



Mulheres do mundo Atlântico

gênero e condição feminina da época
moderna à contemporaneidade

Georgina Santos e Elisa Garcia (Orgs)

FINO TRAÇO

FT
EDITORA







Mulheres do mundo Atlântico

gênero e condição feminina da época
moderna à contemporaneidade

Georgina Santos e Elisa Garcia (Orgs)

Todos os direitos reservados à Fino Traço Editora Ltda.

© Georgina Santos, Elisa Garcia.

Este livro ou parte dele não pode ser reproduzido por qualquer meio sem a autorização da editora.

As ideias contidas neste livro são de responsabilidade de seus organizadores e autores e não expressam necessariamente a posição da editora.

CIP-Brasil. Catalogação na Publicação | Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ

M922

Mulheres do mundo Atlântico: gênero e condição feminina da época moderna à contemporaneidade / [Vanessa Bittencourt ... [et al.]]; organização Georgina Santos, Elisa Garcia. -1. ed. - Belo Horizonte [MG]: Fino Traço, 2020.

178 p. ; 23 cm.

Inclui bibliografia

ISBN: 978-65-89011-17-0

1. Mulheres - Condições sociais. 2. Identidade de gênero. 3. Feminismo. I. Bittencourt, Vanessa. II. Garcia, Elisa. III. Santos, Georgina.

21-69374

CDD: 305.42

CDU: 316.346.2-055.2

CONSELHO EDITORIAL COLEÇÃO HISTÓRIA

Alexandre Mansur Barata | UFJF

Andréa Lisly Gonçalves | UFOP

Gabriela Pellegrino | USP

Iris Kantor | USP

Junia Ferreira Furtado | UFMG

Marcelo Badaró Mattos | UFF

Paulo Miceli | UniCamp

Rosângela Patriota Ramos | UFU

FINO TRAÇO EDITORA LTDA.

finotracoeditora.com.br

SUMÁRIO

Apresentação 7

“Fora do talho e medida”: perfis femininos no Auto dos Cantarinhos de António Prestes (séc. XVI)..... 9

Vanessa Gonçalves Bittencourt de Souza

As Mulheres Indígenas na Formação do Brasil: historiografia agências nativas e símbolos nacionais.....27

Elisa Frühauf Garcia

Mulheres neoconversas perante o Santo Ofício: como resistir ao Monstrum horrendum?45

Angelo Adriano Faria de Assis

Costurando fragmentos: Cristãs-novas da Bahia e a rota sefardita no século XVIII.....63

Ademir Schetini Júnior

Véus de Heresia: freiras e donatas nas malhas da Inquisição portuguesa (século XVIII)83

Georgina Silva dos Santos

Mulheres indígenas e política no Brasil oitocentista: o caso de Damiana da Cunha..... 99

Suelen Siqueira Julio

A Santa Negra do Cariri: racismo e devoção no Ceará do pós-abolição.....117

Daniela Márcia Medina Pereira Agapto
Maria de Fátima Pinho

As rainhas do maxixe: gênero e raça no teatro de revista carioca (1889-1920) 137

Juliana da Conceição Pereira

“Sertanejas defloradas”: ideias de modernidade, convenções de gênero e insubmissões femininas em processos de sedução no sertão da Bahia155

Tânia Mara Pereira Vasconcelos

Entrevista com Rachel Soihet para o livro Mulheres no Mundo Atlântico 29/11/2020 175

Apresentação

A elaboração do conceito de gênero pela Antropologia, na década de 60, do século XX, reformulou a concepção dos historiadores sobre as relações familiares e parentais. O novo instrumental teórico permitiu a desnaturalização dos papéis sociais desempenhados por homens e mulheres e por isso promoveu a construção de um novo olhar sobre a atuação das mulheres na esfera social. Inspirado pelo movimento feminista, este giro fez deslocar a atenção dada até então às figuras femininas de vulto para as mulheres anônimas, estimulando a corrida dos historiadores dos períodos moderno e contemporâneo aos arquivos, em busca de acervos documentais capazes de trazer à luz personagens que estavam à sombra da narrativa histórica, mas presentes na construção da realidade objetiva desde sempre. As vozes caladas pela memória culta e oficial soaram então com firmeza, revelando crenças, dores, medos, expectativas, enunciando rupturas e mudanças de mulheres diferentes entre si, apartadas pela condição civil, econômica e jurídica. Responsáveis por seu próprio sustento ou à mercê de algum tutor masculino, muitas dessas figuras femininas foram marcadas por uma trajetória de vida acidentada, interrompida abruptamente pelas mãos da Justiça ou de um amor violento, outras fizeram das agruras cotidianas oportunidades de crescimento e resistência, outras tantas sucumbiram ao juízo severo da sociedade patriarcal. Este e-book trata do primeiro grupo. Analisa, sobretudo, mulheres capazes de negociar ou de negar as idealizações as quais o feminino esteve sujeito no imaginário social, com a ajuda das instituições do Estado e da Igreja. Em sua maioria, estão na contramão dos discursos médico, jurídico e religioso, sempre incansáveis na desqualificação das competências intelectuais, emocionais e espirituais femininas. É decerto um produto do PPGH-UFF. Revela os temas que privilegia e acolhe. O gênero

é invocado aqui para pensar a alteridade e as lutas sociais pela emancipação feminina. É, certamente, uma herança de sua precursora no PPGH: Rachel Soihet, fundadora do Nuphec. Este e-book é organizado em sua homenagem.

As Organizadoras

“Fora do talho e medida”: perfis femininos no Auto dos Cantarinhos de António Prestes (séc. XVI)

Vanessa Gonçalves Bittencourt de Souza
Doutoranda PPGH- UFF

Ao longo da Época Moderna, papéis normativos difundidos pelo discurso pastoral, como a virgem e a boa esposa, além de estereótipos socialmente repreensíveis, como a alcoviteira, a adúltera e a velha maledicente, delinearam a construção de uma considerável parcela das representações femininas no teatro e na literatura dramática. Conforme observara a historiadora Michelle Perrot,¹ “as mulheres são mais imaginadas do que descritas ou contadas” e fazer a sua história exige “chocar-se contra esse bloco de representações que as cobre e que é preciso necessariamente analisar”. A respeito de Portugal, as investigações sobre o universo teatral têm contribuído para a compreensão dos valores e contradições da sociedade quinhentista, tendo em vista que a análise das representações produzidas por esse teatro pode desvelar diferentes tons sobre a sensibilidade da época. Vale destacar que essas representações se relacionam com práticas cotidianas e seus processos de classificação, hierarquização e até mesmo contestação.² Neste sentido, é importante

1. PERROT, Michelle. Mulheres ou os silêncios da História. Bauru: UDESC, p.11, 2005.

2. CHARTIER, Roger. Defesa e ilustração da noção de representação. Fronteiras, Dourados, MS, v. 13, n. 24, p. 15-29, jul./dez. 2011.

Disponível em: <<http://www.ufrgs.br/gthistoriaculturalrs/nocaoderepresentacao.pdf>>. Acesso em: 30 set 2018.

questionar de que maneira o teatro quinhentista representou as mulheres portuguesas, considerando as expectativas a respeito dos papéis assumidos por elas na hierarquia social e doméstica. A análise aqui proposta assume como estudo de caso o teatro de António Prestes (1530-15??), autor dramático que produziu peças sob encomenda para festas de confrarias lisboetas. Mais especificamente, pretende-se analisar as representações femininas em uma das peças atribuídas a este autor dramático, a saber, o *Auto dos Cantarinhos*.³ A análise atenta para o contraste promovido entre duas personagens: uma mãe vaidosa e ambiciosa e uma esposa que decide se sacrificar pelo marido que a traíra.

Entre os séculos XVI e XVII em especial, é possível dizer que o teatro “colocava a mulher em primeiro plano em todos os seus aspectos: negativos, positivos e frequentemente ambivalentes”.⁴ Destacam-se assim a alcoviteira Celestina no teatro do espanhol Fernando de Rojas (1476-1541); a complexa Lady Macbeth de William Shakespeare (1564-1616); as travestidas Viola da *Noite de Reis*, também de Shakespeare, e Santilla da peça *La Calandria*, do cardeal Bernardo Dovizi da Bibbiena (1470-1520); além do contraste entre diferentes perfis de esposas, como Alice e Jeanne na farsa francesa *Les deux hommes et leurs deux femmes*.⁵ Em Portugal, o teatro dialogou com uma literatura moralista e satírica de fundo misógino, partindo de concepções essencialistas sobre ser mulher⁶ na sociedade quinhentista. Desse modo, é possível observar que Gil Vicente (1465?-1537), um dos maiores expoentes do teatro português, apresenta uma ampla galeria de tipos femininos, incluindo

3. PRESTES, António. Auto dos Cantarinhos. In: Primeira parte dos Autos e comédias portuguesas / feitas por António Prestes & por Luis de Camões & por outros autores portugueses cujos nomes vão no princípio das obras. - Agora novamente juntas & emendadas nesta primeira impressão / por Afonso Lopez. Lisboa: por Andres Lobato, 1587. Disponível em: <<http://purl.pt/23692>>. Acesso em: mai 2017.

4. NICHOLSON, Eric A. As mulheres e o teatro, 1500-1800, Imagens e representações. In: FARGE, Arlette; DAVIS, Natalie Zemon (Org.). História das mulheres no ocidente: Do Renascimento à Idade Moderna. Porto: Edições Afrontamento, 1991. p.341.

5. Para comentários mais aprofundados sobre as representações femininas nas peças citadas: Cf. NICHOLSON, Eric A. As mulheres e o teatro, 1500-1800, Imagens e representações. In: FARGE, Arlette; DAVIS, Natalie Zemon (Org.). História das Mulheres no Ocidente: Do Renascimento à Idade Moderna. Porto: Edições Afrontamento, 1991. v. 3, pp. 341-367.

6. BLOCH, R. Howard. Misoginia medieval e a invenção do amor romântico ocidental. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995.

velhas, mães, amas, alcoviteiras e feiticeiras. António Ribeiro Chiado (1520-1591), frade franciscano errante, coloca em cena velhas maledicentes, esposas briguintas e jovens casadoiras. Baltasar Dias (15??-15??), também conhecido como o poeta cego da Ilha da Madeira, explorou em suas peças teatrais e trovas tanto figuras de santas quanto de mulheres maliciosas. O teatro de António Prestes, a exemplo de seus contemporâneos, também apresenta um diversificado conjunto de perfis femininos, tais como a mulher ciumenta, a sábia ou feiticeira, a esposa melancólica, mulheres entregues aos festejos de rua e jovens casadoiras de diferentes grupos sociais.

Nascido em Torres Novas, Prestes teria exercido a função de inquiridor em Santarém antes de encenar peças em Lisboa. Sete peças atribuídas a ele⁷ foram reunidas e publicadas na coletânea *Primeira Parte dos Autos e comédias portuguesas*,⁸ encomendada por Afonso Lopes (15??-15??), moço da Capela Real, e impressa em 1587 na oficina de Andrés Lobato (15??-15??). A respeito do *Auto dos Cantarinhos*, esta peça tem como tema central as desventuras de um escudeiro que tenta assassinar a esposa, mas que por fim foge da prisão com a ajuda dela.

A Mãe Pelicano

Entre as personagens femininas do *Auto dos Cantarinhos*, Prestes confere destaque a uma mulher caracterizada pela excessiva vaidade e pelo desejo de ver a filha ascender socialmente. Essa personagem é identificada apenas como “Mãe”, reforçando a função estereotipada da figura materna na peça, uma vez que ela surge em cena exclusivamente para mediar problemas envolvendo sua filha casadoira. A personagem Filha é o elo entre as tramas paralelas que compõem a peça, mas os principais eventos que a envolvem são predominantemente apresentados ao público a partir de outros interlocutores, como o pai, a mãe, o criado, um pretendente e o irmão.

7. São elas: *Auto da Ave Maria*, *Auto do Procurador*, *Auto do Desembargador*, *Auto dos Dous Irmãos*, *Auto da Ciosa*, *Auto do Mouro Encantado* e *Auto dos Cantarinhos*.

8. Inclui as peças: *Cena Policiana*, de Anrique Lopez; *Auto do Rodrigo Emendo*, de Jorge Pinto; *Auto do Físico*, de Jerónimo Ribeiro; *Auto dos Enfatriões*, de Luis de Camões; *Auto de Filodemo*, de Luís de Camões.

Em sua primeira cena, a Mãe é confrontada pelo personagem Pai, aborrecido após sofrer uma recriminação pública motivada pelo exagero das vestimentas da filha: “eu ouvi hoje na igreja praguejar de vossa filha que ia muito empanadilha”.⁹ A Mãe não demonstra insatisfação, ao contrário, revela ao marido o desejo de ver a filha enfeitada ou “pintada à carretilha”.¹⁰ O marido então convida a Mãe a um momento de ponderação, incentivando “que se errais vos ãemendeis e ponhais tudo em seu peso e medida e em seu concruso”.¹¹ Os discursos eclesiástico e jurídico validavam o papel do marido ou do pai enquanto responsável pela correção das condutas de mulheres na sociedade patriarcal dos quinhentos, justificando até mesmo agressões físicas. Nesse contexto, a mulher era considerada débil, inconstante na fé e mais sujeita às influências demoníacas, de modo que o imaginário popular tendia a responsabilizar as figuras femininas por problemas que afetassem os maridos e, numa escala maior, a aldeia ou comunidade. Assim sendo, a partir do casamento, a mulher passaria da tutela do pai para a custódia do marido, que deveria assumir as funções de proteção, vigilância e punição.¹²

Ignorando os apelos do marido para garantir que a filha se vista de forma mais modesta, a Mãe espera que a jovem seja admirada por sua aparência e, conseqüentemente, identificada como virtuosa: “De minha filha dirão, muita honra, muitas virtudes e graças que nela estão”.¹³ Neste sistema de ideias tributário da estética medieval, o belo era associado ao bom e ao virtuoso. A vaidade, no entanto, despertava com frequência a atenção de autores moralistas interessados na educação de mulheres. Segundo eles, a preocupação excessiva com a aparência seria uma ofensa divina na medida em que representaria o questionamento da imagem que Deus concedera ao cristão.¹⁴ Além disso, é importante frisar que a literatura pastoral também denunciava a associação entre a vaidade e o perigoso despertar da luxúria e da inveja. No entanto, a Mãe admite ao marido justamente o propósito de

9. PRESTES, op. cit. p. 168.

10. Idem.

11. Idem.

12. CASAGRANDE, Carla. A mulher sob custódia. In: KLAPISCH-ZUBER, Christiane (Org). História das mulheres no Ocidente: a Idade Média. Porto: Edições Afrontamento, 1990. v. 2 , pp. 99-141.

13. PRESTES, op. cit. p. 168.

14. CASAGRANDE, op. cit. p. 127.

fazer com que a filha seja invejada: “hei-a de levar tam bela que os olhos que a virem a s’estém babando assi nela que morram d’enveja dela”.¹⁵ Conforme observa Henri Bergson em seu ensaio a respeito das formas do riso, o vício pode ser encarado como um elemento cômico,¹⁶ de modo que a vaidade e as elevadas expectativas da Mãe a tornam passível de ridicularização. Ainda de acordo com Bergson, um personagem cômico pode ser caracterizado por sua obstinação frente ao erro, por um desvio de caráter ou pelo automatismo de suas ações.¹⁷ É possível dizer que a Mãe oscila entre as duas primeiras opções.

O Pai alerta que a atenção dos praguentos fora atraída não por um possível comprometimento da honra da filha e sim pelo fato de “ir vestida fora do talho e medida”,¹⁸ ou seja, de maneira exagerada e em desacordo com a posição da família na sociedade. No Portugal quinhentista, os códigos do vestuário viabilizavam o reconhecimento do status social de homens e mulheres, mas tais códigos também poderiam ser manipulados para forjar a aparência de uma posição mais elevada. As vestimentas de filhas e esposas deveriam seguir o que era adequado ao chefe da família, ou seja, esses códigos correspondiam a um modelo de organização patriarcal de sociedade. Enquanto a lã e o linho vestiam as camadas mais pobres, a seda e o veludo atendiam às demandas de famílias mais abastadas. Incomodada com as filhas de atafoneiros e vilões que circulavam “com barras e carmesins, debruns”,¹⁹ a Mãe rejeita a ideia de ver a filha usando “vossos paninhos de lã”, em referência aos tecidos mais modestos utilizados pelo marido. Por fim, ela promete: “hei de trazer minha filha ãa princesa”.²⁰ Paralelamente ao discurso eclesiástico, moralista e satírico,²¹ a preocupação excessiva com a aparência contaria

15. PRESTES, op. cit. p. 168-169.

16. BERGSON, Henri. O riso - ensaio sobre a significação do cômico. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

17. Idem.

18. PRESTES, op. cit. p.168.

19. Idem.

20. PRESTES, op. cit. p. 168.

21. Este conflituoso tema perpassava não apenas a ficção, mas também as obras de cronistas como Garcia de Resende (1470-1536), que não hesitava ao criticar os gastos despendidos por mulheres com vestidos e adornos: “Gastos muy demasiados /vemos nas donas casadas/ em jóias, prata, laurados/perfumes e desfiados,/tapeçarias doradas,/nas conversas, no comer/ vestidos, donzelas a ter”. Cf. RESENDE, Garcia de. Miscellanea e variedade de historias, costumes, casos, e cousas que em seu tempo aconteceram. Coimbra: França Amado, p. 79, 1917.

ainda com implicações de ordem econômica. Para evitar a ruína financeira de famílias que desembolsavam vultuosos recursos em vestimentas e joias, fosse para a manutenção do status social, fosse pela tentativa de afirmar uma aparência mais distinta, os reis D. João III (1502-1557) e D. Sebastião (1554-1578) assinaram decretos regulando o uso de tecidos como a seda e o veludo, restringindo-os aos príncipes, infantes, fidalgos, cavaleiros, desembargadores e suas esposas e filhos.²² Ainda assim, a documentação régia indica que o rei D. Sebastião continuava a receber uma série de solicitações de perdão em matéria de transgressões do vestuário.²³

Quando o Pai decide proibir a filha de sair de casa por conta das vestimentas, a Mãe mais uma vez impõe sua vontade:

Pai - Ela não vá fora mais.

Mãe - Há d'ir em que não queirais.

Pai - Por vida dela que não.

Mãe - Por vida dela qu'estais

comigo muito enganado

e que há d'ir.²⁴

Esse tipo de diálogo coloca em questão o desconforto gerado pela fala de mulheres, tendo em vista que a esposa ideal deveria ser obediente, silenciosa e modesta. Os sermões frequentemente atacavam as mulheres ditas tagarelas, buscando esvaziar o conteúdo de suas falas ao classificá-las como estúpidas e maliciosas. Ainda hoje, a rejeição às falas de mulheres tenta ocultar a possibilidade de rompimento com a hierarquia entre os sexos e o estabelecimento de solidariedades femininas.

A discussão conjugal apresentada por Prestes tem paralelos com as brigas de casais das comédias italianas e farsas francesas. Em Portugal, autores

22. Cf. Leis, decretos, etc. Ordenaçam da defesa dos Veludos e Sedas. - Lisboa?: Germão Galharde, 1535. Disponível em: < <http://purl.pt/14670>>. Acesso em: 19 out 2019; Cf. Leis, decretos, etc. Ley sobre os vestidos de seda, & feitos delles. E das pessoas que os podem trazer. - [S.l.: s.n.]: vendense em casa de Belchior Fernandez, [25 de Junho de 1560]. Disponível em: <<http://purl.pt/14914>>. Acesso em: 19 out 2019.

23. Liv. 17 de Legit de D. Seb. e D. Henrique, fl 251 v. Cf. AZEVEDO. Pedro de. Costumes e festas populares dos seculos XV e XVI. In: VASCONCELLOS, J. Leite de. Revista Lusitana. Vol. XV. Lisboa: Livraria Clássica Editora, 1912. p. 128.

