista da Estrada de Ferro da Central do Brasil, até conseguir comprar uma pensão na rua São José, em São Cristovão. Na pensão, Gilka seria administradora e cozinheira, inclusive servindo a muitos daqueles poetas e críticos, antes seus pares.

Foi necessário analisar as críticas a Gilka por recortes de gênero e de classe já que Gilka era pobre e criticada também em relação a sua situação socioeconômica. Mas, para além disso, cabe citar o elemento racial que esteve presente em algumas das críticas direcionadas à autora. É o caso da fala de Afrânio Peixoto, o mesmo a conceder à autora o epíteto de “matrona imoral”:

Bati e me apareceu uma pequena mestiça sombria, em chinelos, com um vestido caseiro, Perguntei se era lá que vivia a Senhora Gilka Machado.

– Sim senhor. Sou eu mesma. Me respondeu a pequena mulata. Faça a gentileza de entrar, doutor...

Eu não entrei. Entreguei a carta me desculpando e parti... Mas, seu Humberto, que tristeza! Eu não conhecia Gilka, a não ser por retrato: jovem mulher branca, atraente, chamando atenção...E eu tive pena de a ver nesse pardieiro, onde tudo respirava à pobreza e quase à miséria (RKAIN, 2017, p. 48).

Gilka, a poetisa insubmissa, a mulher que tratava da condição feminina e afins, seria qualificada ainda em outra fonte como poetisa de raça<sup>19</sup>. Inicialmente, pareceu somente ser uma associação de força. Mas a partir de uma análise macro, a hipótese do elemento racial tomou força. Gilka então não seria “somente” uma mulher pobre e “suburbana”, escrevendo sobre sensualidades? Seria uma mulher pobre, “suburbana” e negra denunciando a condição feminina e escrevendo sobre erotismos e sensualidades?

Esta associação racial baseava-se de fato na ancestralidade e no fenótipo de Gilka ou seria o caso da associação entre miséria e negritude, tão comum neste país com vícios escravocratas? Longe de se ter uma resposta definitiva as perguntas mudaram abrindo caminho para novas respostas em uma nova pesquisa que está por vir.

## REFERÊNCIAS

BURKE, Peter. *A Revolução Francesa da historiografia: a Escola dos Annales: 1929-1989*. Unesp, 1991.

DOS SANTOS, Leonardo Soares. Os subúrbios do Rio de Janeiro no início do século XX. *Mneme-Revista de Humanidades*, v. 12, n. 30, 2011.

FAEDRICH, Anna. A produção de autoria feminina: Albertina Bertha e a imprensa periódica. *Pontos de Interrogação: Revista do Programa de Pós-graduação em Crítica Cultural da Universidade do Estado da Bahia*, v. 2, 2012.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: a vontade de saber* (1976). Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

FREIXO, B. R. A. *Intimidade Política: Uma análise dialógica do infinito particular de Gilka Machado (1916-1930)*. 2019. 123 f. Dissertação (Mestrado em História Contemporânea) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, Rio de Janeiro. 2019.

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

MACHADO, Gilka. *Cristais Partidos*. Rio de Janeiro, 1916.

MACHADO, Gilka. *Estados de Alma: poesias*. Rio de Janeiro, 1917.

MACHADO, Gilka. *Poesia Completa*. Gilka Machado. São Paulo: V. de Moura Mendonça, Livros, 2017.

OKIN, Susan Moller; BIROLI, Flávia. *Gênero, o público e o privado*. Estudos feministas, 2008.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. *Revista Estudos Históricos*, v. 2, n. 3, 1989.

SOIHET, Rachel. Mulheres e Biografia: Significados para a História. *Locus-Revista de História*, v. 9, n. 1, 2003.

SOIHET, Rachel; PEDRO, Joana Maria. A emergência da pesquisa da História das Mulheres e das Relações de Gênero. *Revista Brasileira de História*, v. 27, n. 54, 2007.

VOLUSIA, Eros. Eu e a dança. *Revista Continente Editorial*, 1983.

# ÍNDICE REMISSIVO

## A

Aborto 15, 21, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 46, 55, 56, 57, 59, 60, 125, 143, 145

Adoção 16, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 144, 145, 197, 203

Afonso X 15, 22

Altamira 119, 120, 122, 125, 126

## B

Baronesa de Langsdorff 17, 229, 231, 233, 237, 240, 241

Beowulf 16, 149, 150, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161

Bertha Lutz 75, 256, 258

## C

Cantigas de Santa Maria 15, 33, 34, 35, 38, 40, 42, 43, 44, 46, 47

Cartas 16, 72, 77, 99, 116, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 189, 190, 191, 192, 196, 214, 215, 216, 217, 218

Castela 15, 21, 22, 24, 30, 41

Clara de Assis 17, 213, 214, 222, 227

Código Civil de 1916 67, 70, 84, 139

Coema Hemetério dos Santos 246, 247

Conferência mulher, direitos indígenas e meio ambiente 125

Conselho Nacional de Desportos 88

Constituição de 1988 121, 127, 128, 135, 139

Copa do Mundo 91

Cristais partidos 260, 261, 270

Crítica 33, 34, 58, 65, 66, 67, 68, 69, 71, 76, 78, 113, 136, 137, 138, 165, 171, 172, 207, 223, 260, 263, 265, 266, 270