24. PRESTES, op. cit. p.169.

dramáticos como António Ribeiro Chiado e Afonso Álvares (15??-1580) também exploraram conflitos do tipo, tendo como argumento a disputa de autoridade no ambiente familiar e doméstico, quase sempre vencida em cena por personagens femininas. O marido que fracassava na tentativa de exigir obediência sofria ridicularização, era despedido de sua honra e moralmente responsabilizado pela perturbação da ordem familiar e social. A sátira quinhentista assumia o marido “fraco” e a mulher rebelde e intransigente como alvos de uma forma de riso que manifestava inadequação e repreensão. No *Auto dos Cantarinhos*, quando o Pai desiste da discussão com a esposa, o desfecho da cena é realizado por um criado que acompanhava a conversa:

É diabo esta ama minha
nossa casa anda em abalo
a galinha é o galo
e o galo é a galinha
faz-se a casa de Gonçalo.²⁵

A imagem de um galinheiro em que a galinha se comporta como um galo contrapõe-se a uma idealização de uma hierarquia entre os sexos que se pretendia rígida, mas que não necessariamente correspondia à realidade em centros urbanos como Lisboa, onde mulheres encontravam brechas para a participação no comando e sustento familiar (especialmente no caso de viúvas).

Se as dinâmicas da vida conjugal apresentadas por Prestes estão de acordo com uma tradição literária, teatral e satírica,²⁶ a conexão entre as personagens Mãe e Filha destoa do tradicional tema do confronto enquanto constituinte da relação materno-filial, que envolvia especialmente as figuras da mãe autoritária e da filha desobediente. As representações do cotidiano no teatro e na literatura da Época Moderna sugerem a existência de uma hierarquia doméstica paralela à dos sexos, composta exclusivamente por mulheres (entre matronas, filhas, criadas, escravizadas) envolvidas em

25. PRESTES, op. cit. p.169.

26. Entre os exemplos mais expressivos, os conflitos entre mães e filhas foram explorados por António Ribeiro Chiado no *Auto das Regateiras* e na *Prática dos Compadres*. Cf. CHIADO, António Ribeiro. Centro de Estudos de Teatro, Teatro de Autores Portugueses do Séc. XVI - Base de dados textual [on-line]. <http://www.cet-e-quinhentos.com/> Acesso em: mai 2017.

dinâmicas de rivalidades e solidariedades. Por outro lado, a figura materna construída por Prestes, estando ela mergulhada em vícios, também não se encaixa no ideal mariano, baseado tanto na relação de cumplicidade entre a Virgem Maria e Jesus, quanto na pureza redentora de Maria.

Na segunda entrada no *Auto dos Cantarinhos*, a Mãe surge lamentando o estado emocional da filha, “que dizes que me qués morrer”.²⁷ O criado João Antão é o responsável por revelar o motivo da melancolia da jovem: a paixão por um pretendente misterioso, a quem identifica como um embaçado, uma vez que teria abordado a Filha apenas por meio de bilhetes. Nos grupos sociais mais abastados, o cortejo era iniciado por cartas e finalizado a partir das negociações conduzidas pelas famílias, em especial as figuras paternas.²⁸ O público, no entanto, conhece a identidade do homem em questão: trata-se de Custódio, um escudeiro casado também interessado em ascender socialmente. Em diálogo com a Mãe, a Filha admite a paixão, confessando que o pretendente “deixou-me morta por saber quem é”.²⁹ A Mãe então pede ao criado que promova um encontro seu com o pretendente em uma igreja. Enquanto aguarda a chegada de Custódio, a Mãe faz um apelo a Nossa Senhora, pedindo que lembre da formosura da filha e que lhe garanta “marido acima de conde”,³⁰ reafirmando sua prioridade de promover a filha a uma posição de prestígio. A oração, enquanto recurso parateatral, demonstra não apenas devoção, como também permite ao público ou ao leitor acessar os desejos da personagem. Além disso, a presença da oração no teatro profano naturaliza essa prática na vida cotidiana, incentivada ainda mais ao longo do século XVI a partir das determinações do Concílio de Trento (1545-1563).³¹ Finalmente diante de Custódio, a Mãe dissimula aborrecimento pelo estado da filha e acusa o pretendente de difamar a jovem. Custódio então lança elogios para tentar conquistar a aprovação da mãe vaidosa:

27. PRESTES, op. cit. p.172.

28. RODRIGUES, Teresa Ferreira. A Família. In: RODRIGUES, Teresa Ferreira. Cinco séculos de quotidiano – A vida em Lisboa do século XVI aos nossos dias, Lisboa: Edições Cosmos, 1997. p. 1997.

29. PRESTES, op. cit. p.173.

30. Idem, p. 175.

31. Dividido em várias sessões ao longo de duas décadas, este concílio reafirmou os dogmas católicos, os sacramentos e o culto dos santos, além de ter reconhecido a necessidade de aprimorar a formação do clero.

Se perto nacera o ouro
queçais tam ouro nam fora
no estimar de seu tesouro
de que já esta alma tem
filha vossa é sua tela
ter-se este ouro por ela
donde ouro e longe vem
estimar-se também nela.³²

No entanto, a Mãe ignora os galanteios e mostra que a sua preocupação é com o status do pretendente: “sereis aquele que pareceis, se igualais o que mostrais cò muito que cometeis.”³³ Por fim, a Mãe admite que “pola saúde da filha se faz a mãe pelicano”,³⁴ explorando a imagem da ave conhecida por fazer sacrifícios para alimentar os filhotes. A Mãe pretendia realizar um casamento clandestino, assumindo a dianteira das negociações a respeito do noivo e do dote (função que, como já indicado, caberia ao Pai). Desse modo, promete ao pretendente que “esta noite à mea-noite vos entrego honra e preço de minha filha”.³⁵ Em sua última cena, a Mãe anuncia a novidade à filha, além de recomendar a tentativa de sensibilizar o Pai para evitar que fosse renegada:

Mãe – [...] Descansai
que j'agora sois casada
não vos dê nada de nada
ride-vos de vosso pai.
Se quando o souber mostrar
que tem nisso muita dor
tens tal marido e senhor
que nam te há de deserdar.³⁶

A ironia reside no fato de que a Filha atrai a atenção do pretendente ao vestir-se de maneira mais sofisticada do que cabe ao seu status, enquanto

32. PRESTES, op. cit. p. 175.

33. Idem.

34. Idem, p. 176.

35. Idem.

36. Idem.

o escudeiro, por sua vez, finge ser nobre e solteiro. Entre os caracteres do cômico, Henri Bergson classifica como inversão a situação em que um personagem é vítima de sua própria armadilha, ou quando um personagem com intenção de enganar alguém acaba ele próprio sendo enganado.³⁷ Tanto a Mãe quanto o escudeiro, iludidos pelas falsas aparências, alimentavam o desejo de ascensão social por via do casamento. No entanto, o modo como cada um deles sofre as consequências de suas tentativas de dissimulação é diferente, como será mostrado a seguir. Tendo em vista que o teatro de Prestes se enquadra num tipo de produção marcado por cenas justapostas e menos interessado em desfechos elaborados, Mãe e Filha não participam do momento em que Custódio é desmascarado. A decepção sofrida pela Mãe é sugerida ao público a partir de um breve monólogo realizado por seu filho João, que aparece em cena exclusivamente neste momento:

Molher que assi s'enganou
nam podia merecer
maior mal que ser molher.
Em si mesma castigou
seu engano em molher ser.³⁸

Em outras palavras, a Mãe é castigada com a ruína de suas expectativas com relação à filha. Mais do que isso, de acordo com o discurso do filho, o fato de ser mulher já seria um castigo em si mesmo. É possível perceber que a construção desta personagem feminina dialoga com uma literatura misógina que fazia circular, sobretudo por meio de folhetos volantes, uma série de comentários depreciativos sobre a mulher portuguesa. A Mãe do teatro de Prestes reúne alguns desses principais elementos, entre os quais a vaidade, a ambição, a insubmissão, o orgulho e, em especial, a temida malícia que a tornaria apta a enganar os homens.³⁹ Nota-se que, ao mesmo

37. BERGSON, Henri. O riso - ensaio sobre a significação do cômico. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

38. PRESTES, op. cit. p. 177.

39. A temática da malícia feminina fora explorada amplamente em trovas satíricas ao longo do século XVI. Entre os exemplos de maior destaque, é válido mencionar o folheto Malícia das Mulheres, de Baltasar Dias. O texto em verso narra os desdobramentos de uma aposta entre duas comadres para enganar os respectivos maridos. Enquanto uma consegue manipular o seu marido para fazê-lo circular despido em público, a outra convence o seu marido de que

tempo em que a personagem reforça a suspeita de que as mulheres seriam perigosas e dissimuladas, ela também é apresentada como estúpida ou tola a ponto de ser facilmente enganada pelas aparências. Esta contradição não era rara nos textos datados do século XVI, sendo resultado da combinação entre o medo e a repulsa masculina com relação às mulheres.⁴⁰

“Molher avessa será a que nam conheça que a cabeça faz os pés”

As ambições do escudeiro Custódio originam a rede de mentiras que conecta todos os personagens do *Auto dos Cantarinhos*. O escudeiro é um personagem estereotipado que no teatro quinhentista representa a decadência e a ganância, sendo frequentemente inserido no tema das promessas da expansão ultramarina. Desse modo, Custódio anuncia à esposa, identificada apenas como “Molher”, a intenção de partir em breve para as Antilhas. Num primeiro momento, ele pede o saio da molher para vender, contando ainda com a colaboração do criado Duarte para convencê-la a ceder. A exemplo do já mencionado criado João Antão, Duarte media as relações da personagem feminina, ora acobertando o amo, ora tentando interferir até mesmo nas encomendas de bordados que ela recebe.

Mesmo demonstrando temor pela vida de Custódio, a Molher atende a um segundo desejo do marido: vender a casa “para ir como homem honrado”,⁴¹ ou seja, com recursos para o sustento na travessia do Atlântico. Prontamente, a esposa responde: “Vendam-se sem mais arengas”.⁴² Tendo em vista a carreira de Prestes na esfera judicial, é possível observar que o seu teatro faz uma série de referências às ordenações do reino, aos oficiais de justiça e processos judiciais. Desse modo, é importante considerar que

o rei o havia feito duque. Cf. DIAS, Baltasar. *Malícia das mulheres: obra novamente feita, e chamada Malícia das mulheres, porque nella se trataõ muitas sentenças, authoridades à cerca da malícia, que ha em algumas dellas, e assim trata, como duas mulheres enganarãõ seus maridos graciosamente*. Lisboa Occidental: na officina de Manoel Fernandes da Costa, impressor do Santo Officio: à custa de Miguel de Almeida e Vasconcellos, mercador de livros, 1738. Disponível em < <http://purl.pt/22725>>. Acesso em: jul 2020.

40. DELUMEAU, Jean. *Os Agentes de Satã. III. A Mulher*. In: DELUMEAU, Jean. *História do Medo no Ocidente, 1300-1800, uma cidade sitiada*. São Paulo: Companhia das Letras, 209. pp. 462-522.

41. PRESTES, op. cit. p.173.

42. Idem.

as *Ordenações Manuelinas* proibiam o marido de vender bens de raiz sem o aval da esposa, caso contrário a venda seria considerada sem efeito.⁴³ Ainda que a lei pretendesse proteger as mulheres casadas, Prestes demonstra que, mesmo quando aplicada corretamente, ela não impediria uma mulher de sofrer perdas materiais, fosse à força ou por meio de persuasão verbal do marido. A esposa devotada e submissa não apenas cede, como também demonstra fé e humildade: “mais alta fico d’espírito, Deos me sostera. Aqui se aluga ãa qu’está ali defronte”.⁴⁴ No entanto, seu marido não tinha intenção de fazer a viagem para Antilhas e sim negociar um segundo casamento mais vantajoso. Enquanto o criado atormenta a mulher ao sugerir a possibilidade de um segundo casamento para Custódio durante a estadia nas Antilhas, o escudeiro já cortejava uma jovem casadoira em Lisboa.

A bigamia era um delito que despertava a atenção régia, episcopal e, em certos casos, também a inquisitorial, na medida em que significava a corrupção da doutrina, o desprezo por um sacramento (cujo valor seria reafirmado no Concílio de Trento). Assim sendo, no plano religioso, a bigamia feria uma união abençoada por Deus; no plano civil, representava o rompimento com a ordem social, de modo que as *Ordenações Manuelinas* indicavam como penalização o degredo para Ceuta ou a morte.⁴⁵ Para evitar a bigamia, Custódio decide acusar a esposa de adultério e encomendar o seu assassinato. Nesse sentido, as *Ordenações Manuelinas* autorizavam que “achando algum homem casado sua mulher em adultério lícitamente poderá matar assim a ela, como a aquele que achar com ela em o dito adultério”,⁴⁶ com exceção de adúlteros de maior qualidade em comparação com o homem ofendido. Sendo capaz de provar o adultério, o homem não seria penalizado. A vigilância sobre o corpo e sobre a sexualidade de mulheres buscava não

43. TITULO VI: Que o marido nom possa vender, nem emalhear bens de raiz sem outorguamento de sua molher; e da doaçam dos bens moveis feita polo marido. In: PORTUGAL, *Ordenações Manuelinas on-line*. Vol. 4. Disponível em <<http://www1.ci.uc.pt/ihti/proj/manuelinas/>>. Acesso em: ago 2020.

44. PRESTES, op. cit. p.174.

45. TITULO XIX: Do que casa com duas molheres. E da que casa com dous maridos. In: PORTUGAL, *Ordenações Manuelinas on-line*. Vol. 5. Disponível em <<http://www1.ci.uc.pt/ihti/proj/manuelinas/>>. Acesso em: ago 2020.

46. TITULO XVI: Do que matou sua molher pola achar em adulterio. *Ordenações Manuelinas on-line*. Vol. 5. Disponível em <<http://www1.ci.uc.pt/ihti/proj/manuelinas/>>. Acesso em: ago 2020.

apenas proteger a honra masculina, mas também evitar dúvidas sobre a legitimidade dos filhos. Para assassinar a mulher, Custódio recorre ao amo que o havia criado, solicitando que “a mateis sem remissão qu’eu por tapar bocas à gente ficarei cá, far-m’-ei forte”.⁴⁷ Em outras palavras, Custódio finge que sua honra fora atacada e coloca-se como vítima da ridicularização da comunidade. Mais uma vez, a censura pública é pontuada no teatro de Prestes como reguladora dos códigos de convivência na vida cotidiana. Quando o Amo oferece como opção a morte semelhante ao abater de um porco, Custódio demonstra satisfação: “de sorte que me deixeis bem vingado”.⁴⁸ No entanto, os planos de Custódio são desmascarados e o escudeiro é encarcerado na cadeia do Limoeiro, local que, entre os séculos XV e XVIII, recebia condenados ao degredo.

A reviravolta completa-se quando a esposa assume o papel de mártir para tentar ajudar o marido a fugir da cadeia. O plano é anunciado por meio de um monólogo: “Determino usar de manha com o carcereiro”.⁴⁹ Vale destacar que as ordenações do reino determinavam a pena de morte para quem ajudasse algum preso a escapar, estando ele já na prisão em poder do Carcereiro.⁵⁰ A mulher então veste roupas masculinas e se entrega como condenado, esperando viabilizar a fuga do marido ao trocar de roupa com ele: “Vou-me meter na prisão por ver se c’o meu vestido sairá desta opressão”.⁵¹ Entre os séculos XIV e XVI, o vestuário na Península Ibérica passou por um processo de transformação que culminou numa maior diferenciação entre os sexos. Se até então homens e mulheres vestiam saia e mantos, o interesse pelos tecidos comercializados pelas cidades italianas e as tendências das cortes borgonhesa e francesa ajustaram as silhuetas, incluindo calças, gibões e capas para alongar os ombros masculinos e decotes e cinturas mais finas para os corpos femininos. Após enganar o carcereiro, a mulher passa a

47. PRESTES, op. cit. p.177.

48. Idem.

49. Idem.

50. Cf. TITULO XXXV: Dos que tiram os presos do poder da Justiça, ou das prisões em que jazem. E dos presos que assi sam tirados, ou fogem da cadeia. In: PORTUGAL. Ordenações Manuelinas on-line. Vol. 5. Disponível em <<http://www1.ci.uc.pt/ihti/proj/manuelinas/>>. Acesso em: ago 2020.

51. PRESTES, op. cit. p.177.

dividir a cela com o marido. Antes do julgamento, ela revela a sua verdadeira identidade e anuncia seu plano:

[...] quis-me fazer delinquente
dum crime, por quem o estava
contra mi tam falsamente.
[...] Nestes trajos vos vesti.
Vindo-me o guarda chamar
que me querem já soltar
saí vós que eu quero aqui
ficar para vos livrar.⁵²

Custódio é libertado sem levantar suspeitas após assumir as vestes, e consequentemente, a identidade do recém-chegado sem pendências judiciais. Mais uma vez, a peça de Prestes evoca a complexidade da questão do vestuário em Portugal. O título trinta e um do quinto livro das *Ordenações Manuelinas* proíbia que homens se vestissem com trajes femininos e vice-versa, com exceção justamente dos dias de festas, jogos e espetáculos teatrais.⁵³ Em Portugal, era comum que homens interpretassem papéis femininos até meados do século XVI, com destaque para as figuras de santas no teatro de fundo hagiográfico, mas incluindo também os tipos femininos do teatro profano. Em caso de transgressão, as ordenações determinavam as seguintes penas: “se for peão seja açoitado publicamente, e se for Escudeiro, e daí para cima, será degradado dois anos para Além, e mais cada um, a cada uma das ditas coisas for provado, pagará dois mil reais para quem o acusar”.⁵⁴ Na prática, além das ocasiões festivas, o recurso ao *crossdressing* por motivos heroicos também seria apreciado dependendo da forma como fora representado na narrativa, tal qual relata o cronista e jurista Duarte Nunes de Leão em sua *Descrição do Reino de Portugal*, publicada em princípios do século XVII. No capítulo dedicado às mulheres portuguesas, o cronista apresenta a trajetória de Antónia, natural de Aveiro, que teria fugido de casa aos doze anos e adquirido

52. PRESTES, op. cit. p.168.

53. TÍTULO XXXI: Do homem que se veste em trajos de molher, ou molher em trajos de homem, e dos que trazem mascarar. In: PORTUGAL, Ordenações Manuelinas on-line. Vol. 5. Disponível em <<http://www1.ci.uc.pt/ihti/proj/manuelinas/>>. Acesso em: ago 2020.

54. Idem.

uma vestimenta “conforme aos trajos dos moços que servem no mar em navios merchantes”⁵⁵, além de ter providenciado um corte de cabelo curto. Identificando-se como homem, embarcou numa caravela abastecida de trigo para Mazagão, onde atuou como soldado, conquistando “fama de cavalleiro esforçado”⁵⁶ e atraindo a atenção das donzelas locais. Após um período de cinco anos em Mazagão, sua identidade foi descoberta. Antónia foi obrigada a abandonar suas funções e a usar trajes femininos novamente. Casando-se com um cavaleiro, Antónia retorna ao reino, mas mantendo a boa fama: “o que desta molher mais se pode louvar é a continência e honestidade com que sempre procedeo andando entre tantos soldados feita soldado comendo e dormindo na cama entre eles, vencendo-se a si mesma que é a maior de todas as vitórias”. Numa sociedade em que os tipos de roupas e de tecidos demarcavam uma identidade, um disfarce que manipulasse referenciais de masculinidade e de feminilidade estaria inevitavelmente carregado de provocação sexual. Sendo um texto dedicado a louvar especificamente “o valor e ânimo de molheres portuguesas”, Duarte Nunes de Leão dissipa eventuais suspeitas sobre a vida sexual de Antónia, afirmando a castidade como uma de suas virtudes heroicas. Na peça de Prestes, por sua vez, as transgressões da Molher são minimizadas pelo valor dos seus sacrifícios também heroicos. No momento do julgamento do homem que acreditavam ser Custódio, a mulher é desmascarada pelo carcereiro e levada a um julgamento conduzido por duas alegorias, a Justiça e a Razão. Diante delas, a personagem justificativa suas faltas:

Marido como é cabeça
molher pés, muito ao revés
e muito molher avessa
será a que nam conheça
que a cabeça faz os pés.
Como a tal conhecimento
me obrigue o nele professa

55. LEÃO, Duarte Nunes de. Cap. LXXXIX - Do valor e ânimo de molheres portuguesas. In: LEÃO, Duarte Nunes de. Descrição do Reino de Portugal. Lisboa: Centro de História da Universidade de Lisboa, 2002. p. 299 .

56. Idem, p. 300.

ponho-me em padecimento.
Antes posta em detrimento
que ficar pés sem cabeça.⁵⁷

A fala da mulher é uma referência ao texto da Epístola de S. Paulo aos Efésios (5: 22-23): “Vós, mulheres, sujeitai-vos a vossos maridos, como ao Senhor. Porque o marido é a cabeça da mulher, como também Cristo é a cabeça da Igreja: sendo ele próprio o salvador do corpo.”⁵⁸ A representação do homem enquanto cabeça e da mulher como seus pés, ou seja, sua base de apoio e sustentação, articula uma imagem tradicional a respeito da hierarquia entre os sexos na vida conjugal e da organização da vida familiar e doméstica. Essa imagem contrasta com a representação do outro casal da peça, o Pai e a Mãe, enquanto galo e galinha em posições invertidas. Porém, entre a mulher que tenta enganar o marido para assumir suas prerrogativas e a mulher que tenta enganar as autoridades para salvar o marido, a peça concede um desfecho mais favorável ao perfil feminino que promove a defesa do casamento. Dessa maneira, ao fim do julgamento, a Razão intervém em favor da Mulher, pedindo a sua absolvição por ter honrado o compromisso selado no casamento: “Esta mulher bem notada de crime torna em humana fez vertude, [...] laureou lei de casada.”⁵⁹ Como desdobramento, as alegorias suavizam as faltas e penas do marido, que recebe como punição uma galé particular: “Vossa gala seja em tudo honrá-la e amá-la.”⁶⁰

A defesa quinhentista do casamento precisa ser compreendida à luz tanto do impacto da expansão ultramarina quanto das reformas religiosas que movimentaram a Cristandade. A reafirmação do casamento enquanto sacramento e vetor da organização da vida cotidiana, bem como a pertinência do lugar a ser ocupado pela esposa no corpo familiar e social (os pés, a base), estão vinculadas a processos como a consolidação da participação feminina no comércio urbano em expansão, a necessidade de assumir a gestão do patrimônio e a tomada de decisão familiar durante a estadia da figura

57. PRESTES, op. cit. p.169.

58. BÍBLIA. Efésios. In: BÍBLIA. A Bíblia Sagrada. Trad. João Ferreira de Almeida. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1969. p. 1020.

59. PRESTES, op. cit. p.169.

60. Idem.

masculina/patriarcal no ultramar, as novas possibilidades de ascensão social, enriquecimento e distinção através das estratégias e alianças matrimoniais, a tendência aos casamentos tardios em cidades como Lisboa em virtude das dificuldades para a constituição do dote⁶¹ e a urgência de combater casamentos clandestinos. Nesse sentido, perfis femininos como a Molher virtuosa do teatro de Prestes capitaneiam a difusão de valores cristãos também em peças profanas e satíricas.

Considerações Finais

No *Auto dos Cantarinhos*, o contraste entre as personagens Mãe e Molher dispõe de atributos correspondentes a duas perspectivas misóginas vigentes no Portugal quinhentista. Primeiramente, a figura da Mãe na peça sintetiza posições depreciativas sobre as mulheres, dialogando com trovas, peças e prosas de fundo moralista dedicadas a denunciar uma dita natureza feminina maliciosa e estúpida. A Molher, por sua vez, corresponde a outro tipo de concepção essencialista, desta vez positivamente idealizada e exemplar na medida em que reúne virtudes como a humildade, a piedade, a fidelidade, o respeito aos sacramentos e a submissão, além das atitudes heroicas que justificam suas transgressões e seus sacrifícios. Essas duas representações devem ser consideradas em articulação com as práticas que constituem as dinâmicas da vida cotidiana em suas dimensões conjugal, familiar e doméstica. Em outras palavras, as relações de gênero na sociedade portuguesa do século XVI são mediadas por um imaginário que simultaneamente é alimentado e alimenta expectativas e desconfianças a respeito das mulheres.

A partir da análise das representações femininas em contraste no *Auto dos Cantarinhos*, é possível perceber que António Prestes também expõe um quadro de tensões e transgressões a respeito do vestuário que impactava profundamente o cotidiano das mulheres portuguesas. Essas tensões têm origem nos esforços constantes para o disciplinamento dos corpos, seja por meio dos decretos régios, pelo discurso eclesiástico e moralista validado pelo Concílio de Trento ou pela censura pública justificada por possíveis

61. RODRIGUES, op. cit. p.113.

rompimentos com convenções que garantiriam a manutenção das redes de solidariedade na vida em comunidade. Por fim, é possível concluir que a sátira e o riso no teatro de Prestes expressam o desconforto frente às transformações sociais que no século XVI viabilizaram brechas para mulheres subjugadas e representadas a partir de uma concepção cristã tradicional de hierarquia entre os sexos.

As mulheres indígenas na formação do Brasil: historiografia, agências nativas e símbolos nacionais

Elisa Frühauf Garcia

Professora Associada PPGH-UFF/Pesquisadora CNPq

A importância da relação entre mulheres nativas e homens europeus para o estabelecimento da sociedade colonial no Brasil é um tema antigo na nossa historiografia. Análises sobre as diferentes dimensões da mestiçagem, por exemplo, são centrais desde as primeiras reflexões sobre a “história nacional” elaboradas no século XIX. O tema se tornou praticamente ineludível para os que queriam entender a formação da população colonial.¹ A análise mais célebre é, certamente, a de Gilberto Freyre. Já no segundo capítulo de *Casa Grande e Senzala*, o autor apresenta as índias como a “base física e material da família brasileira”.² Antes de Freyre, porém, outros já haviam destacado as relações com as nativas como centrais na construção do “caráter nacional”, como foi o caso de Paulo Prado em *Retrato do Brasil*.³

No entanto, após as abordagens realizadas em um momento em que diversos intelectuais se preocupavam em construir interpretações “nacionais”, pouco foi produzido sobre o tema até o início dos anos 2000. As índias, por

1. VAINFAS, Ronaldo. “Colonização, miscigenação e questão racial: notas sobre equívocos e tabus da historiografia brasileira”. Revista Tempo, vol. 4, n. 8, dezembro de 1999.

2. FREYRE, Gilberto. Casa-grande e senzala. Rio de Janeiro: Maia & Schmidt, 1933.

3. PRADO, Paulo. Retrato do Brasil. São Paulo: Duprat-Mayença, 1928.

exemplo, nem sequer foram contempladas no desenvolvimento do campo da história das mulheres e das relações de gênero no Brasil.⁴ Uma das poucas iniciativas foi a inclusão do artigo de Ronald Raminelli, “Eva Tupinambá”, no livro *História das mulheres no Brasil*, organizado por Mary del Priore. Trata-se, no entanto, de um trabalho sobre as representações produzidas pelos europeus, sem pretensão de abarcar a dinâmica social desencadeada com a conquista.⁵

O tema tampouco foi abordado a partir da perspectiva da história indígena, apesar dos significativos avanços no campo nas últimas três décadas.⁶ De uma problemática praticamente inexistente na historiografia, as populações nativas passaram a gozar de relativo prestígio na academia. Tal mudança ocorreu pela produção de trabalhos de notória qualidade nos programas de pós-graduação em história e antropologia no país, dentre os quais se destaca o PPGH da UFF. Foi influenciado também pela valorização institucional do tema incentivada pelo MEC depois da promulgação da lei 11.645/2008, que estipulou a obrigatoriedade do ensino da temática no sistema escolar. Os avanços, contudo, são lacunares. Sobre as índias, a produção é ainda bastante reduzida.

O desinteresse pelo estudo da história das índias certamente tem várias origens. Uma delas é a influência que as análises de Florestan Fernandes exerceram nas ciências sociais no país, sobretudo seus trabalhos mais importantes: *Organização social dos Tupinambá* e *A função social da guerra na sociedade Tupinambá*, publicados respectivamente em 1949 e 1952. Influenciado pelas discussões vigentes na época, Fernandes apresenta uma concepção claramente androcêntrica e gerontocrática dos povos tupis. Considera que a sua “organização social” contemplava preferencialmente os interesses dos homens “velhos”, que monopolizavam os recursos disponíveis, inclusive das mulheres.⁷ A influência do autor foi considerável não apenas

4. SOIHET, Raquel; 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.

5. RAMINELLI, Ronald. “Eva Tupinambá”. In: DEL PRIORE, Mary (org.). *História das mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2009.

6. Para uma síntese da produção sobre os índios nos últimos anos, veja-se: ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Os índios na história do Brasil*. Rio de Janeiro: FGV, 2010.

7. FERNANDES, Florestan. *A Organização Social dos Tupinambá*. São Paulo: Hucitec, 1989; FERNANDES, Florestan. *A função social da guerra da guerra na sociedade Tupinambá*. São

na antropologia, mas também na historiografia. Ele foi o responsável, por exemplo, pelo capítulo sobre os povos tupis na *História Geral da Civilização Brasileira*, coleção que foi uma referência na nossa área por muito tempo.⁸

A perspectiva de Florestan Fernandes só foi sistematicamente questionada por João Azevedo Fernandes no livro *De Cunhã a mameluca*, publicado no início dos anos 2000. O autor buscou analisar a condição das índias nos povos tupis, demonstrando os eventuais benefícios que elas usufruíam na dinâmica da poliginia, tentando ultrapassar a visão de que a sua única “função” era servir aos interesses dos homens. Destacou então a influência exercida pelas mais velhas sobre as jovens, fossem estas as novas esposas dos seus maridos, fossem as suas filhas e demais parentas. Considerou ainda os espaços de poder e as instâncias de decisão onde as mulheres pareciam ter voz ativa.⁹ No entanto, apesar de apresentar questões importantes, trata-se de uma dissertação de mestrado e o autor não deu seguimento à análise nas suas pesquisas posteriores. Tampouco novos trabalhos retomaram o tema, que permaneceu sem maiores avanços até recentemente.

Ainda que João Fernandes tenha permanecido por muitos anos uma referência única na historiografia nacional, o seu livro foi contemporâneo de uma renovação no campo da história das mulheres nativas que estava ocorrendo naquele momento, especialmente nos Estados Unidos. Desde o início dos anos 2000, estudos destacaram como o papel desempenhado pelas mulheres nos arranjos sexuais e familiares foram fundamentais nos anos formativos dos impérios europeus ultramarinos. Tais relações eram, portanto, um elemento comum na experiência colonial. Estes trabalhos também apontaram que a posição coadjuvante que as mulheres ocupavam nos relatos sobre a construção das sociedades coloniais devia-se mais às fontes disponíveis, onde homens europeus buscavam destacar as suas ações,

Paulo: Globo, 2006. Sobre os impactos que as análises de gênero tiveram na antropologia, modificando várias as concepções então vigentes sobre o papel das mulheres nas relações sociais, veja-se: LEWIN, Ellen & SILVERSTEIN, Leni (ed.). *Mapping feminist anthropology in the twenty-first century*. New Brunswick, New Jersey; London: Rutgers University Press, 2016.

8. FERNANDES, Florestan. “Antecedentes indígenas: organização social das tribos tupis”. In: Holanda, Sérgio Buarque de (org). *História Geral da Civilização Brasileira – A época colonial: do descobrimento à expansão territorial*. São Paulo: Difel, 1960.

9. FERNANDES, João Azevedo. *De cunhã a mameluca: a mulher tupinambá e o nascimento do Brasil*. João Pessoa: Editora Universitária/UFPB, 2003.

do que à dinâmica histórica de então.¹⁰ As pesquisas, porém, não deixaram de destacar a difícil situação que o historiador interessado no tema enfrenta. Apesar de sabermos da relevância dos papéis desempenhados pelas mulheres nativas, seguir a sua história não é uma tarefa fácil. Refletindo sobre a América do Norte, Rebecca Jager destaca que os seus nomes próprios raramente eram mencionados nas fontes, onde elas eram mais frequentemente citadas apenas como mulheres indígenas ou “squaw”. Este termo, hoje considerado pejorativo, era, como é sabido, utilizado pela sociedade envolvente para referir-se às mulheres nativas, sobretudo às esposas dos “brancos”.¹¹

No estabelecimento dos portugueses na América não foi muito diferente. Também aqui a maioria das nativas não teve seu nome ou maiores informações pessoais mencionadas nas fontes. Elas eram tratadas na documentação apenas como “mulheres de alguém” ou através de categorias genéricas como “negras” e “escravas”, dentre outras.¹² Estas menções genéricas, porém, não impossibilitam a percepção de que foi através de relações com as mulheres locais que os portugueses viabilizaram a sua presença na costa do Brasil.

Este capítulo apresenta os resultados preliminares de uma pesquisa em andamento sobre as mulheres nativas no século XVI. Neste texto busco analisar como podemos contar a história da formação dos primeiros núcleos coloniais no Brasil através da relação de mulheres nativas com homens portugueses. Para tal, considero tanto a dinâmica quinhentista quanto as reapropriações destas histórias realizadas posteriormente, em uma análise onde o século XVI é percebido também a partir do seu lugar nas construções políticas e historiográficas posteriores.¹³

10. SLEEPER-SMITH, Susan. *Indian Women and French Men: Rethinking Cultural Encounter in the Western Great Lakes*. Amherst: University of Massachusetts Press, 2001; BARR, Juliana. *Peace Came in the Form of a Woman. Indians and Spaniards in the Texas Borderlands*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2007.

11. JAGER, Rebecca. *Malinche, Pocahontas, and Sacagawea: Indian women as cultural intermediaries and national symbols*. Norman: University of Oklahoma Press, 2015, p.4.

12. GARCIA, Elisa Frühauf. “Las categorías de la conquista: las mujeres nativas en el vocabulario del siglo XVI (São Vicente, Brasil)”, *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos*, 2019.

13. Uma primeira versão deste capítulo foi publicada em: GARCIA, Elisa Frühauf. “Mulheres Brasilis: as índias e a conquista do Brasil (século XVI)”. In: REGO, André de Almeida; APOLINÁRIO, Juciene Ricarte (org.). *Novas histórias dos povos indígenas no Brasil: territorialidades da escrita interdisciplinar indígena e não-indígena*. Salvador: SAGGA, 2018.

As mulheres nativas nas alianças quinhentistas

As mulheres nativas foram personagens frequentes nas primeiras narrativas textuais e iconográficas sobre a costa do Brasil e os seus habitantes no século XVI. É bem verdade que o corpo e a sexualidade foram um tema bastante destacado nestes relatos, como fartamente assinalado pela historiografia mencionada na introdução. Outros aspectos, porém, foram também notados na época, sobretudo o papel das nativas nas relações diplomáticas e comerciais com os recém-chegados. Elas aparecem, por exemplo, negociando macacos e papagaios no mapa da América do Sul do Atlas Vallard de 1547 (figura 1). A sua fama de negociantes, porém, não ficou restrita à cartografia. É o que podemos ver na representação do casal de “brasileiros” incluída no *Recueil de la diversité des habits...*, livro dedicado às vestimentas típicas ao redor do mundo. Publicado por François Deserps em Paris em 1567, descreve “la bresilienne” como alguém que vende macacos e papagaios aos estrangeiros (figura 2).

As representações quinhentistas, é claro, não espelham uma “realidade” observada pelos europeus na América ou mesmo o conhecimento etnográfico então disponível. No caso da cartografia Renascentista, como assinalou Surekha Davies, ela apenas pode ser compreendida quando consideradas as teias de interesses e disputas características da época. Nos mapas franceses, por exemplo, o empenho dos negociantes em retratar a costa do Brasil como um lugar favorável para a realização de transações comerciais influenciou na representação dos nativos como parceiros mercantis.¹⁴ Porém, a relação entre as mulheres e os animais, assim como a sua participação naquelas transações, não eram apenas uma invenção para atender interesses europeus. Entre os grupos tupis, elas eram as responsáveis por amansar os animais e há várias referências documentais sobre a sua interação em trocas comerciais ocorridas durante os primeiros contatos.¹⁵

14. DAVIES, Surekha. *Renaissance ethnography and the invention of the human: new worlds, maps and monsters*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2016. p.109-138.

15. Sobre o papel das mulheres na criação dos animais domésticos, veja-se: VELDEN, F. 2012. “As galinhas incontáveis. Tupis, europeus e aves domésticas na conquista do Brasil”, *Journal de La Société des américanistes* [En ligne], 98-2/2012, mis en ligne le 10 décembre

Desde o princípio do século XVI, náufragos, degredados e afins passaram a se casar nos moldes “da terra” com estas mulheres, inserindo-se assim nas dinâmicas locais. Alguns foram bem-sucedidos, passando a ocupar uma posição de prestígio nos seus grupos familiares. Foi com estes homens que a coroa portuguesa contou quando resolveu estabelecer os primeiros núcleos coloniais no Brasil no início de 1530. Naquele contexto, também algumas índias se destacaram como parceiras de portugueses e agentes que participaram do empreendimento colonial. Como destacou Susan Sleeper-Smith, estas mulheres que mantinham relações com estrangeiros fortaleciam a si e a suas famílias no contexto local, através do acesso a bens materiais e políticos.¹⁶ Este tipo de relação era bastante comum, mas três mulheres acabaram celebrizadas em narrativas sobre a história do século XVI brasileiro: Catarina Paraguaçu, Bartira/Isabel Dias e Maria do Espírito Santo Arco Verde.

Para narrativas um tanto míticas da formação da “nacionalidade”, estas mulheres representam um tipo de personagem recorrente. Seriam filhas de principais, “princesas indígenas” para os mais ufanistas, que, ao manterem relações com determinados portugueses, teriam simbolizado a união entre os índios e os lusitanos. Seriam as “mães”, ou as “avós”, dos “brasileiros”. Foram mencionadas em diferentes momentos na historiografia, assim como na literatura e nas artes plásticas, em versões conciliadoras acerca da construção do Brasil.¹⁷ Semelhantes interpretações, por um lado, desconsideravam as relações de força entre os envolvidos, relegando conflitos políticos e bélicos a um segundo plano.

Por outro lado, evitavam problematizações relacionadas ao papel específico das mulheres nativas naquele contexto. Desconsiderava-se uma possível atuação política das mesmas. Enfatizava-se seu lugar no matrimônio, fosse ele nos “moldes indígenas” ou “europeus”. Suas ações, por sua vez, eram apresentadas como baseadas no amor romântico e nas dimensões domésticas e emocionais da existência. Em certo sentido, adaptavam-nas

2015, consulte le 15 avril 2020. URL: <http://journals.openedition.org/jjsa/12350>; DOI: <https://doi.org/10.4000/jjsa.12350>, p.108.

16. SLEEPER-SMITH, op. cit., p.5.

17. Para uma análise sobre os índios na construção do Brasil, veja-se: OLIVEIRA, João Pacheco de. O nascimento do Brasil e outros ensaios: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016.

aos ideais do que deveria ser o papel das mulheres na Europa moderna.¹⁸ Ademais, associações à sua condição de “princesas”, filhas de principais, permitiam construir algum tipo de legitimidade no domínio político colonial. Os portugueses teriam assim acesso, através de uma “união dinástica”, ao capital político dos seus “sogros”.

Catarina Paraguaçu

A mais célebre das três mulheres nativas centrais na história quinhentista é, sem dúvida, Catarina Paraguaçu, que chega a ser apresentada como “uma das mães do povo brasileiro”.¹⁹ Sua vida é frequentemente retratada com traços romanescos. A história, porém, data dos primeiros contatos entre portugueses e índios, cujos registros documentais são raros e obscuros. Nem sempre é viável, ou mesmo desejável, separar o que seria a “história de verdade” do que seriam criações posteriores de difícil averiguação documental. A força destas abordagens nas variadas percepções do nosso passado reside justamente na maneira como tais personagens foram sendo compostas.

Catarina Paraguaçu tem destaque na nossa historiografia por sua união com o náufrago Diogo Álvares, mais conhecido pela alcunha atribuída pelos tupinambás: Caramuru. O que sabemos sobre ambos é uma mistura de dados históricos, encontrados nas fontes administrativas e em cronistas, com uma série de releituras produzidas em contextos específicos e com variados fins.²⁰ Sem dúvida, porém, um aspecto fundamental nas diferentes versões da biografia do Caramuru é a sua relação com as mulheres indígenas, não apenas com Paraguaçu. Se déssemos crédito a algumas narrativas e a certa iconografia, pensaríamos que ele era quase irresistível. É o que indica, por exemplo, a trajetória da desventurada Moema, personagem criada por Santa Rita Durão no seu poema épico de 1781, *Caramuru*.²¹ Tentando seguir a nado o barco em que partiam Diogo Álvares e Paraguaçu, se afogara por amor...

18. MORANT, Isabel (dir.). *Historia de las mujeres en España y América Latina*. v. II: El mundo moderno. Madri: Cátedra, 2006.

19. SCHUMAHER, Maria Aparecida (org.). *Dicionário Mulheres do Brasil de 1500 até a atualidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 2000. Verbetes Catarina Paraguaçu.