## D

Diana de Andaló 16

**E**

Elisabeth da Hungria 17, 195, 196, 198, 200, 206  
Elvira Pilar da Silva Guimarães 246, 251, 252, 253  
Eros Volússia 258, 260, 268  
Espelho das almas simples e aniquiladas 218, 226  
Estatuto da criança e do adolescente 138, 139

**F**

Fábulas 16, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 229  
Federação pelo progresso feminino 258  
Fernando Iii 15, 21, 22, 23, 24, 25, 28, 30  
Fifa 91, 92, 94  
Forma de statu mortis 17, 195, 198, 210  
Fuero juzgo 15, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 36  
Fundação nacional do índio 120

**G**

Gilka Machado 17, 257, 258, 260, 261, 263, 264, 267, 269, 270

**H**

Hagiografia 227, 276  
Hemetério José dos Santos 251, 252, 255, 256  
Hildeburh 150, 154, 156, 157, 159

**I**

Incesto 15, 33, 34, 36, 37, 38, 39, 40, 43, 44, 45  
Inglaterra normanda 163  
Irmã Dubost 17, 229, 232, 233, 238, 239, 240, 243

**J**

Jordão da Saxônia 16, 179

**L**

Lais 163, 164, 165, 168, 172, 175  
Lamarca 15, 99, 100, 102, 103, 104, 105, 107, 108, 109, 112  
Lantgraviae de Thuringia 17, 195, 198, 210



Lutrude de Wetter 195, 200

## **M**

Machado de Assis 15, 49, 50, 61, 62, 267

Marguerite Porete 17, 213, 214, 218, 219, 222, 225, 226

Maria de França 16, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173

Maria Graham 17, 52, 229, 231, 233, 234, 235, 237, 238, 240, 241, 242

Maternagem 16, 136, 140, 143, 144

Maternidade 14, 15, 16, 23, 45, 49, 52, 53, 58, 60, 62, 63, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 84, 88, 90, 117, 125, 133, 135, 136, 137, 138, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 204, 268

Mercado do valongo 235

Movimento indígena brasileiro 118, 119, 120, 131

## **N**

Nelson Rodrigues 15, 69, 70, 80, 81

## **O**

Ordem dos frades pregadores 178, 192

## **P**

Pai contra mãe 15, 49, 50, 51, 54, 57, 60

## **R**

Roberto Rodrigues 15, 66, 67, 68, 70, 71, 77

Roda dos expostos 52, 53, 55

Rodolpho Machado 258, 268

Rufina Vaz Carvalho dos Santos 246, 251, 252, 253

## **S**

Sylvia Serafim 15, 65, 71, 77, 78

## **T**

Tortura 50, 57, 101

Tuíra Kayapó 16, 115, 116, 118, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130

**V**

Vanguarda armada revolucionária 100

Violência de gênero 14, 15, 65, 66, 77, 78, 79

**W**

Wealththeow 150, 154, 155, 156, 159

**Y**

Yara Yavelberg 99, 102, 105

# SOBRE OS AUTORES

## **Rosiane Graça Rigas Martins**

Doutora e Mestre em História Comparada pela UFRJ, possui bacharelado e licenciatura em História pela UGF e bacharelado em Arquivologia pela UNIRIO. É pesquisadora-colaboradora do Programa de Estudos Medievais da UFRJ e da UERJ (PEM UFRJ-UERJ), e atua como Arquivista no Arquivo Histórico do Exército (AHEx).

## **Guilherme Antunes Júnior**

Graduado em história pela UFRJ. Mestre e doutor pelo Programa de Pós-graduação em História Comparada da UFRJ. Colaborador do Programa de Estudo Medievais da UFRJ. Professor do ensino básico da rede municipal de Angra dos Reis.

## **Karoline Carula**

Professora do Departamento de História e do PPHG da UFF, tem pós-doutorado na UERJ e na UFF, doutorado em História Social pela USP, mestre em História e graduada em História pela Unicamp. É pesquisadora Jovem Cientista do Nosso Estado da Faperj. Coordena o Centro de Estudo do Oitocentos (CEO) e é pesquisadora do Laboratório de Estudos de Gênero e Subjetividades (LEGES).

## **Karla Carloni**

Graduação, mestrado e doutorado pela UFF. Professora do Instituto de História e do Programa de Pós-Graduação em História da mesma instituição. Integrante dos laboratórios Brasil Republicano, Laboratório de Estudos de Gênero e Subjetividades (LEGES) e Núcleo de Estudos Contemporâneos. Pós-doutorado na UERJ e na USP. Bolsista da FAPERJ.

## **Nathália Fernandes Pessanha**

Doutoranda em História Social pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense (PPGH-UFF), onde desenvolve pesquisas sobre futebol feminino e relações de gênero. Mestre em História Social pelo mesmo programa, onde defendeu dissertação sobre torcedoras e relações de gênero.