20. AMADO, Janaína. “Diogo Álvares, o Caramuru, e a Fundação Mítica do Brasil”. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 14, n. 25, p.3-39, jul. 2000; TREECE, David. “Caramuru, o mito: conquista e conciliação”, São Paulo, *Teresa Revista de Literatura Brasileira*, 12/13, 2013.

21. DURÃO, José de Santa Rita. *Caramuru: poema épico do descobrimento da Bahia*. Lisboa: Regia Officina Typografica, 1781.

Seu fim trágico foi posteriormente representado no bem conhecido quadro de Victor Meireles de 1886, onde ela jaz morta e nua na praia.

Mas voltemos ao princípio da história, tentando compreendê-la também desde a perspectiva dos nativos. Tal como ocorreu com outros homens que se destacaram nos primeiros contatos com os índios, fossem náufragos, degredados ou pessoas abandonadas na costa que futuramente desempenharam o papel de intérpretes, Diogo Álvares foi capturado e teria escapado por fortuna da morte em um ritual antropofágico. Teria se destacado então em atividades guerreiras, auxiliando o grupo liderado pelo grande chefe Taparica nos seus conflitos com os rivais. Seguindo as dinâmicas nativas, o sucesso na guerra e sua aliança com o cacique lhe facultaram o acesso a um número considerável de mulheres do grupo, sobretudo filhas e demais parentas de Taparica. Tornou-se, assim, genro do cacique. Ademais de projetar-se nas atividades guerreiras, Diogo Álvares ainda dedicava-se a negociar com portugueses, espanhóis e franceses na costa. Atuava como um intermediário no comércio de pau-brasil. Sua inserção nos grupos indígenas lhe facultava a mão de obra necessária para o corte das árvores e também acesso aos cativos gerados nos conflitos interindígenas, vendidos como escravos aos traficantes europeus que frequentavam a costa.²²

É importante considerar, porém, que tais alianças não eram automáticas e o poder de influência de Diogo Álvares, assim como o de outros em situação semelhante, era limitado. Acionado para defender os interesses dos lusos em várias situações, nem sempre obteve sucesso. Dos seus conhecimentos e apoio se serviu a expedição de Martim Afonso de Sousa que lá aportou em 1531. Foi também muito útil, pelo menos em um primeiro momento, ao donatário da Bahia, Francisco Pereira Coutinho. Decidido a implementar uma colônia assim que chegou, em 1534, o donatário contou com o auxílio dos índios da região devido à intermediação de Caramuru. Os tupinambás não apenas trabalhavam nas atividades relacionadas às construções então necessárias, mas também forneciam os alimentos para o sustento de Coutinho e da sua comitiva. Porém, os conflitos internos entre os portugueses, usualmente marcados por conspirações e pouca habilidade interétnica, levaram a uma oposição dos índios e a fuga do donatário e dos demais portugueses, que já

22. MARCHANT, Alexander. Do escambo à escravidão. 2ª ed. São Paulo: Ed. Nacional, 1980.

não se sentiam seguros no local. Algum tempo depois, em 1547, os nativos os convidaram a retornar, mas logo mudaram de ideia. Os lusos foram vítimas de um naufrágio na chegada e os tupinambás aproveitaram a ocasião para matá-los seguindo o ritual reservado aos inimigos. Diogo Álvares foi poupado, mas não teve poder suficiente para intervir na defesa dos seus compatriotas. Ademais, começou a sentir-se ameaçado naquela nova conjuntura. Rumou então à França, aproveitando-se de relações que mantinha há anos com alguns negociantes.²³

Foi neste momento da sua trajetória que Catarina Paraguaçu começou a adquirir maior relevo e onde aparecem, de acordo com diferentes narrativas, outras mulheres, como a própria Moema. Quando Diogo Álvares dirigiu-se à França, foi acompanhado por Paraguaçu. Ainda que certos dados biográficos sejam de difícil comprovação, lá ela teria sido batizada como Catarina e contraído matrimônio com o Caramuru. Alguns detalhes da vida do casal serviram de motivo para elucubrações já desde o período colonial, como no poema de Santa Rita Durão acima mencionado.²⁴

Se alguns dados da biografia do casal são um pouco nebulosos, o mesmo não se pode dizer sobre a conjuntura política do Brasil de então, que é bem conhecida. Os índios estavam em conflitos abertos com os lusitanos em vários pontos do litoral e se aproximavam cada vez mais dos franceses. Com receio de perder o que considerava como suas possessões americanas, Dom João III resolveu implementar um governo geral e escolheu a Bahia como sede por razões estratégicas. Novamente a iniciativa contou com o auxílio de Caramuru, desta feita com mais sucesso, se avaliarmos desde a perspectiva portuguesa, claro. O rei solicitara a sua contribuição considerando a “muita prática e experiência, que tendes destas terras, e das gentes e costumes delas”.²⁵ O casal teria sido fundamental neste momento. Caramuru atuou como intérprete e mediador entre os agentes da Coroa e a população nativa até sua morte, em 1557. O mesmo se pode dizer de Catarina, que faleceu algum tempo depois. Teria vivido seus últimos anos em Salvador como uma

23. HEMMING, John. Ouro vermelho: a conquista dos índios brasileiros. São Paulo: EDUSP, 2007, pp. 136-137.

24. DURÃO, op. cit.

25. Carta do rei Dom João III escrita a Diogo Álvares Caramuru. Lisboa, 19 de novembro de 1548 apud HEMMING, op. cit., p.139.

“viúva honrada”. Destacou-se pelo papel de matriarca, pois sua descendência, através de relações matrimoniais com recém-chegados do reino, formara as principais famílias baianas de então.²⁶ Teria se sobressaído ainda pela religiosidade. Várias versões da sua biografia destacam as visões que teve de Nossa Senhora e a construção de uma capela situada no atual bairro da Graça, em Salvador, originalmente erigida sob seus auspícios. Em reconhecimento, na igreja há uma pintura retratando as suas experiências místicas. Os episódios representam não uma religiosidade individual, mas sim o seu papel na conversão da população indígena local. Ou seja, seu apoio à evangelização. Estas foram as bases do enredo que seria retomado pelos interessados, em diferentes conjunturas, em construir releituras sobre a formação, ou o “nascimento”, do Brasil. Catarina é anualmente lembrada no desfile do 2 de julho em Salvador, onde é representada pela figura da Cabocla.²⁷

Bartira

Bartira teve trajetória semelhante à de Paraguaçu. Filha de Tibiriçá, um dos grandes caciques da área do planalto paulista, envolveu-se com o afamado João Ramalho. Sua figura também passou por diferentes reajustes ao longo da história, associados, sobretudo, a diferentes momentos em que os paulistas buscavam construir sua identidade local e sua relação com o restante do Brasil. Ramalho começou a ser destacado de maneira positiva com a nascente historiografia “paulista” de meados do século XVIII, especialmente no trabalho do frei Gaspar da Madre de Deus (1797). Ainda que com toques locais, tais interpretações fazem parte de visões mais benignas sobre a origem indígena de muitas famílias luso-brasileiras, delineadas naquela conjuntura por uma série de autores.²⁸ Posteriormente, o tema foi retomado nos debates sobre o quarto centenário do descobrimento do Brasil. Na ocasião, vários intelectuais buscavam associar o ambicioso projeto político de São Paulo

26. HEMMING, op. cit.

27. PARAÍSO, Maria Hilda. “A mulher indígena, um ente que faz história”. In: GARCIA, Antônia dos Santos; Garcia Jr., AFRÂNIO, Raul (org.). *Relações de gênero, raça, classe e identidade social no Brasil e na França*. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2013.

28. KANTOR, Iris. *Esquecidos e renascidos: historiografia acadêmica luso-americana, 1724-1759*. São Paulo: Hucitec; Salvador: Centro de Estudos Baianos, UFBA, 2004.

na virada do século XIX para o XX, do qual muitos faziam parte, com uma possível centralidade do passado da província no “nascimento” da nação.²⁹

Debatia-se uma série de dados históricos acerca da biografia de João Ramalho, uma vez que as informações sobre o personagem são lacunares. Perguntas como quem ele era, desde quando estava no Brasil, o nível de educação que possuía e as atividades às quais se dedicara animaram muitos debates historiográficos sobre aquele que fora, para alguns, o “patriarca europeu da gente de São Paulo”.³⁰ A trajetória de João Ramalho tem pontos muito obscuros. Natural de Vouzela, na região central de Portugal, não se sabe ao certo as circunstâncias da sua chegada à costa. Após a fundação de São Vicente por Martim Afonso de Sousa, porém, ele começa a ser mais mencionado. Como é sabido, Martim Afonso estava encarregado de fundar um assentamento nas margens do Rio da Prata, mas não conseguiu levar adiante as instruções recebidas. Teve problemas logísticos e decidiu então fundar a vila de São Vicente, aproveitando-se do porto que já operava na região. Tratava-se de um ponto de comércio de escravos, em funcionamento desde o início do século XVI.³¹

Ramalho era um dos principais articuladores deste comércio de escravos. Assim como o fizera Diogo Álvares na Bahia, ele havia se inserido nas sociedades nativas, destacando-se como um guerreiro e “tomado” várias esposas, dentre as quais estavam as filhas de Tibiriçá, um notável cacique daquela região. Outros membros da mesma família, porém, também desfrutavam de um poder considerável. Dois dos seus irmãos, Arará e Caiubi, se destacavam como lideranças nas redondezas. Tibiriçá atuou como um importante aliado dos portugueses, associado a João Ramalho. O destino de seus irmãos também foi marcado por estas alianças, ainda que não da mesma maneira. Enquanto Caiubi alinhou-se aos lusos e morreu em um conflito com os tamoios, Arará optou por outro caminho. Combateu os portugueses, com os quais teria se desentendido devido a questões relacionadas às índias.

29. CAPELATO, Maria Helena; FERRETTI, Danilo. “João Ramalho e as origens da nação: os paulistas na comemoração do IV centenário da descoberta do Brasil”. Revista Tempo, v. 4, n. 8, p. 67-87, dez. 1999.

30. TAUNAY, Afonso D'Escragno. História geral das bandeiras paulistas, v. 1. São Paulo: Typ. Ideal, H. L. Canton, 1924.

31. PETRONE, Pasquale. Aldeamentos Paulistas. São Paulo: EdUSP, 1995, p.22-23.

Liderou ataques à recém-fundada São Paulo e mudou-se com os seus para uma nova aldeia, que servia como refúgio aos insatisfeitos com a presença lusa. O desfecho foi dramático: morreu pelas mãos do próprio irmão, Tibiriçá.³²

Futuramente, no processo de estabelecimento da sociedade colonial, uma das filhas de Tibiriçá, Bartira, se destacaria entre as mulheres de João Ramalho, embora ele tivesse “conhecido outra sua irmã” e demais “parentas”, segundo o jesuíta Manuel da Nóbrega.³³ Não é de admirar que, com tantos “conhecimentos”, ele tenha sido capaz de engendrar tal sucessão de descendentes que impressionou o primeiro governador-geral do Brasil, o já citado Tomé de Sousa.³⁴ Esta “vastíssima geração” foi fundamental na articulação entre os índios e a sociedade colonial que então se construía. O estabelecimento dessas redes de parentesco, porém, permaneceu por muito tempo nas mãos dos nativos, como demonstrou Silvana Godoy.³⁵ Parece que eles escolhiam com quem queriam se associar, como podemos ver no casamento da outra filha de Tibiriçá, Terebê, batizada como Maria da Graça. Ela se casou com o português Pedro Dias, um irmão leigo jesuíta que foi para o Brasil com a fundação do colégio jesuíta de São Paulo. Tibiriçá gostou dele e o convidou para o marido de Terebê. Pedro Dias aceitou. Deixou a Companhia de Jesus, tornou-se genro de Tibiriçá e foi juiz ordinário na vila de São Paulo.³⁶ Tibiriçá também casou Beatriz, que não está claro se era sua filha ou neta, com o português Lopo Dias, que foi vereador e almotacel na câmara da vila de São Paulo.³⁷ Notavelmente, foram as descendentes femininas de Tibiriçá que se casaram com portugueses, constituindo uma força na formação do poder local.

32. ALMEIDA, Geraldo Gustavo de. *Heróis indígenas do Brasil: memórias sinceras de uma raça*. Rio de Janeiro: Cátedra, 1988. p.59.

33. Carta de Manuel da Nóbrega a Luiz Gonçalves da Câmara. Do sertão de São Vicente, 31 de agosto de 1553. In: LEITE, Serafim. *Novas cartas jesuíticas*. Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional, 1940. p.53.

34. Carta de Tomé de Sousa ao rei. Salvador, 1º de junho de 1553. In: *História da colonização portuguesa do Brasil*, edição monumental comemorativa do primeiro centenário da independência do Brasil. Porto: Litografia Nacional, vol. 3, 1921-24. p.365.

35. GODOY, Silvana. *Mestiçagem, guerras de conquista e governo dos índios. Vila de São Paulo na construção da monarquia portuguesa na América. (Séculos XVI e XVII)*. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da UFRJ. Rio de Janeiro, 2016.

36. *Idem*, p. 93.

37. *Idem*, p. 96-97.

Se Tibiriçá se mantinha como o grande líder da região, do lado português era sem dúvida João Ramalho quem se destacava. Foi ele quem forneceu a base e as informações necessárias à fundação de São Vicente. Contribuiu ainda para o sustento dos recém-chegados, suprindo-os com alimentos e mão de obra. Quando Tomé de Sousa decretou que os colonos se reunissem na vila de Santo André, João Ramalho mobilizou a sua parentela e se encarregou, às suas expensas, do trabalho necessário para algumas obras públicas, como a construção de um muro para evitar os ataques dos índios hostis. Ou seja, sua posição junto aos nativos possibilitava que ele capitalizasse também em suas relações com a Coroa, pois era cada vez mais movido por ambições políticas. Na opinião do cronista Ulderico Schmidel, Ramalho “julgava que ninguém mais que ele merecia o governo”. Se fosse necessário, poderia fazer isso pela força: era capaz de reunir cinco mil índios em um só dia, enquanto o rei português, com muito esforço, nem mesmo alcançaria 2000.³⁸

Ramalho podia realizar tal façanha não apenas devido às relações em que entrara a partir de seu “sogro”, mas porque fora capaz de criar sua própria rede através dos matrimônios dos seus descendentes. Se dermos crédito a Manuel da Nóbrega, os filhos seguiram o exemplo do pai: tinham várias esposas e muitos descendentes.³⁹ Essas pessoas e suas parentelas, que viviam em várias aldeias no interior da capitania, eram acionadas quando Ramalho precisava arregimentar gente para determinado fim. Sem contatos nestas aldeias, era muito difícil mover-se pelo território. Este foi outro elemento do poder de Ramalho: ele tinha muitos parentes no sertão. Aqueles que buscavam uma viagem segura deveriam pedir a sua ajuda. Foi o caso do próprio Manoel da Nóbrega em 1553. Naquela ocasião, o primeiro provincial dos jesuítas na América foi guiado pelo filho mais velho de Ramalho, André.

A figura de Bartira aparece, neste contexto, desde os primeiros registros das tentativas de evangelização na região, como um elemento-chave na possível “redenção” de João Ramalho. Ele teve alguns conflitos políticos com certos personagens de então, especialmente jesuítas. Após as resoluções dos problemas iniciais, João Ramalho deveria casar-se com Bartira, em uma

38. SCHMIDEL, Ulderico. *Viaje al Rio de la Plata y Paraguay*. Buenos Aires: Imprenta del Estado, 1836.

39. Carta de Manuel da Nóbrega a Luiz Gonçalves da Câmara. São Vicente, 15 de junho de 1553. In: LEITE, op. cit., p.46.

união que, através do abandono das práticas locais, simbolizaria a sua adesão à sociedade colonial. Ele renunciaria aos costumes indígenas e escolheria uma esposa, em um ritual onde o casamento religioso entre uma índia e um europeu selaria as alianças vigentes, algo semelhante ao ocorrido em outras regiões da América. O projeto, porém, não pôde ser implementado: João Ramalho já era casado em Portugal. Isto não impediu, porém, que Bartira fosse apresentada desde então como sua mulher e que a união dos dois tenha sido utilizada, com diversos fins, para simbolizar o início da sociedade colonial no planalto paulista.

Batizada como Isabel Dias, apesar de não ter casado com Ramalho de acordo com os rituais católicos, ela foi a única das suas mulheres citada no seu testamento. Classificada como a “Índia Isabel, a quem ele chamou de criada”, seguiu-se a menção dos oito filhos que eles tiveram juntos.⁴⁰ Destes, apenas as filhas, assim como as demais netas de Tibiriçá, casaram-se com recém-chegados de Portugal. A maioria deles ocupou cargos políticos importantes na administração colonial. A prática seguiu em vigor por gerações. Homens portugueses se inseriam na sociedade local através de casamentos com mulheres nativas.⁴¹

Maria do Espírito Santo Arco Verde

A trajetória de Maria do Espírito Santo Arco Verde foi parecida. Ela teria salvado a vida do português Jerônimo de Albuquerque, cuja origem, ao contrário de Caramuru e João Ramalho, é bem conhecida. Ele era irmão de dona Brites de Albuquerque, esposa de Duarte Coelho. Era, portanto, cunhado do donatário de Pernambuco e lá chegara integrando a sua comitiva. Durante um combate com os índios em meados da década de 1530, Jerônimo de Albuquerque levava uma flechada e perdera um olho. Segundo consta, a partir de então passara a responder pela alcunha de “o torto”. Destinado à

40. Testamento de João Ramalho In: Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo, 1904, volume IX, 564. O original do documento foi perdido. A versão disponível é apresentada como uma cópia, sem garantia de autenticidade. O caso foi objeto de conflitos historiográficos e políticos no final do século XIX e princípios do seguinte. CAPELATO, Maria Helena & FERRETI, Danilo. “João Ramalho e as origens da nação: os paulistas na comemoração do IV centenário da descoberta do Brasil”, Tempo, vol. 4, n. 8, dezembro de 1999.

41. GODOY, op. cit.

cerimônia antropofágica, porém, parece que foi salvo por seus “encantos”, que mantinha mesmo caolho. A filha do cacique se “apaixonou” e intercedeu junto a seu pai, o principal Arco Verde, solicitando que “o torto” fosse poupado. A partir de então, mantiveram uma relação por longo tempo, engendrando oito filhos. Conhecido como o “Adão” de Pernambuco, teria tido um total de 35 rebentos. Além dos já mencionados nascidos de sua relação com Maria do Espírito Santo, teve descendência com outras índias e ainda os nascidos do matrimônio que contraiu tempos depois com Felipa de Mello. Ao contrário de Catarina e Bartira, Arco Verde teria sido “trocada” por uma moça do reino, o que não impediu que ela se destacasse nas histórias e tradições locais sobre os primeiros contatos. Em parte, isto se deu pelo episódio de ter salvado Jerônimo de Albuquerque da morte, simbolizando sua adesão aos propósitos portugueses. Porém, a sua fama está também relacionada aos seus filhos. Reconhecidos pelo pai, foram parte fundamental da construção da elite local. Alguns se destacaram ainda em outros espaços. O mais famoso foi Jerônimo de Albuquerque, homônimo do pai e célebre conquistador do Maranhão.⁴²

Naquele contexto outras mulheres indígenas foram igualmente importantes da perspectiva colonial, ou seja, mantinham relações com portugueses e em algum momento intercederam em prol dos interesses da Coroa. Em geral, porém, elas não tinham seus nomes registrados. Foi o caso da filha de um principal que havia se “afeiçoado”, para utilizarmos os termos de Frei Vicente do Salvador, a um tal Vasco Fernandes de Lucena. A afeição deveria ser mútua, pois os dois tiveram muitos filhos juntos. Ele também era muito valorizado como genro pelo cacique, o pai da moça em questão, e respeitado pelos demais índios. A relação parece ter selado a sorte dos portugueses no cerco de Olinda, quando a índia convenceu suas amigas a ajudarem os sitiados levando-lhes água e víveres para o seu sustento.⁴³

42. MEIRA, Jean Paul Gouveia. “Merecedores de toda honra”: a trajetória da família indígena Arcoverde nos espaços de poder do Império Ultramarino Português (1636-1706)”, *Revista de História*, 6, 1-2, pp.20-31, (2017).

43. SALVADOR, Frei Vicente do. *História do Brasil: 1500-1627*. 7ª ed. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1982. p.157-158.

Conclusões

Por um lado, as situações aqui trabalhadas apresentam características dos povos nativos que habitavam a costa do Brasil no século XVI. Naquele contexto, as mulheres desempenhavam frequentemente o papel de mediadoras entre as suas comunidades e a incipiente sociedade colonial.⁴⁴ Por outro, e o que é mais instigante, refletem aspectos característicos da dinâmica da expansão ultramarina, pois as nativas foram sujeitos fundamentais em diferentes partes dos impérios europeus da Época Moderna, em narrativas históricas muito semelhantes. Os primeiros contatos e os seus desdobramentos, considerando tanto as relações bélicas quanto as comerciais e diplomáticas, incluíram diversos enlaces familiares e políticos com os povos nativos. Tais relações, porém, impactaram a vida das mulheres de forma diferente da dos homens.

O aspecto demonstra, portanto, a importância de incluirmos as relações de gênero na história indígena. Contudo, assinala também a dificuldade em abordar as mulheres nativas como um grupo coeso. Algumas estiveram sujeitas a condições degradantes, outras foram bem-sucedidas conquistadoras. Este último aspecto tem sido já bem analisado para alguns casos na América, como o de Malinche, mas ainda pouco trabalhado no Brasil.⁴⁵ Seja como for, é bastante evidente que elas foram personagens mais importantes do que se supôs até o momento e que podemos contar a história e a historiografia dos primeiros contatos a partir de algumas delas.

44. METCALF, Alida. "Women as Go-Betweens? Patterns in Sixteenth-Century Brazil". In: JAFFARY, Nora (ed.). *Gender, Race and Religion in the Colonization of the Americas*. Aldershot: Ashgate Publishing Company, 2007.

45. TOWNSEND, Camilla. *Malintzin's choices: an Indian woman in the conquest of Mexico*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 2006.

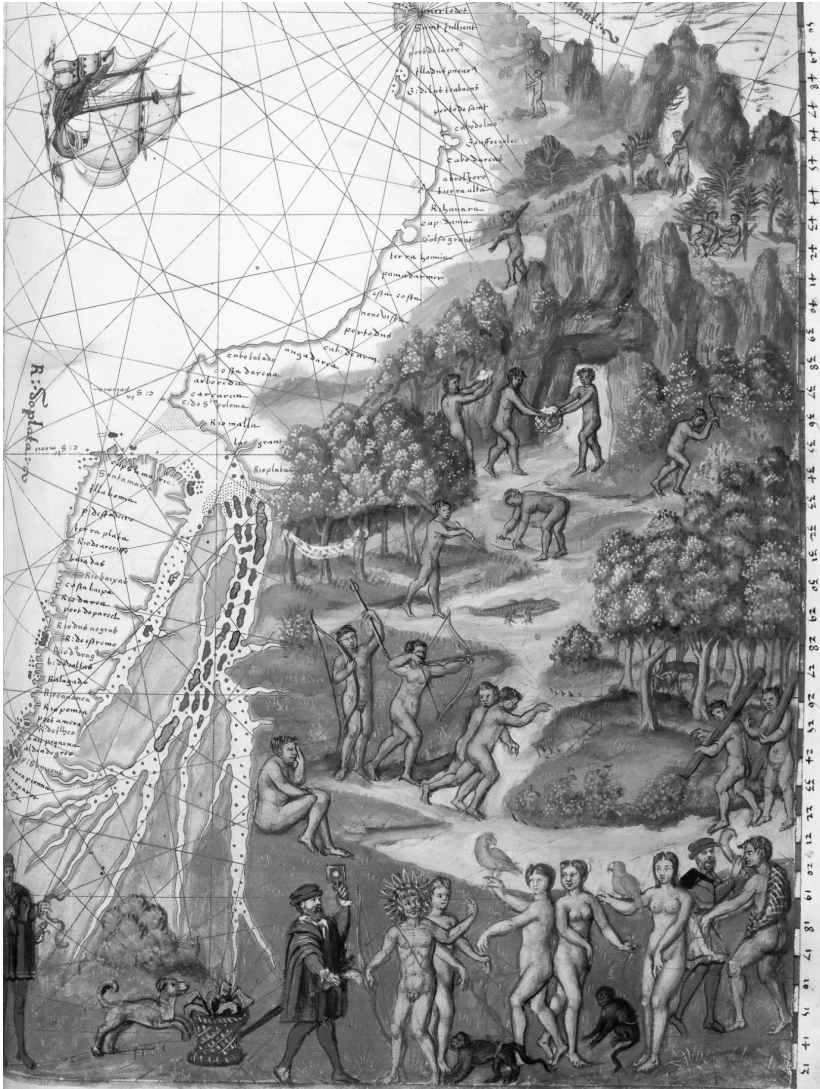


Figura 1: Vallard Atlas, 1547. Southeastern South America, Straits of Magellan (detail).
Huntington Library, call number HM 29, folio f.12.



La Bresilienne.

Les femmes là, sont vestues ainsi
Que ce pourtrait le montre & represente,
Là des Guenons, & Perroquetz aussi,
Aux estrangers elles mettent en vente.

Figura 2: "La Bresilienne". In: DESPREZ, François. *Recueil de la diversité des habits, qui sont de présent en usage, tant es pays d'Europe, Asie, Afrique & isles sauvages, le tout fait après le naturel*. Paris. De l'imprimerie de Richard Breton, 1567. Imagem 152.

Mulheres neoconversas perante o Santo Ofício: como resistir ao Monstrum horrendum?

Angelo Adriano Faria de Assis
Professor Associado UFV

Numa época elas foram de carne e osso; depois deixaram apenas lembranças, retratos, textos e sua arte¹.

1. Sobre celebrar quem se deve

Nos últimos anos, a historiografia tem cada vez mais diversificado seus campos de análise, trazendo para o centro do debate temáticas que durante muito tempo estiveram anuladas ou periféricas, como os marginalizados de toda circunstância². As influências da Nova História e a maior proximidade com outras áreas do conhecimento, o fortalecimento dos movimentos sociais de variadas lutas e bandeiras, a democratização do acesso ao ensino superior, entre outros motivos, abriram espaço para assuntos antes desprezados ou

1. DAVIES, Natalie Zemon. *Nas margens: três mulheres do século XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, p. 198.

2. Logo na introdução de seu *Desclassificados do ouro*, Laura de Mello e Souza já chamava a atenção para o surgimento, nos anos 60 e 70 do século passado, de “um interesse súbito pelas minorias, pela marginalidade, pela exclusão”. SOUZA, Laura de Mello e. *Desclassificados do ouro: a pobreza mineira no século XVIII*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Graal, 1986, p.11.

em boa parte inexistentes nas preocupações acadêmicas. Um dentre estes campos de estudo que mais tem despertado interesse e ganhado espaço é o que envolve as discussões de gênero – termo este que, por sua vez, também ganha sentidos amplificados e que abarcam recortes *pari passo* mais abrangentes e variados.

É perceptível, num olhar mais atento seja nas publicações presentes nas livrarias, seja nos programas de pós-graduação do país, a diversidade de pesquisas envolvendo estas temáticas. Por toda a parte, os trabalhos de investigadores como Michelle Perrot, Silvia Federici, Joan Wallach Scott, Angela Davies, Judith Butler, Cinzia Arruzza e tantos outros passam a ganhar destaque, auxiliando a História a enxergar velhos problemas por perspectivas distintas.

No Brasil, não seria diferente. Nas últimas décadas, a ação dos movimentos sociais na luta por conquistas feministas, bem como o aumento da entrada de mulheres no mercado trabalho, ocupando cada vez mais posições de destaque e, principalmente, o maior acesso destas às universidades, onde já representam a maioria, além de uma maior conscientização popular na luta pela igualdade de direitos, permitiram que estas discussões penetrassem com mais vigor, em boa hora – senão já passada dela! –, na Academia. O impacto destas análises é visível no significativo crescimento de trabalhos envolvendo a temática em programas de pós-graduação espalhados por todo o país, no fortalecimento de grupos de pesquisa, de eventos específicos e publicações envolvendo especialistas nas mais variadas facetas das questões de gênero. Destaque, aqui, para pesquisadoras como Joana Maria Pedro, Margareth Rago e Cristina Scheibe Wolff³, numa lista de nomes que facilmente se estende com outros nomes de peso.

3. Conferir, dentre outras obras e autores: PEDRO, Joana Maria. Mulheres honestas e mulheres faladas: uma questão de classe. 2ª ed. Florianópolis: UFSC, 1994, e PEDRO, Joana Maria & ZANDONA, Jair (Org.) . Feminismos & Democracia. Belo Horizonte: Fino Traço, 2019; RAGO, Margareth. Anarquismo e Feminismo no Brasil. Rio de Janeiro: Achiamé, 2006, e A aventura de contar-se: feminismos, escrita de si e invenções da subjetividade. Campinas: Editora da Unicamp, 2013; WOLFF, Cristina Scheibe; FAVERI, Marlene de; RAMOS, Tânia Regina de Oliveira (Org.). Leituras em Rede: Gênero e Preconceito. Florianópolis: Mulheres, 2007, e WOLFF, Cristina Scheibe; ZANDONÁ, Jair; MELO, Soraia Carolina (Org.). Mulheres de Luta: feminismo e esquerdas no Brasil (1964-1985). Curitiba: Appris, 2019.

Mas se no presente estas questões ganham força, é fundamental lembrar o pioneirismo de pesquisadores que tornaram possível o chegar até aqui, abrindo caminhos e chamando a atenção para a urgência de trabalhar estes temas, percebendo o papel da Universidade como fator de análise e, de modo mais amplo, de transformação social. Neste sentido, reconhecer o esforço de Rachel Soihet e de suas reflexões para os estudos das relações de gênero, da história das mulheres e memórias do feminismo no Brasil faz-se imprescindível, como se pode perceber em obras clássicas como *Condição feminina e formas de violência*⁴ ou *Feminismos e antifeminismos*⁵, mas também em uma série de outras publicações, entrevistas, apresentações de trabalho, orientações, projetos, responsáveis por despertar o interesse de vários investigadores e influenciar inúmeras pesquisas e análises, além de também colaborar para fazer chegar estas reflexões a um público mais geral, democratizando conhecimentos.

Homenageá-la, singelamente, com este livro, é uma forma de reconhecermos sua importância, como se deve: brindar o que já foi feito sempre a mirar o horizonte do quanto ainda há por caminhar. Afinal, apesar dos avanços, esta é uma luta que está apenas em seu começo. Saber que Rachel Soihet continua em combate, é motivo de sobra para nos engajarmos junto com ela.

2. Outras mulheres, mesmas perseguições

A epígrafe que abre esta análise está presente em *Nas margens*, da historiadora canadense-estadunidense Natalie Zemon Davies, referência por vários de seus célebres trabalhos no âmbito da História Cultural⁶. Na obra, a autora narra os percursos de três mulheres inseridas em diferentes mundos, espaços, sociedades, religiões e culturas do século XVII: Glikl bas

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

5. SOIHET, Rachel. *Feminismos e antifeminismos. Mulheres e suas lutas pela conquista da cidadania plena*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2013.

6. É o caso de citar, dentre outros exemplos, *O Retorno de Martin Guerre* (Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987); *Culturas do povo: sociedade e cultura no início da França moderna* (Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990); *Histórias de perdão e seus narradores na França do século XVI* (São Paulo: Companhia das Letras, 2001), e *Léon l'Africain* (Payot & Rivages, 2007).

Judah Leib, comerciante judia de Hamburgo que registrou em autobiografia sua relação com a fé, a experiência como bem-sucedida negociante e as atividades e responsabilidades enquanto mãe de doze filhos; Marie Guyart, de origem modesta, natural de Tours, na região do Vale do Loire que, já viúva, abandona o filho e assume o nome de Marie de l'Incarnation, freira ursulina e visionária mística que parte em missão para a América do Norte envolvida com a educação de mulheres ameríndias, e Maria Sibylla Merian, naturalista protestante nascida em Frankfurt que, ao separar-se do marido, viaja ao Suriname para intensificar seus estudos de entomologia e botânica, posteriormente publicados na Europa.

Ao explorar estas realidades a princípio tão distintas, mas que, em muitos sentidos, apresentam pontos em comum, Davies dá nome e significado às trajetórias de mulheres que viveram em espaços periféricos dos centros políticos do mundo europeu da época e conseguiram, de algum modo, fugir à norma dos papéis que então lhes eram reservados, buscando perceber através de seus escritos e histórias uma janela de leitura do mundo moderno muito para além dos documentos ditos oficiais⁷.

Nesta análise, inspirado na linha proposta por Davies, e de forma muitíssimo mais acanhada, pretendemos apresentar histórias e trajetórias de algumas mulheres que também viviam à margem, perseguidas devido às suspeitas que carregavam por sua origem judaica e que acabaram alçadas a lugar de destaque na perseguição inquisitorial, denunciadas por diferentes culpas ao Santo Ofício português em espaços e momentos distintos nos domínios ultramarinos da luso-América.

Assunto já bastante analisado pela historiografia tanto portuguesa quanto brasileira (e não só), o Tribunal do Santo Ofício da Inquisição foi instaurado em Portugal no ano de 1536, em tempos de Dom João III, através da publicação da bula *Cum ad nihil magis* pelo papa Paulo III, cinquenta e oito anos após a instauração da Inquisição em Castela. Dentre as causas para a sua instituição, figurava a suposta ameaça à pureza da fé católica - fé esta monopolizante no reino desde que Dom Manuel decretou a expulsão de judeus e mouros e, posteriormente, a conversão forçada de 1496-97, que

7. DAVIES, Natalie Zemon. *Nas margens: três mulheres do século XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

proibiria em território luso a prática ou permanência de fiéis de qualquer religião que não fosse o Catolicismo. Assim, mouros e judeus acabaram transformados oficialmente em cristãos-novos e obrigados a abandonar suas antigas práticas e crenças e a adotar sem questionamento o cristianismo oficial do reino. Agora convertidos, recaía sobre estes grupos a desconfiança de que continuavam a manter suas crenças religiosas doravante proibidas. A suspeita incidia principalmente sobre a prática do criptojudaísmo – ou seja, manutenção oculta da religião mosaica –, visto o tamanho da antiga comunidade judaica em Portugal, espalhada por todo o território e estimada em cerca de dez a quinze por cento de uma população total que beirava o milhão de almas. As desconfianças de continuidade judaica por uma parcela dos antigos judeus não apenas foi das causas apontadas para a criação do Tribunal quatro décadas após os decretos manuelinos, mas tornou os agora cristãos-novos e seus descendentes das mais frequentes vítimas da atuação do Santo Ofício português ao longo de seus 285 anos de funcionamento.

A Inquisição, de fato, e longe aqui obviamente de emitir qualquer juízo de valor que apoie, justifique ou relativize em sequer um átimo a sua ação persecutória, tinha lá suas razões para acreditar na falta de sinceridade de muitas destas conversões. Em graus, formas e sentidos variantes, é fato que uma considerável parcela dos cristãos-novos continuava, dentro das possibilidades que lhes restavam, a manter o judaísmo. Claro, dentre os neoconversos, havia os que se esforçavam para aceitar e seguir as normas da religião imposta; os que se dividiam entre ambos os mundos religiosos numa mescla de elementos judaico-cristãos; ou ainda aqueles que, descrente de ambas, laicizaram-se, mais preocupados com a sobrevivência e com as questões mais imediatas, terrenas. Outros, como brilhantemente descreveu Stuart Schwartz, acreditavam que os indivíduos deveriam se salvar dentro de suas crenças e devoções, pois o que valia era a sinceridade com que viviam a própria fé – “cada um na sua lei”⁸... No limite, cada cristão-novo tinha sua forma particular de se relacionar com a religião (ou as religiões), dependendo de fatores variados, como a maior ou menor proximidade do tempo de livre crença, a educação que recebeu em casa, o convívio em

8. SCHWARTZ, Stuart B. Cada um na sua lei: tolerância religiosa e salvação no mundo atlântico ibérico. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

comunidade, as ameaças e perseguições que sofreu, presenciou ou tinha notícia ao longo da vida. Mas, independente do que realmente acreditava, fazia parte de um grupo estigmatizado, que tinha em comum, mais do que a identidade religiosa, um imaginário comum que os considerava os principais suspeitos de crimes contra a fé e que os mantinha à margem do próprio catolicismo que foram obrigados a seguir.

Dentre os que insistiam em perseverar no judaísmo, as limitações e perigos eram evidentes. Com a proibição da livre crença, das sinagogas, dos rabinos instituídos, da posse e leitura de textos sagrados, da realização das celebrações, da ocorrência de jejuns e práticas alimentares, de enterrar e velar seus mortos ao modo dos judeus, proibidas as orações e quaisquer tipos de manifestações públicas, impedidos vestimentas e símbolos, a adoção de nomes hebraicos, o uso da língua, enfim, atravancado legalmente, o judaísmo, para resistir, se tornou, em boa parte, recolhido ao ambiente do lar, onde se acreditava (nem sempre com razão) haver uma privacidade maior que permitisse esconder certos costumes dos olhos públicos. No lar, esse judaísmo limitado, oculto, dissimulado e adaptado, em grande medida, só foi possível por conta da figura da mulher, que acumulava as funções de esposa, os cuidados com a casa, a criação e educação dos filhos e de orientação religiosa, esforçada em repassar aos descendentes os conhecimentos, crenças e costumes da religião dos antepassados, ensinados e ressignificados geração após geração.

Mas não só os filhos de Israel se viram intimidados pela Inquisição: todos e quaisquer comportamentos que, de algum modo, fossem entendidos como desviantes das normas cristãs passaram a ser perseguidos: crença na fé dos mouros, luteranismo, comportamentos sexuais desviantes, desrespeito e ofensas aos símbolos cristãos, blasfêmias, bigamia, solicitações, práticas mágico-religiosas, gentilidades, interpretações contestatórias dos dogmas católicos, posse e leitura de livros proibidos. Enfim, um recheado rol de ideias e práticas vistas como contrárias e ameaçadoras ao catolicismo eram motivo para a ação dos inquisidores, para um clima generalizado de vigilância e perseguição, para a normatização social de uma atmosfera de medo, tanto entre cristãos-novos quanto entre os cristãos velhos.

O Brasil, que iniciava o seu processo efetivo de colonização à época em que a Inquisição lusa inaugurava seus trabalhos, e onde não havia um tribunal inquisitorial estabelecido⁹, rapidamente tornou-se destino dos preferidos para muitos dos que deixavam o reino em busca de melhores condições de vida e ávidos por fugirem das pressões e suspeitas de que eram vítimas em Portugal. Entre eles, estavam os cristãos-novos. Em pouco tempo os neoconvertos inseriram-se nos mais variados espaços e funções da sociedade: tornaram-se comerciantes, artesãos, senhores de engenho, onzeneiros, traficantes de escravos; ocuparam funções na administração, na coleta de impostos, e mesmo no clero. “Enobreceram-se”, como diria Antonil, pelo dinheiro¹⁰. A ausência de mulheres brancas para os casamentos fez com que ocorressem casamentos mistos, envolvendo famílias de cristãos velhos e novos. As moçoilas de origem neoconversa acabaram por ganhar valor no concorrido mercado matrimonial, auxiliando na aproximação entre os cristãos de origem diversa e, fazendo diminuir, nas gerações seguintes, a mácula de sangue impuro: meio, um quarto, um oitavo de cristã-novice, e assim por diante...

Independente da origem, a situação da mulher na colônia longe estava de ser das mais confortáveis. Numa sociedade patriarcal, buscava-se limitá-las ao papel doméstico, estavam sujeitas ao controle do pai, irmãos e, depois do casamento, dos maridos. As que ousavam desobedecer à ordem estabelecida, eram mal vistas, sofriam cerceamento ainda maior de suas ações e liberdades, eram vitimadas por violências físicas e morais, ganhavam pechas de todo tipo – loucas, feiticeiras, prostitutas, adúlteras... Não foram poucas aquelas denunciadas ao Santo Ofício por comportamentos considerados ultrajantes, perigosos, imorais. Mary Del Priore, em *Ao Sul do Corpo*, já chamava a atenção para os modelos femininos opostos desta sociedade, em que se tentava

9. A Inquisição portuguesa funcionou com três tribunais estabelecidos no reino (Évora, Coimbra e Lisboa - este último, responsável pelas possessões atlânticas, incluído o Brasil - além de Goa, o único localizado no ultramar, atuando desde o Oceano Índico até os limites do Oriente, instaurado em 1560 e suprimido em 1773).