## **Juliana Marques do Nascimento**

Doutoranda em História pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense (PPGH/UFF), mesma instituição na qual se formou Mestre em História. Possui como principais temas de pesquisa história das mulheres, memória e história e ditadura civil-militar brasileira.

## **Michelle Reis de Macedo**

Graduação, mestrado e doutorado em História pela Universidade Federal Fluminense. Professora do curso de História e do Programa de Pós-Graduação em História da

Universidade Federal de Alagoas, bolsista do CNPq-Brasil e integrante dos grupos de pesquisa Brasil Republicano (UFF) e Memória, Identidade e Território-GPMIT (UFAL).

### **Lívia Gonçalves Magalhães**

Professora do Instituto e da Pós-Graduação em História da UFF. Possui graduação em História pela mesma universidade. Mestre pelo Centro de Estudos Latinoamericanos da Universidad Nacional de San Martín. Doutora em História pela UFF. Pós-Doutora na Unimontes/MG e na Univ. de Paris-Est Marne-la-Vallée. Membro dos laboratórios Brasil Republicano, NEC e LEGES.

### **Hayanne Porto Grangeiro**

Mestra em em História Social pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense e graduada em História pela mesma instituição. Atualmente é pesquisadora colaboradora do Translatio Studii: Grupo de Pesquisa Dimensões do Medievo vinculado à Universidade Federal Fluminense.

### **Carolina Gual da Silva**

Doutora em História Cultural pela Unicamp com estágio doutoral na École de Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS/Paris). Atualmente é pesquisadora colaboradora do Departamento de História da Unicamp e pós-doutoranda Fapesp. É pesquisadora do Laboratório de Estudos Medievais (LEME/Unicamp).

### **Carolina Coelho Fortes**

Carolina Coelho Fortes é professora do Instituto de História e do Programa de Pós-Graduação em História da UFF. É membro do LEGES – Laboratório de Estudos de Gênero e Subjetividades e do Agios – Grupo de Estudos sobre Hagiografia e Santidade, e colaboradora do Programa de Estudos Medievais da UFRJ.

### **Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva**

Professora Titular de História Medieval do Instituto de História da UFRJ, cocoordenadora do Programa de Estudos Medievais da UFRJ, pesquisadora PQ 2 do CNPq e Cientista do Nosso Estado - Faperj.

### **Andréa Reis Ferreira Torres**

Doutoranda em História Comparada pela UFRJ, mestra em História Comparada e Bacharel e Licenciada em História pela mesma instituição. Desenvolve pesquisa nas áreas de História Medieval e Estudos de Gênero. Atua como Coordenadora do Núcleo de Apoio a Políticas de Pós-graduação e Pesquisa (PR2/UFRJ).

### **Melina Teixeira Souza**

Graduada em História pela Universidade Federal de São João del Rei. Mestre em História pela Universidade Federal de Ouro Preto. Doutora em História pela Universidade Federal Fluminense. Professora da Secretaria de Educação do estado de Minas Gerais (2013 a 2018). Tem experiência na área de História, Religião e Gênero.

**Luara dos Santos Silva**

Doutoranda em História pelo Programa de Pós-Graduação em História Social (PPGH - UFF). Mestra em Relações Étnico-Raciais pelo Programa de Pós-Graduação em Relações Étnico-Raciais (PPRER/Cefet-RJ). Professora de História da Educação Básica na Rede Pública de Ensino.

**Bárbara Freixo**

Possui bacharelado e licenciatura em História pela Universidade Federal Fluminense e é Mestra pela mesma universidade. Atua em temáticas transversais à História das Mulheres e das Relações de Gênero. Professora de História do Ensino Básico.

**SOBRE O LIVRO**

Tiragem não comercializado

Formato: 16 x 23 cm

Mancha: 12,3 X 19,3 cm

Tipologia: Times New Roman 10,5/12/16/18

Arial 7,5/8/9

Papel: Pólen 80 g (miolo)

Royal Supremo 250 g (capa)

# Mulheres Tecendo O TEMPO

A proposta do livro é realizar uma escrita da história das mulheres e das relações de gêneros em dois momentos distintos, a Idade Média europeia e o Brasil Contemporâneo. O que a princípio pode gerar um estranhamento, porém, ganha sentido quando pensamos dentro da perspectiva da longa duração no campo da História Cultural. Consideramos continuidades e transformações de estruturas de pensamento e comportamentos nas relações entre homens e mulheres.

Os dezesseis capítulos que aqui apresentamos, quando pensados em conjunto, têm o objetivo de provocar a reflexão sobre as tensões entre sistemas normativos e práticas femininas no plano das relações de poder entre os sexos.

É comum ouvirmos dizer que vivemos num tempo que, em muito, assemelha-se à Idade Média. Como historiadoras, sabemos que não é esse o caso. Ainda assim, acreditamos que propor uma obra que trate, conjuntamente, de períodos tão distantes entre si, possa trazer luz tanto sobre nosso conhecimento sobre o Brasil contemporâneo quanto sobre as pretensas trevas medievais. Nem nossa contemporaneidade é tão iluminada, nem o Medievo é tão obscuro.