10. Antonil afirmava que ser senhor de engenho no Brasil equivale aos maiores cargos de nobreza em Portugal. Grande parte do negócio de produção e venda do açúcar, desde o Quinhentos, vale lembrar, esteve em mãos neoconvertas. ANTONIL. *Cultura e opulência do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1982, p. 75.

enquadrar os comportamentos e os julgamentos destas mulheres – por um lado, a “santa mãezinha”, dedicado àquelas que se adequavam ao padrão esperado, normatizadas na sexualidade e na alma, boas mães e esposas, e as “mulheres erradas”, filhas de Eva, criticadas pelos comportamentos que fugiam à regra, pelos questionamentos que faziam, pela busca de satisfazer seus sentimentos, impulsos e desejos, não raro vistas como influenciadas pelo próprio demônio¹¹.

3. *Descrever os dramas*

Alguns autores, no Brasil e no exterior, produziram nas últimas décadas obras que trataram especificamente ou tiveram foco especial na perseguição inquisitorial contra as mulheres, pelas mais variadas culpas e comportamentos. Obviamente que não nos propomos aqui a esgotar os exemplos, mas apenas citar alguns dos trabalhos que permitam dar-nos uma noção de como as questões de gênero têm sido mais frequentes nas abordagens envolvendo o Santo Ofício.

Nos Estados Unidos, Mary Giles organizou, em 1999, *Women in the Inquisition*¹², com a colaboração de pesquisadores variados em ensaios que resgatam vozes femininas, mesmo que quase sempre indiretamente, alcançadas de alguma forma pelo Santo Tribunal. Na Espanha, Adelina Sarrión publicou *Beatas y Endemoniadas*, em que analisa sessenta e seis processos da Inquisição de Cuenca, Espanha, sendo mais de quarenta deles referentes a mulheres acusadas de heterodoxia religiosa, e que, nas palavras da autora, “experimentaron y afirmaram su propia individualidad en un medio que procuraba limitarlas, callarlas, enclaustrarlas, subordinarlas ao varón, en definitiva”¹³. Em Portugal, destaque para os trabalhos de Maria Antonieta Garcia, com *Judaísmo no Feminino*¹⁴, que aborda as tradições

11. DEL PRIORE, Mary. Ao sul do corpo: condição feminina, maternidade e mentalidades no Brasil Colônia. 2ª edição. Rio de Janeiro: José Olympio, 1995.

12. GILES, Mary E. (ed.). Women In the Inquisition: Spain and the New World. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1999.

13. SARRIÓN, Adelina. Beatas y endemoniadas: mujeres heterodoxas ante la Inquisición - siglos XVI a XIX. Madrid: Alianza Editorial, 2003, p.26.

14. GARCIA, Maria Antonieta. Judaísmo no feminino: tradição popular e ortodoxia em Belmonte. Lisboa: Instituto de Sociologia e Etnologia das Religiões / Universidade Nova de Lisboa, 1999.

de comunidades sefarditas e o marranismo em Belmonte com enfoque no papel das mulheres neste processo de resistência e continuidade judaicas, e o recente *Ana dos Rios na Inquisição*¹⁵, narrando os dramas desta cristã-nova natural da Covilhã relaxada à justiça secular em 1726 por culpas de judaísmo. Jorge Martins, por sua vez, reconstrói a inacreditável trajetória de outra vitimada por comportamentos judaicos, presa em 1636 e que, apesar da idade avançadíssima, foi torturada e penitenciada dois anos depois em auto da fé – *Maria Gomes, cristã-nova, 117 anos, a mais idosa vítima da Inquisição*¹⁶. Mais recentemente, Charlotte de Castelnaud L’Estoile publicou na França seu *Páscoa et ses deux maris*¹⁷, em que conta a história de uma ex-escrava angolana que vivia na Bahia, presa em 1700 e processada pelo Santo Ofício por bigamia.

No Brasil, os estudos sobre mulheres alcançadas pelo Santo Ofício têm igualmente ganhado destaque. Um dos primeiros trabalhos coube a Elias Lipiner, que em *Os judaizantes nas capitanias de cima*¹⁸ dedicou alguns capítulos a estudos de caso de famílias que tiveram mulheres denunciadas ou processadas pelo Santo Tribunal, como Ana Rodrigues, Branca Dias e Maria Lopes, todas farta e minuciosamente delatadas durante a primeira visitação inquisitorial ao Brasil, em fins do Quinhentos. Mas foi de Ligia Bellini uma das primeiras (senão a pioneira) obras publicadas especificamente sobre essas mulheres vitimadas pela ação da *Misericórdia e Justiça* no espaço brasileiro: *A coisa obscura*¹⁹, em que analisou através de confissões, denúncias e processos inquisitoriais, casos de relações afetivas homoeróticas entre mulheres envolvidas com o amor “que não ousa dizer o nome”. Luiz Mott, em *Rosa Egipciaca*, trouxe à tona a insólita trajetória de uma ex-escrava africana que viveu entre Minas Gerais e Rio de Janeiro e acabou sendo acusada de falsa

15. GARCIA, Maria Antonieta. *Ana dos Rios na Inquisição*. Um livro e a fogueira. Castelo Branco: RVJ Editores, 2019.

16. MARTINS, Jorge. *Maria Gomes, cristã-nova, 117 anos, a mais idosa vítima da Inquisição*. Lisboa: Nova Vega, 2012.

17. L’ESTOILE, Charlotte de Castelnaud. *Páscoa et ses deux maris: Une esclave entre Angola, Brésil et Portugal au XVIIe siècle*. Paris: PUF, 2019.

18. LIPINER, Elias. *Os judaizantes nas capitanias de cima (estudos sobre os cristãos-novos do Brasil nos séculos XVI e XVII)*. São Paulo: Brasiliense, 1969.

19. BELLINI, Ligia. *A coisa obscura: mulher, sodomia e inquisição no Brasil colonial*. São Paulo: Brasiliense, 1989.

santidade e diabolismo, ficando alguns anos presa na Inquisição de Lisboa durante o decorrer do seu processo. Em 1995, Anita Novinsky, publicou nos anais do *Congresso Internacional O Rosto feminino da expansão portuguesa*, o estudo “O papel da mulher no criptojudaísmo português”, republicado no Brasil como capítulo de seu mais recente livro²⁰. Já Lina Gorenstein, em *A Inquisição contra as mulheres*²¹, investigou as acusações e processos contra cento e sessenta e cinco cristãs-novas de famílias estabelecidas no Rio de Janeiro denunciadas e presas por comportamentos apontados como judaizantes. As mulheres delatadas por criptojudaísmo também foram o tema de minha pesquisa de doutorado, publicada em livro com o título de *Macabeias da colônia*²², em que investiguei o caso da família Antunes, que teve vários dos seus membros seguidamente denunciados durante a visitação quinhentista à Bahia, em especial sua matriarca, a octogenária Ana Rodrigues, responsável pelos ensinamentos judaicos ao clã, e que acabou presa e enviada aos cárceres do Santo Ofício, onde morreu poucos meses depois mas, mesmo assim, não se livrou do processo, que teve continuidade, sendo considerada culpada após mais de dez anos de seu falecimento, passando tristemente para a história como a primeira ré moradora do Brasil condenada à fogueira, com punição exemplar, sendo os ossos desenterrados para serem feitos em pó pelas chamas, além de ter uma pintura em que aparecia rodeada de demônios enviada de Lisboa para que fosse pendurada na capela que construía no engenho da família, localizado em Matoim, no Recôncavo baiano, prorrogando sua memória infame mesmo depois de suas duas mortes, no cárcere e na fogueira. Georgina Santos abordou, em “Isabel da Trindade: o criptojudaísmo nos conventos portugueses seiscentistas”, a vida de mulheres religiosas denunciadas por comportamentos judaizantes²³. *Mulher,*

20. NOVINSKY, Anita. “O papel da mulher no criptojudaísmo português”. In: *Viver nos tempos da inquisição*. São Paulo: Perspectiva, 2018, p.121-131.

21. GORENSTEIN, Lina. *A Inquisição contra as mulheres*: Rio de Janeiro, séculos XVII e XVIII. São Paulo: Humanitas, 2005.

22. ASSIS, Angelo Adriano Faria de. *Macabeias da colônia: criptojudaísmo feminino na Bahia*. São Paulo: Alameda, 2014.

23. SANTOS, Georgina Silva dos. “Isabel da Trindade: o criptojudaísmo nos conventos portugueses seiscentistas”. In: VAINFAS; Ronaldo; SANTOS, Georgina Silva dos; NEVES, Guilherme Pereira das (Org.). *Retratos do Império - trajetórias individuais no mundo português nos séculos XVI a XIX*. Niterói: Eduff, 2006, p.333- 340.

judaísmo e Inquisição nas Minas, título de Evânia Soares, igualmente explora as mulheres acusadas de judaizar, estruturando sua análise no estudo de caso das irmãs Anna e Elena do Vale, acusadas e processadas por supostamente seguirem a Lei de Moisés²⁴. Daniela Calainho, em *Metrópole das mandingas*²⁵, explora o universo das práticas mágico-religiosas e dos pactos demoníacos envolvendo homens e mulheres presentes na documentação da Inquisição ocorridos em Portugal. Carolina Rocha, n' *O Sabá do Sertão*²⁶, apresenta casos de mulheres do interior do Piauí em meados do século XVIII processadas por feitiçaria, um dos muitos exemplos do vasto repertório das religiosidades híbridas vivenciadas na luso-América. Ainda na temática das práticas mágico-religiosas, Marcus Reis, em *Descendentes de Eva*, utiliza os processos contra Felícia Tourinho e Maria Gonçalves, e as denúncias envolvendo outras mulheres que, pelos apelidos, já se tem ideia de como eram achincalhadas socialmente – *Boca Torta, Arde-lhe-o-Rabo*, Borges, Nóbrega –, acusadas de feitiçaria durante a primeira visitaçã ao Brasil, para retomar a discussão sobre o controle das consciências religiosas, fazendo conexão com a condição feminina na colônia, mostrando como, para além dos saberes especiais com o sobrenatural, estas mulheres criavam suas próprias estratégias e redes de solidariedade e proteção.

Como se pode perceber, diferentes abordagens acerca dos variados tipos de culpas envolvendo figuras femininas que tiveram suas vidas afetadas, vasculhadas e transformadas pela Inquisição. Isto sem contar em trabalhos desenvolvidos ou atualmente em desenvolvimento na Academia e que ainda não foram defendidos, publicados ou apresentados ao público... Prova de que o tema é rico e ainda carece de novas possibilidades de abordagem. Mas o fato é que os estudos de caso sobre as mulheres envolvidas com o Santo Ofício, embora tenham ganhado espaço, ainda são acanhados em quantidade se comparados ao número de estudos envolvendo homens, ou seja, é preciso um olhar de gênero sobre o conjunto documental inquisitorial, que aborde a

24. SOARES, Evânia França. *Mulher, judaísmo e Inquisição nas Minas*. Belo Horizonte: D'Plácido, 2018.

25. CALAINHO, Daniela Buono. *Metrópole das mandingas: religiosidade negra e inquisição portuguesa no antigo regime*. Rio de Janeiro: Garamond, 2008.

26. ROCHA, Carolina. *O Sabá do Sertão: Feiticeiras, Demônios e Jesuítas no Piauí Colonial (1750-1758)*. Jundiá: Paco Editorial, 2015.

presença feminina retratada pelos representantes do Santo Ofício – convite urgente aos investigadores atuais e do futuro a mergulharem sobre esta vasta documentação ainda a ser explorada.

4. Filhas de Ester... O judaísmo feminino na colônia.

Apesar da inexistência de um tribunal estabelecido na América portuguesa, a ação da Inquisição se fez presente, seja através das visitações, seja a partir da criação de uma eficiente rede de agentes e funcionários que atuavam em nome do Santo Ofício e que aos poucos foi sendo estruturada e capilarizada, substituindo as visitações, com a ação dos comissários e familiares, espalhados por grande parte da luso-América. Estes agentes coletavam informações, confissões e denúncias e, quando solicitados, prendiam, confiscavam bens e encaminhavam os suspeitos para o Tribunal de Lisboa, onde seriam processados²⁷. A documentação inquisitorial referente ao Brasil mostra a intensidade desta atuação. Mesmo separado por um oceano, o Santo Ofício estava atento ao que acontecia no novo mundo.

Em *Prisioneiros do Brasil*, Anita Novinsky mostra em números o resultado prático desta ação. A autora faz um extenso levantamento dos indivíduos presos e processados pela Inquisição portuguesa que tinham algum tipo de ligação com o espaço brasílico, seja por nascimento, por serem moradores na colônia ou por nela estarem de passagem. Ao todo, elenca 1076 pessoas, divididas entre 778 homens e 298 mulheres. Estas, representaram 27,7% do total dos réus oriundos da América portuguesa. De acordo com Novinsky, a naturalidade das duzentas e noventa e oito mulheres presas era assim contabilizada: 141 do Rio de Janeiro, 24 da Paraíba, 14 da Bahia, 7 de Pernambuco, 6 do Pará, 47 de Portugal, 4 da Espanha, 13 de outras localidades e 42 sem dados informados. Com relação à moradia, 162 eram do Rio de Janeiro, 41 da Bahia, 29 da Paraíba, 15 de Pernambuco, 12 do Pará, 5 de Minas Gerais, 1 do Maranhão, 1 de Nossa Senhora do Rosário de Campinas, além das que eram naturais do Brasil mas moravam em Portugal (3) e Espanha (1). No que diz respeito à origem, a grande maioria, 231, era de cristãs-novas. Das demais, 10 cristãs velhas, 7 índias/mamelucas, 10 negras/mulatas, 2 de

27. RODRIGUES, Aldair Carlos. *Limpos de sangue: familiares do Santo Ofício, Inquisição e Sociedade em Minas Colonial*. São Paulo: Alameda, 2011.

outra origem, e outras 38 sem informações. Sobre as culpas de que eram acusadas, temos a seguinte divisão: o judaísmo era o principal motivo, com 222 casos; sodomia, 6; bigamia, 11; blasfêmia, 5; proposições heréticas, 3; feitiçaria, 15; gentilidades, 2; sacrilégios/apostasia, 4; outros, 3, e, sem dados, 27. Acerca da temporalidade em que foram processadas: 36 no século XVI; 9 no século XVII; 225 no século XVIII; 28 sem data identificada. No tocante às sentenças, estão distribuídas desta forma: relaxadas ao braço secular (ou seja, condenadas à morte), 2; cárcere e hábito penitencial perpétuo ou a arbítrio, 182; abjuração/penitências espirituais, 31; degredo/galés, 6; açoite e degredo/galés, 8; absolvição, 5; outros, 9; sem dados, 55²⁸.

Como deixam claros os dados apresentados por Anita Novinsky, embora estes números estejam sujeitos a mudanças conforme a descoberta de fontes e novas pesquisas, o fato é que do total conhecido de 298 mulheres presas e processadas pelo Santo Ofício no Brasil, a maior parte delas era de cristãs-novas (77,51%), bem como foram os sintomas de judaísmo (74,49%) o principal motivo dos processos que sofreram. Nada distinto do que também ocorrera em Portugal, onde as de origem neoconversa foram as principais atingidas, da mesma forma que as suspeitas de criptojudaísmo também responderam pelo maior número de prisões e processos. Números que dimensionam a preocupação e incômodo tanto da sociedade quando da Inquisição causados pela presença e inserção da comunidade cristã-nova nos domínios lusitanos na América. Citemos alguns destes casos de mulheres neoconversas que tiveram suas vidas devastadas pelo tribunal.

“Jesus, estávamos quietos”. A frase proferida por Isabel Ribeiro, casada com um dos filhos de Ana Rodrigues, a já citada matriarca dos Antunes, expressava a consciência do impacto da chegada da visitação e de que a família seria duramente denunciada ao Santo Ofício. Parecia adivinhar os problemas e o alto número de denúncias contra vários membros do clã, acusados de judaísmo por todos os lados, bem como o triste destino que teria a sogra, presa, processada e condenada pela Inquisição mesmo depois de morta por ensinar o judaísmo aos filhos e netos e atuar como uma espécie de “rabi” para os cristãos-novos da região, com direito inclusive a uma

28. NOVINSKY, Anita. Inquisição: prisioneiros do Brasil - séculos XVI-XIX. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura, 2002, p.27-44.

sinagoga que teria funcionado clandestinamente por anos a fio nas terras da família. Também mirava a honra familiar, pois os membros de sangue puro acabariam vistos como coniventes, acobertadores dos comportamentos dos parentes judaizantes: a Inquisição, direta ou indiretamente afetava a todos. Apesar de ser cristã velha, o lamento de Isabel dá bem a noção do temor causado pela chegada da primeira visitação inquisitorial ao Brasil, no ano de 1595, e do rompimento das sociabilidades existentes e do relativo bom-convívio entre cristãos velhos e novos. Isabel referia-se aos problemas que sua família iria enfrentar – das mais denunciadas naquela visitação –, mas suas palavras também faziam eco ao ambiente de desconfiança e medo que se instaurou com a chegada de Heitor Furtado de Mendonça e seu séquito, que ouviria centenas de depoimentos sobre os mais variados temas durante os cerca de quatro anos em que os representantes do Tribunal do Santo Ofício percorreram as capitnias da Bahia, Pernambuco, Itamaracá e Paraíba.

A documentação referente às duas primeiras visitações inquisitoriais  América portuguesa reúne um extenso rol de denúncias e confissões envolvendo mulheres acusadas da manutenção de costumes, práticas, ritos e atitudes atribuídas ou entendidas (nem sempre com razão) como pertencentes ao universo do judasmo²⁹. Os visitantes Heitor Furtado de Mendonça e Marcos Teixeira ouviram declarações com distintos graus de detalhamento sobre estes comportamentos, dos mais variados tipos: práticas jejunais; usar roupas limpas e fazer a arrumação e preparo da casa para a observância da guarda do sábado, o *Shabat*; celebração de datas festivas do calendário judaico, a exemplo do *Dia do Perdão* ou *Yom Kipur*; manutenção de hábitos funerários tpicos dos judeus, como derramar a água dos potes, o uso de mortalhas, o sepultamento em terra virgem; evitar o consumo de certos alimentos – peixes sem escama, carne de porco, tirar a landoa (glândula) das aves, ou não misturar leite e carne, entre outros; rezar sem dizer o nome de Jesus; acreditar que o Messias ainda não veio; juramentos, rezas e bnç es

29. A visitação de 1763 e 1769 ocorre às vésperas da abolição, pelo Marquês de Pombal em 1773, da distinção sanguínea que separava cristãos velhos e novos. Além disto, o contexto da Amazônia portuguesa fará com que o visitante Giraldo José de Abranches depare-se com outros tipos de casos, ficando as questões de judaísmo em escala muitíssimo menor do que observado nas visitações anteriores.

ao modo judaico; escárnio ou desrespeito aos símbolos cristãos; trabalhar em domingos e dias santos para a Igreja...

Num ambiente de proibições, grande parte das práticas que tentavam ocultar e dissimular este judaísmo limitado que se tornou possível para a sua sobrevivência recaía sobre as mulheres. Eram elas, no espaço das residências, que tinham a responsabilidade de repassá-lo às novas gerações, embora este conhecimento fosse transformado, ressignificado, abandonando práticas mais reveladoras e enaltecendo outras menos reconhecidas, conforme o distanciamento do tempo de livre crença. Mas este conhecimento da herança religiosa não se limitava aos criptojudaisantes: todo cristão-novo aprendia desde cedo como agir diante da perseguição inquisitorial, inclusive a mentir, se necessário fosse. Ensinava-se o que dizer caso fossem abordados pelo Santo Ofício para escaparem ilesos ou, na pior das hipóteses, terem pena mais leve: era preciso saber se comportar perante a Inquisição para demonstrar colaboração e arrependimento sincero – falar o que os inquisidores esperavam ouvir era, por vezes, mais seguro do que negar a culpa, tendo-a ou não.

Algumas destas mulheres delatadas tinham “fama pública” e eram conhecidas e comentadas pela “voz geral” como verdadeiras judias. Caso célebre é o de Branca Dias, já falecida à época em que o primeiro visitador chegou a Pernambuco, e que manteve em suas terras, junto com o marido Diogo Fernandes, uma sinagoga clandestina por cerca de trinta anos, a esnoga de Camaragibe, frequentada por importantes cristãos-novos da capitania. Branca, que mantinha com Diogo uma escola para moças, foi denunciada por várias das ex-alunas que frequentaram sua casa, ensinando e preparando as meninas para o casamento. Décadas depois compareceriam à mesa do visitador para informar o que lembravam da antiga professora: que guardava os sábados, limpando a casa e trancando-se com as filhas num quarto, todas com roupas de festa, de manhã até à noite, e que preparavam uma comida típica – o *tcholent* ou *adafina*, guisado tradicional da culinária judaica –, para o almoço da família, além de terem por debaixo da cama uns santinhos, em forma de pacas, e sobre a cama repousava uma cabeça de boi sem cornos, feita de madeira escura, com palmo e meio de altura, que adoravam: era a “toura”, corruptela da *Torá*, fazendo referência ao livro sagrado dos judeus. Branca e as filhas tentavam disfarçar o real motivo de não trabalharem aos

sábados, chegando a usar como desculpa o estratagema de que a matriarca assim agia por ser devota de Nossa Senhora – um *shabat* dedicado à Virgem Maria! Mescla cultural ou, antes, mentira incrível, querendo contar com o desconhecimento generalizado sobre a tradição judaica e colocá-lo sob o viés cristão? Branca Dias também seria denunciada por palavras desrespeitosas a um crucifixo (“dou-te ao demo!”) e à hóstia consagrada (“ah, cães encadeados!”). Além da matriarca, alguns de seus filhos, filhas e netos acabariam denunciados e processados por práticas judaizantes. Para a Inquisição, claro indício que o criptojudaísmo era mesmo repassado às novas gerações da família.

Importante depoimento seria dado pela cristã velha Catarina de Lemos contra a sua comadre, a cristã-nova Catarina Álvares, acusando-a de manter-se à espera do Messias prometido aos judeus, não crendo que este fosse Jesus Cristo, e que afirmava que, quando da chegada do Messias, os cães dos cristãos velhos serão nossos escravos³⁰, talvez no intuito de vingar-se dos sofrimentos, dramas e diásporas vividos pelos judeus por conta da Igreja. Já Gaspar do Casal, denunciaria a mãe Gracia Fernandes, já falecida, e a irmã Isabel de nunca comerem coelho e enguia quando os havia em casa – ambos, proibidos pelas leis dietéticas judaicas³¹. A cristã-nova Violante Pacheca, por sua vez, confessaria à mesa do visitador que tirava a landoa do quarto traseiro da rês miúda, o que dizia ter aprendido com um cunhado cristão velho, para que a carne ficasse bem assada, e que, quando da morte de dois de seus filhos, de boubas, num intervalo de 15 ou 20 dias, lançou fora a água que tinha em casa³². Beatriz Mendes, também neoconversa, seria acusada de, quando da morte de sua neta, solicitar uma de suas camisas novas para preparar a mortalha para o sepultamento conforme o costume dos judeus³³.

30. “Catharina de Lemos contra Catharina Alvares, Bárbara Luis e Fuão Cabreira”, em 13/01/1594. Primeira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil - Denúncias e Confissões de Pernambuco 1593-1595. Recife: FUNDARPE. Diretoria de Assuntos Culturais, 1984, p.142-145.

31. “Gaspar do Casal, o Moço, contra sua mãe Gracia Fernandes e sua irmã Isabel do Casal”, em 17/01/1594. Idem, p. 147-148.

32. “Confissão de Violante Pacheca, cristã-nova, na graça”, em 17/12/1594. Idem, p. 117-118.

33. “Maria Álvares contra Beatriz Mendes e outras pessoas”, em 22/11/1593. Idem, p. 111-112.

Outro caso emblemático era o que envolvia a família de Mestre Afonso Mendes, que exerceu a função de bacharel cirurgião d'el rei, e que veio para o Brasil, provavelmente fugindo do aumento das perseguições aos neoconversos no reino, acompanhando ao Governador-Geral Mem de Sá, a quem atendia nos cuidados médicos. Diziam dele, entre outros escândalos, que tinha a fama de açoiar um crucifixo, para o que contava com o auxílio da esposa Maria Lopes e dos filhos. Quando faleceu, a mulher o teria velado ao modo dos judeus. Também diziam dela que sacrificava os animais para o consumo e os cozinhava de acordo com a lei judaica; que mantinha costumes funerários, como lançar a água fora em caso de falecimento; que trabalhava em dias de descanso para os cristãos. Ainda mais impressionantes seriam as denúncias contra uma de suas filhas, Ana d'Oliveira, que teria feito a circuncisão do próprio filho e dos filhos dos que a procuravam para tal, logo depois que as crianças eram batizadas, para que os padres não desconfiassem de nada... Talvez tivesse herdado e aprendido a função com o próprio pai cirurgião. Cerimônia que, é bom lembrar, cabia no judaísmo tradicional a um grupo de homens, sem a participação direta de nenhuma mulher. Criptojudaísmo adaptado, rabinato feminino, judaísmo possível... Apesar da gravidade da acusação, Ana d'Oliveira seria julgada pelo próprio Heitor Furtado, que não tinha autorização para tal – provavelmente um dos motivos para as admoestações que posteriormente recebeu de Lisboa por abusar de suas funções e que levou ao encurtamento da visitação e ordem para o seu regresso – e receberia pena branda: admoestação de leve e penitências espirituais³⁴.

Como se pode perceber pelos breves exemplos citados, as mulheres parecem ter desempenhado papel fundamental para a resistência judaica. Independente de acreditarmos ou não nas fontes – e é sempre preciso lembrar que esta documentação precisa ser filtrada –, o fato é que havia uma crença generalizada na manutenção do criptojudaísmo, e que este só se tornou eficaz e possível pelo papel exercido pela figura destas “mulheres-rabi”.

34. ASSIS, Angelo Adriano Faria de. *Macabeias da colônia: criptojudaísmo feminino na Bahia*. São Paulo: Alameda, 2014.

5. Considerações finais

Se as mulheres retratadas por Natalie Zemon Davies a que aludimos no começo deste texto apresentam diferentes realidades e formas específicas de buscar um espaço no mundo para além das regras e limites que lhes eram impostos, as mulheres cristãs-novas também souberam, ao seu modo, duplamente excluídas, enfrentar os impedimentos de um mundo que lhes impunha uma religião que eram obrigadas a aceitar mas que não as aceitava como iguais.

No Brasil colonial, foram estas figuras femininas fundamentais para a sobrevivência da religião proibida num ambiente de exclusão, mantendo viva a memória do povo, da cultura e da religião dos antepassados, mesmo que de forma limitada, adaptada, oculta, dissimulada, por vezes equivocada nos símbolos e valores. Mantinham um caráter de resistência, de uma identidade que, independente da fé de cada um, se fazia forte. Como a própria Natalie Davies definiu em outro trecho da mesma obra, eram “vidas distintas mas que transcorreram em campo comum”. Fossem ou não judaizantes, repassaram suas lembranças e conhecimentos às novas gerações, tentando resistir ao *Mostrum horrendum*, nem sempre com sucesso. Rever seus dramas pelo olhar da História, hoje, nos faz perceber que souberam escolher o lado neste combate contra as intolerâncias, pelo direito de acreditar no que quisessem. Que estas mulheres auxiliem a compreender e superar os dramas vivenciados pelas mulheres de hoje, em suas lutas contra outras inquisições.

Costurando fragmentos Cristãs-novas da Bahia e a rota sefardita no século XVIII

Ademir Schetini Júnior
Mestre em História pelo PPGH-UFF

Meu Senhor, D'us de Moisés, eu vos ofereço este jejum que fiz hoje em penitência de não ter vivido na vossa lei mais tempo, o que farei daqui por diante, ajudando-me vós com a vossa graça!

Ana Bernal de Miranda¹

O artigo reflete sobre a composição da memória religiosa criptojudáica no século XVIII no espaço da Bahia de Todos os Santos, lugar proeminente do império português em função da capilaridade agrária-comercial e político-religiosa. A análise da comunidade centra-se nos dossiês inquisitoriais de mulheres cristãs-novas processadas pela Inquisição de Lisboa, sob acusação da religião judaica, cuja proibição remontava ao batismo forçado dos judeus ao catolicismo no reinado de D. Manuel (1495-1521)². O *locus* excepcional

1. ANTT-TSO, IL Proc. de Ana Bernal de Miranda. Proc. núm. 2424, Portugal, Lisboa, 1726-1731, fl. 62. Utilizamos a documentação digitalizada pelo Arquivo Nacional da Torre do Tombo, de Lisboa, Portugal, disponível em <digitarq.arquivos.pt>.

2. A Inquisição de Lisboa estendeu a sua jurisdição sobre o Brasil. No século XVIII, contou com ampla gama de agentes religiosos e leigos (comissários, qualificadores, notários e

para a vivência oculta do judaísmo foi a casa, ambiente luso-brasileiro de relativa privacidade. Coube às mulheres o papel de mantenedoras culturais das interfaces criptojudaicais.³ Nem todos os conversos processados ao longo dos séculos agiram como judaizantes. Todavia, salienta-se a existência de uma camada cristã-nova dividida em diferentes sensibilidades religiosas.

A pesquisa histórica tem o desafio de contornar as simplificações das fontes, que são, afinal, instrumentos mantidos pela instituição dirigente, e tratá-las à exaustão, cotejando os dados extraídos de modo a alcançar fragmentos das atitudes em relação ao sagrado. O trabalho assinala a peculiaridade da Bahia e demonstra de que forma um grupo de cristãos-novos manteve-se fiel ao judaísmo ainda no século XVIII, quer dizer, tanto tempo após a conversão decretada por D. Manuel no remoto século XV. O que estava ao lado da lembrança, do ato de recordar, da transmissão cultural entre gerações? Tais questionamentos permitiram desvelar uma faceta, até então desconhecida pela historiografia, dessa extraordinária comunidade: os laços comerciais e religiosos (re)construídos em virtude das tratativas fomentadas pelo contato ultramarino.

Panorama da dispersão

Os cristãos-novos acompanharam a eclosão de um mundo em pleno movimento, apesar de se esbarrarem numa política migratória titubeante imposta pelas coroas ibéricas. O fator expansionista e a política discriminatória desencadearam uma série de fuga da gente da nação judaica, evasões dilatadas com o estabelecimento da Inquisição na Espanha (1478) e em Portugal (1536). Famílias inteiras deixaram-se levar clandestinamente para resguardarem-se

familiares, além do corpo eclesiástico local) para agir contra crimes da alçada inquisitorial. Os suspeitos foram julgados na capital do reino. SOUZA, Grayce Mayre Bonfim. Para remédio das almas: comissários, qualificadores e notários da Inquisição portuguesa na Bahia colonial. Vitória da Conquista: Edições UESB, 2014.

3. NOVINSKY, Anita Waingort. O papel da mulher no cripto-judaísmo português. In: O Rosto feminino da expansão portuguesa. Portugal, Comissão para a igualdade e para os direitos das mulheres, pp. 549-555, Actas I, 1995. ASSIS, Angelo Adriano Faria de. Macabeias da colônia: criptojudasmo feminino na Bahia. São Paulo: Alameda, 2012. MUCHNIK, Natalia. De la ville inquisitoriale à la ville de tolérance: identités féminines judaïsantes en Europe occidentale (XVIIe siècle). Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest [En ligne], n. 113-2, pp. 29-42, 2006. Disponível em <journals.openedition.org/abpo/817>.

dos tribunais da fé. No campo das religiosidades, houve uma multiplicidade identitária. Muitos imigrantes continuaram a vida como fiéis cristãos, uma parcela viveu a dualidade religiosa entre o judaísmo e o cristianismo, ao passo que outros se apegaram à confissão religiosa judaica de forma aberta ou semiclandestina nas terras do Oriente, nos impérios turco e otomano, no norte da África e norte da Europa, na Península Itálica, no império alemão, no sul da França.⁴ Os avanços e recuos nas políticas confessionais demandariam a redefinição de identidades ou a escolha de novos destinos.

Até inícios do século XVI em Antuérpia, Roterdã e Hamburgo os sefarditas enfrentaram uma série de restrições. Em Antuérpia (na atual Bélgica), local de dilatado comércio dominado pela República Holandesa, a religião judaica não era inteiramente tolerada, tampouco exclusivamente proibida, ao que se exigia certo cuidado na observação cultural. A interdição das cerimônias privadas veio na década de 1580 com a conquista espanhola por Felipe II. Enquanto foi possível, vários portugueses investiram na impressão de livros em língua hebraica, “tinham calendários das festas judaicas, livros de orações e salmos considerados essenciais à prática do judaísmo”⁵, além do tradicional livro de “Salmos em castelhano”, o qual encontraremos no relato de Ana Bernal de Miranda na Bahia duzentos anos depois. Em Roterdã, rota do comércio mundial, foram permitidas cerimônias domésticas, desde que não levantassem suspeitas. Por sua vez, no Hamburgo protestante as práticas judaicas foram relativamente toleradas até 1612, momento em que o Senado autorizaria a permanência dos judeus contanto que praticassem os atos religiosos com discrição, o que era feito em *esnogas* em casas particulares. Em 1652, haveria a união das casas em torno da Sinagoga Bet Israel.⁶

4. Kaplan, seguindo Jonathan Israel, assim define: “Essa diáspora cristalizou-se como uma diáspora à parte, dentro da grande diáspora judaica e, apesar de lhe estar vinculada, os seus elementos consideravam-se membros de um grupo étnico e social diferente, unido por mitos, tradições e memórias históricas comuns e exclusivos”. KAPLAN, Yosef. Diáspora (Verbete). In: MUCZNIK, L. L. [et al.] (coord.). Dicionário do Judaísmo Português. Lisboa: Editorial Presença, 2009. p. 192-206

5. FRADE, Florbela Veiga. Formas de vida e religiosidade na diáspora. As *esnogas* ou casas de culto: Antuérpia, Roterdão e Hamburgo (séculos XVI-XVII). Cadernos de Estudos Sefarditas, n. 7, pp. 185-219, pp. 189-194, 2007.

6. FRADE, idem, pp. 200, 208-210.

Holanda, Inglaterra e França foram alçadas a portentosos centros da diáspora sefardita moderna. Amsterdam, designada como “Jerusalém do Norte”, tornou-se nas primeiras décadas seiscentistas num grande receptáculo de cristãos-novos ibéricos e da Itália, Levante, norte da África e Países Baixos, vindos ao encalço dos membros da nação portuguesa que deixavam a mercantil Antuérpia em decorrência das guerras de religião. A comunidade foi erigida por ex-cristãos-novos após um século de acesso ao catolicismo. Comportava um admirável centro de estudos judaicos e de formação rabínica; imprimia e difundia livros teológicos e apoloéticos em línguas hebraicas e ibéricas; assegurava a exportação confessional às recém-formadas comunidades sefarditas, tais como França, Curaçao, no Caribe, e Pernambuco, no Brasil.⁷

Em 1655, a comitiva de Menasseh Ben Israel, ex-cristão-novo e então rabino da Talmud Torá de Amsterdam, embarcou dos Países Baixos para ter com o líder da Revolução Puritana Oliver Cromwell, a quem confiou um panfleto peticionário. O objetivo era agenciar a readmissão dos judeus na Inglaterra, cuja presença havia sido interdita no final do século XIII. Esforçava-se para garantir o aval à publicidade judaica, com direito à edificação de sinagoga e cemitério. Além disso, a empreitada apelava ao irrestrito comércio e abarcava múltiplas razões na readmissão dos sefarditas. A abertura espaçaria mais do que o esperado, mas nos anos seguintes as reuniões domésticas passaram à formalidade em torno da Sinagoga Shaar Hashamaim.⁸ O afluxo levaria à edificação do importante templo judaico da capital (1698-1701). A *Spanish and Portuguese Jews' Congregation* de Bevis Marks convidou o rabino David Nieto, de Veneza, para a direção espiritual

7. KAPLAN, Op. Cit. p. 202. MUCHNIK, Natalia. Amsterdam et les grupements judéo-ibériques de France au XVIIe siècle. In: KRUMENACKER, Y. (dir.). Entre calvinistes et catholiques: Les relations religieuses entre la France et les Pays-Bas du Nord (XVI -XVIII siècle). Nouvelle édition [en ligne]. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2010. pp. 299- 313, 2010. Disponível em: <books.openedition.org/pur/103661>. NAHON, Gérard. Les rapports des communautés judeo-portugaises de France avec celle d'Amsterdam au XVIIe et au XVIIIe siècles. *Studia Rosenthaliana*, vol. 10, n. 1 (January), pp. 37-78, 1976. O caso específico da ocupação holandesa do Brasil foi brilhantemente estudado por VAINFAS, Ronaldo. *Jerusalém colonial: judeus portugueses no Brasil holandês*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

8. KAPLAN, Yosef. Los sefardíes en Europa. In: BEL BRAVO, M. A. (coord.). *Diáspora Sefardí*. Madrid: Editorial Mapfre, 1992. p. 49-90.

da sinagoga. A tendência prosélita atrairia hispano-portugueses de raízes ibéricas, incluindo algumas das nossas personagens.

Uma coisa era viver em condições criptojudaicais, outra, bem diferente, consistia em atravessar tais fronteiras confessionais. A experiência religiosa alterava o ritmo diário do devoto. Um antigo católico estaria disposto a ir às sinagogas diariamente? Três vezes por dia? Isso nem sempre aconteceu.⁹ Um meio termo dividia os dois mundos. O polo atrativo da região sul-francesa tinha a seu favor a geografia. Além da via marítima, menos custosa era a travessia pelos Pirineus. Representava para os conversos tanto um refúgio contra a Inquisição, como propiciava uma terra de maior tolerância religiosa. Era uma espécie de curva na trajetória de indivíduos que almejavam aprender o judaísmo e retornar à Península Ibérica a fim de apregoarem as novas da lei mosaica. Ou, ao invés do retorno, significava um entreposto para as partes do norte europeu. Em suma, o sul da França constituía um fluxo e refluxo que conectava conhecimentos do criptojudaísmo com o judaísmo vivido sem bloqueios.

As *Lettres Patentes* firmadas na França por Henrique II (1550), renovadas por sucessores até às vésperas da revolução, deram aval à circulação geográfica dos homens de negócios e garantiram o assentamento de famílias inteiras de linhagem cristã-nova. Até meados do século XVII uma transitoriedade inacabada estimulou comunidades que viveram entre a tolerância e a rejeição, pois o judaísmo era juridicamente interdito e enfrentava alguns reveses.¹⁰ Mas, se a situação na França continha subsídios de condição semiprivada de culto¹¹, na metade seiscentista e pela centúria seguinte a fixação das comunidades fortaleceria o direcionamento confessional, com cooperações de distintos centros religiosos, incluindo os emissários da Terra Santa. As comunidades sul-francesas foram submetidas às diretivas de Amsterdam

9. VAINFAS, Op. Cit. p. 174.

10. Em localidades do sul, “su libertad religiosa -sin ser completa- les permite abrir sinagogas, escuelas y cementerios”. NAHON, Gérard. Los Cristianos nuevos españoles y portugueses en la Francia del Antiguo Régimen: solidaridades geográficas. “Príncipe de Viana” (Pamplona), n. 212, pp. 589-606, p. 591, 1997.

11. MUCHNIK, Natalia. Le marranisme, les marranismes: Réflexions autour d’un concept passe-partout. In: EHRENFREUND, J.; SCHREIBER, J-P (dirs.). Les marranismes: De la religiosité cachée à la société ouverte. Paris: Demopilies, 2014. p. 25-44.

até finais dos setecentos, quando então Livorno aumentou a sua influência¹². Para Gérard Nahon, as “nações portuguesas” constituíram comunidades judaicas de plenos direitos¹³, assim como em Amsterdam e à diferença do criptojudaísmo peninsular ou colonial.

Conforme as diferentes terras de “idolatria” e de “liberdade”, onde o judaísmo era proibido, tolerado ou reconhecido, o papel desempenhado pelas mulheres sofria modificações. O mundo hispano-lusitano tinha por espaço cerimonial, rigorosamente, o foro doméstico. As mulheres afeitas à lei antiga assenhoraram-se como guardiãs primordiais da memória ancestral e, conscientes ou não, mesclaram elementos do catolicismo àqueles considerados como judaicos. Elas observam o sábado sagrado, seguem regras higiênicas e dietéticas, preparam jejuns, entre outros ritos que variam de região para região ou mesmo de lar para lar.

No segundo caso é patente o retorno da instituição sinagoga. A mudança incide sobre o foro público e atrai o elemento masculino para a direção religiosa e administrativa da comunidade. O rabi – dificilmente a rabina – conduziria as cerimônias e as liturgias. Os meninos – quase nunca as moças – frequentariam as *yeshivot*, salões para estudos de textos religiosos, e outras instituições educativas.¹⁴ À parte, dentre as exceções de educação

12. NAHON . Op. cit. , 1997. p. 602. NAHON, Gérard. Bayonne dans la diaspora sefearde d'Occident (XVIIe-XVIIIe siècle). “Proceedings of the Seventh World Congress of Jewish Studies. History of the Jews in Europe held at the Hebrew University of Jerusalem, 7-14 August 1977, under the auspices of the Israel Academy of Sciences and Humanities”, (Jerusalem), pp. 47-55, p. 54, 1981.

13. NAHON, Gérard. Le modele français du marranisme: perspectives nouvelles. In: NOVINSKY, A; CARNEIRO, M. L. T. (org). Inquisição: Ensaio sobre Mentalidade, Heresias e Arte. Rio de Janeiro: Expressão Cultural; São Paulo: EDUSP, 1992. p.249. O reconhecimento real da presença “judaica” na França seria datado de 1723.

14. Embora houvesse mulheres leitoras e portadoras de livros de rezas, “las portuguesas no contaban con círculos de estudio ni instituciones de estudios judaicos como los creados para varones adultos y muchachos. No está claro quién les enseñaba las leyes básicas del judaísmo (...). [Além das esposas e filhas dos rabinos,] también pudiera ser que, sentadas en sus hogares, leyesen en portugués el libro del famoso rabí Menasseh Ben Israel Tesouro dos Dinim, de 1647, en cuya última parte el autor se dirigía a las ‘muy nobles y honorables señoras de la nación portuguesa’”. BERNFELD, Tirtsah Levie. Mujeres judias hispano-portuguesas en el entorno holandés de Amsterdam en el siglo XVII. In: CONTRERAS, J.; GARCÍA, B. J. G.; PULIDO, I. (ed.). Familia, Religión y Negocio. El sefardismo en las relaciones entre el mundo ibérico y los Países Bajos en la Edad Moderna. Madrid: Fundación Carlos Amberes, 2002. p.137-172 .

sustentadas por *Tsedaká*, preceito de justiça social, uma escola para moças órfãs e pobres seria fundada em Londres (1730) por iniciativa de um ex-cristão-novo evadido de Lisboa após ser condenado por judaísmo.¹⁵ Porém, mesmo na sinagoga de Amsterdam, as mulheres não avançaram muito além de acompanhar aos ofícios numa galeria própria¹⁶.

Os ritos de conversão subjacentes às redefinições identitárias passavam pela circuncisão dos homens e pelo banho purificador na *mikvé* para as mulheres, o qual removia o batismo cristão e a condição gentílica. Além disso, evocavam figuras vero-testamentárias nos nomes adotados no interior da comunidade. A emigração era essencialmente familiar ou, quando em nível individual, esmagadoramente masculina, compondo grandes quadros de mercadores e homens de negócios.

A gente amiúde empobrecida contava com alguns apoios, como a *Tsedaká* das comunidades sefarditas. O desequilíbrio dos gêneros contribuiria com a fundação de companhias de resgate de mulheres das “terras idolátricas”, desde que atendessem a duas premissas básicas. A partilha da raiz judaica hispano-lusitana e a habitação em terras encaminhadas ao judaísmo, mesmo no âmbito semiprivado, o que a princípio, neste particular, obstava a Península Ibérica. Em Amsterdam, a Santa Companhia de Dotar Órfãs e Donzelas (1615) estatuiu o dote para mulheres casadouras da extensão entre a França e as terras germânicas.

Como explica Ronaldo Vainfas¹⁷, o provável apego ao catolicismo das cristãs-novas de Portugal e Espanha ou a resistência que poderiam ter em face das novas regras da lei judaica foram fatores fóbicos nos dirigentes

15. O programa pedagógico da Escola de Inocentes Raparigas ou Escola Vila Real aliava o ensino da costura (grossa e fina) à instrução literária (em hebraico, português, espanhol e inglês) e a rudimentos da matemática para a turma de 20 alunas entre 6 e 12 anos de idade. A Escola não funcionaria sem conflitos e vicissitudes administrativas. VIEIRA, Carla. Escola de Inocentes Raparigas. Isaac da Costa Vila Real e o seu Projecto para Ensino das Órfãs da Nação (Londres, 1730). Misericórdia de Braga. Revista da Santa Casa da Misericórdia de Braga. Braga: Santa Casa da Misericórdia de Braga, n° 14, pp. 269-294, 2018.

16. VAINFAS, Op. Cit. 2010. p. 43, 47. Tal regramento era reprisado na comunidade de Hamburgo. MARTINS, Hugo Filipe Castilho Cabrita. A comunidade judaico-portuguesa de Hamburgo entre 1652-1682. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa, p. 138, 2018.

17. VAINFAS, Op. Cit. 2010, p. 59-62.

da Dotar (todos homens¹⁸), levando a uma definição pragmática. Pois os casamentos assim financiados eram realizáveis com judeus já encaminhados na nova religião. Malgrado a posição da Dotar, a realidade foi tanto mais abrangente. Segundo Tirtsah Bernfeld¹⁹, a comunidade amsterdamesa contou com razoável número de cristãs-novas ibéricas de desiguais estados matrimoniais e condições econômicas. Dentre as pessoas depauperadas na comunidade judaica de Amsterdam destacaram-se as do gênero feminino emigradas da Ibéria e da França. Chegaram em família ou por conta própria, com ou sem filhos, inicialmente acolhidas em habitações portuguesas.

O próximo e o distante: um (cripto)judaísmo em movimento

A configuração dos centros sefarditas não era ensimesmada e atingia direta e indiretamente as partes do império lusitano através dos tripulantes das incessantes naus. Eram mediadores culturais em um mundo em movimento, transportadores de “estilos, costumes e ideias”²⁰. Um aspecto importante de grupos cristãos-novos da Bahia do século XVIII foi, portanto, o contato com o judaísmo nas formas apresentadas.

A partir da Península Ibérica, as mobilidades individuais e familiares ocorreram com certa frequência e foram motivadas tanto pela oportunidade de ascensão econômica quanto pela indução de instituições de controle e de disciplinamento. Não raras vezes irmãos legítimos alcançaram destinos espacialmente longínquos. O histórico da família Bernal Nunes de Miranda evidencia o movimento intercontinental e ultramarino, com migrações para terras abertas ao judaísmo.

A cristã-nova Izabel Bernal, originária de Vilar Torpim, na Beira, acabou por conceber a existência na Bahia, ao passo que a irmã Ana dirigiu-se casada com um primo para Saint-Esprit-lès-Bayonne, no sul da França, e outros quatro espriaram-se por Inglaterra, Holanda e Caribe. João partiu solteiro para Londres. A Amsterdam foram Manuel e Pedro, que lá se chamou Isaac. Francisco Henriques (aliás, David Israel Bernal) teve um percurso de estreita

18. BERNFELD, Op. Cit. 2002. p. 167 (nota 113).

19. BERNFELD, idem , 2002.p. 138-139, p.150- 151.

20. Ideia tomada de empréstimo de RUSSEL-WOOD, Anthony J. R. Um mundo em movimento. Os portugueses na África, Ásia e América (1415-1808). Algs: Difel, 1998. p.

relação com a Holanda. Deslocou-se para Curaçao, colônia holandesa nas ilhas caribenhas, onde havia florescido uma comunidade judaica desde o século XVII.²¹ Ditando as últimas vontades, David Israel Bernal reservou um vultoso legado às sobrinhas moradoras na Bahia – Maria e Ana Bernal de Miranda²².

Também a família beirã do marido (os Nunes de Miranda) participava da alargada rede, desmembrando-se na América e partes do norte europeu, alguns deles vivendo como judeus. Citemos os exemplos de Guiomar Nunes, prima de Ana Bernal, que foi casada para Londres, e do tio António Nunes, o “moço”, que largou os estancos dos tabacos e negócios de panos em Castela e retirou-se com a esposa para o norte. Os parentes citaram como destinos Inglaterra e Holanda.²³ O deslocamento ocorreu na ocasião em que o grupo familiar emigrou de Ciudad Rodrigo para a Bahia, de onde, mais tarde, parte da família tomaria o mesmo destino europeu. Da geração da Bahia, momentos como a ação inquisitorial motivavam algumas das mobilidades. Incluamos nomes como o de Grácia Rodrigues, esposa de Félix, que embarcou de Salvador com quatro filhos após a família perceber o rastreamento da Inquisição. A filha “baiana” Leonor Bernal de Miranda, casada em Salvador, teve a companhia do marido na nova jornada, levando consigo a pequena Josefa. O nome de convertida seria Rachel. O pai de Leonor, Félix Nunes de Miranda, preso na Inquisición de Llerena três décadas antes, jazia nesse

21. David Israel Bernal era um negociante de grosso trato, cuja rede mercantil envolvia o norte europeu, incluindo-se a teia familiar de longo alcance. Os filhos foram incursos no comércio britânico, abrangendo a nobilitação através de enlances matrimoniais com a pequena nobreza. HELLER, Reginaldo J. *Diáspora Atlântica: a nação judaica no Caribe, séculos XVII e XVIII*. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, pp. 361-362, 465, 2008.

22. Nesses casos, regia a premissa de as legatárias dirigirem-se à localidade apontada e se converterem ao judaísmo. KAPLAN, Yosef. *Judíos nuevos en Amsterdam*. Estudios sobre la historia social e intelectual del judaísmo sefardí en el siglo XVII. Barcelona: Gedisa Editorial, p. 112, 1996. Mas as irmãs requereram o direito unicamente à distância, até 1757. WOLFF, Egon; WOLFF, Frieda. *Dicionário biográfico (vol. I): judaizantes e judeus no Brasil (1500-1808)*. Rio de Janeiro: Cemitério Comunal Israelita, 1986. p. 125-127.

23. ANTT-TSO, IL Proc. de João da Cruz. Proc. núm. 9089, Portugal, Lisboa, 1709-1711, fl. 17v. ANTT-TSO, IL Proc. de Pedro Nunes de Miranda. Proc. núm. 9001, Portugal, Lisboa, 1713-1716, fl. 26v.

tempo no Santo Ofício de Lisboa. Sua existência findou ao ser sentenciado com pena máxima no auto da fé público de junho de 1731.²⁴

David de Miranda, primo de Ana Bernal de Miranda, foi outro personagem a embarcar para a Inglaterra após haver sido buscado na Bahia por ordem do Santo Ofício (foi preso em 1714 e em 1728). Com a segunda sentença, esteve resoluto a fugir das terras de Inquisição. Adotou a identidade de Aaron, casado com Ribca de Miranda. O jovem Miguel Nunes, sem ser preso como mais parentes, deixou a Bahia e as Minas para fazer o percurso londrino, sendo visto por antigos frequentadores dos espaços coloniais a transitar no templo judaico.²⁵

Vislumbramos a partir do caso da família Bernal Nunes de Miranda alguns destinos sefarditas, sobretudo em localidades da França, Inglaterra, Holanda e Curaçao. Dos dois lados genealógicos a nossa Ana Bernal teve como judeus tios e tias, primos e primas, nascidos antes ou depois da personagem. Dos parentes colaterais, ilustremos com o cunhado João Baredo e a cunhada Luísa Rosa, da geração de Beatriz Pereira.

A família de Beatriz, do Mogadouro, conhecia uma intensa movimentação e redesenhava o fenômeno de longa duração. Esta cristã-nova passou longos anos em cidades castelãs com o marido italiano André Vareda e seis filhos antes de ir à Bahia. Em sua vida seguiu uma rota que ilustra um constante peregrinar: Mogadouro, Lisboa, Cádiz, Sevilha, Badajoz, Lisboa, Viana do Minho, Porto, Lisboa, Bahia, Lisboa... Na rede parental havia alguns contratadores reais e negociantes de grosso trato, como Manuel de Aguilar e Pedro de Maldonado Medina, gerações, além de tudo, infamadas de judaísmo²⁶. O irmão Gaspar Lopes da Costa seguia os passos da família

24. Cf. NALON, Daniela Cristina. A fé e o fogo: trajetória, relapsia e herança imaterial do cristão-novo Félix Nunes de Miranda (1670-1731). Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Viçosa, Programa de Pós-Graduação em Patrimônio Cultural, Paisagens e Cidadania, Viçosa, 2018.

25. O denunciante contou também de outros grupos baianos frequentes no espaço sinagoga, tais como a família de Maria Aires de Pina, viúva do médico e senhor de engenho Manuel Mendes Monforte. ANTT-TSO, IL Proc. de Diogo Nunes. Proc. núm. 7488, fls. 6v, 14-14v, 31-31v, 46v.

26. Manuel de Aguilar e Pedro Maldonado de Medina compunham a elite mercantil de Lisboa como opulentos contratadores do tabaco e mercadores envolvidos no comércio com Portugal, Castela, Flandres, Livorno, Brasil. VIEIRA, Carla da Costa. Família, perseguição e mobilidade. O caso da família Medina. Erasmo. Revista de Historia Bajomedieval y

com contratos régios na Península Ibérica e extensões dos negócios ao Brasil. Além disso, atuava numa rede envolvente com a evasão de cristãos-novos para a Inglaterra.

Como muitas mulheres do seu tempo, Beatriz acostumou-se a ver os filhos cortar os oceanos. Joseph da Costa (futuro cônjuge de Ana) e António Lopes da Costa estabeleceram residência na Bahia até à prisão pela Inquisição. Os dois iniciaram-se nas artes marítimas com Manuel Nunes Bernal, outro filho de Izabel Bernal, à época capitão de mar e mais tarde capitão de mar e guerra da Armada Real, o qual também manteve a vida em incessante balouçar oceânico. Já Carlos e Gaspar carregaram para territórios coloniais como Ouro Preto, Minas do Cuiabá e Ilha do Príncipe.

A castelhana Luísa Maria Rosa, filha única entre cinco irmãos, acompanhava os pais nas jornadas. Com a morte de André Vareda, mãe e filha singraram o Atlântico para habitar a capital da América portuguesa, especificamente na casa de Ana Bernal, situada na Freguesia de São Pedro. Na Bahia, Luísa se uniu ao mercador velho conhecido da família, João Gomes de Carvalho, de quem era parente distante. O tio Gaspar se casara da segunda vez com uma irmã de João. O consorte de Luísa era um cristão-novo da cidade do Porto que percorria as feiras do reino como o pai, fechava negócios na cidade natal, na capital lisboeta, no Mogadouro, em Setúbal, Almeida, Alentejo. O Brasil era-lhe habitual, sobretudo a Praça da Bahia, onde se hospedava com cristãos-novos. Mercador e homem de negócios, João Gomes transportava fazendas para os dois lados do Atlântico com a constância que levou Violante Rodrigues de Miranda, prima de Ana Bernal, a ratificar que ele “ia e vinha nas frotas” do reino²⁷.

Da Bahia, Beatriz Pereira só saíria da Bahia presa pela Inquisição. Daí despediu-se da filha Luísa, que seguiu disposta com as andanças para a Inglaterra, passando por Portugal, a convite do irmão João da Costa Baredo,

Moderna, n. 1, pp. 43-57, p. 43, 2014. Disponível em <revistas.uva.es/index.php/erasmo/article/view/922>. FIGUEIRÔA-RÊGO, João de. Negócios entre “afins”? Penitenciados do Santo Ofício e agentes do tabaco (séculos XVII-XVIII). In: FURTADO, J. F.; RESENDE, M. L. C. de. (org.). Travessias inquisitoriais das Minas Gerais aos cárceres do Santo Ofício: diálogos e trânsitos religiosos no império luso-brasileiro (sécs. XVI-XVIII). Belo Horizonte: Fino Traço, 2013. p. 145-171, p.

27. ANTT-TSO, IL Proc. de Violante Rodrigues de Miranda. Proc. núm. 11403, fl. 18v.

instalado em Londres como “professor” (quer dizer, proficiente) de judaísmo e um dos primeiros notários públicos. Convites (por escrito) como esses eram recebidos pelo tio Gaspar Lopes da Costa, que colaborava na circulação de informações e de pessoas²⁸. No início do século XVIII a capital londrina oferecia bom lugar para judaizar, sobretudo com a posição prosélita dos líderes da Sinagoga Bevis Marks com relação à “gente da nação” dispersa²⁹.

Dos filhos de Beatriz Pereira, somente o escrivão João Baredo parece não ter inscrito, por ora, a América portuguesa na trajetória. Havia tomado o rumo do norte europeu após a morte do pai. Passou por terras de Portugal a Castela, França, Holanda, Alemanha, Flandres, Roterdã e Inglaterra. João ganhara notoriedade e influência com o negociante judeu D. Joseph Cortissos, natural de Antuérpia e residente na Inglaterra, que andava no reino a cobrar dívidas à Fazenda Real devido ao abastecimento das tropas aliadas na Guerra de Sucessão. Baredo tornar-se-ia agente de Cortissos, começando por escrever os pleitos, terminando por acompanhá-lo ao norte. Recebeu a circuncisão em Londres e passou a frequentar a Bevis Marks. Voltou a Lisboa a negócios e foi alcançado pela Inquisição (1714). Mas, reconciliado, retomou o trajeto vinculando-se a uma cristã-nova portuguesa igualmente fugitiva.

Na proemial jornada à Inglaterra, Luísa Maria Rosa logo atentaria ao judaísmo normativo. Dividiria histórias com a cunhada Joana de Oliveira e com a mãe desta, aprenderia segredos da lei mosaica ortodoxa com a esposa de Mestre Belizário, faria o jejum da Rainha Ester diferente da forma como fizera até então. João Gomes conheceria a sinagoga. Tal como a esposa, observaria ritos que praticara até então de modo oculto, em privado, em companhia de Luísa, Beatriz, Ana e mais cristãos-novos. Mas ainda não era ocasião de se circuncidar, viajante que era o mercador, como o advertiu o

28. As cartas, sem uso de pseudônimos, passavam pelas mãos do inglês John Cronque, morador em Lisboa. Além de mediarem informações e notícias familiares, Gaspar e John partilhavam a rede de evasão de cristãos-novos para a Inglaterra. Os atravessadores marítimos exerceram um papel de relevo no universo dos convertidos. Eram partícipes de um circuito conivente que incluía, de um lado, donos de navios, pilotos e guardas portuários. Do outro lado, encontravam-se receptores e financiadores das empreitadas, judeus novos que almejavam levar parentes e amigos a zonas livres da Inquisição, como é caso desta família. ANTT-TSO, IL Proc. de João Gomes de Carvalho. Proc. núm. 8764, fls. 95v-96.

29. SAMUEL, Edgar. *Some Eighteenth-Century Refugees from Brazil*. *Jewish Historical Studies*, vol. 43, 2011. p.89-96, p.

tio de Luísa³⁰. Questões financeiras fá-los-iam retornar a Portugal. Foram obrigados a ficar no reino ao serem processados pela Inquisição.

Das vezes em que Luísa reencontrou a cunhada Ana, os últimos anos foram bem cúmplices. Recebeu-a em casa, agora no coração da corte lisboeta, durante o tempo em que “Mirandinha”, como era conhecida, cumpriu a derradeira parte da segunda sentença inquisitorial – o degredo para Cabo Verde foi revertido em cárcere, por causa de alegadas doenças na ré relapsa. João Gomes ficou por seu fiador. De *casa movida*, Luísa e João seguiram para Londres. Atenderam pelos nomes de Abraham e Sarah. Aos 65 anos de idade, em 1760, Sarah foi sepultada no cemitério de judeus hispano-portugueses. Ao passo que Ana voltaria para a Bahia já uma senhora. “Mirandinha” e Maria de Miranda foram denunciadas novamente (em 1750) por culpas de ajuntamento judaico no recôncavo baiano, em terras da cristã-nova “baiana” Leonor Rodrigues de Castro e do consorte Diogo Henriques Ferreira³¹.

Os pontos de contato da família de Beatriz Pereira com o judaísmo não começaram na Bahia, tampouco em Londres. André Vareda viera da Península Itálica instruído na religião judaica, terra de origem na qual “havia liberdade de consciência e as pessoas de nação viviam livremente na lei de Moisés”, conforme testemunhara uma tia de Luísa Rosa³². Evidentemente, díspares fatores pesaram na escolha da Ibéria e não da Itália para viver. Em 1712, prestes a falecer na corte, Vareda seria denunciado à Inquisição por relacionar-se com judeus. Um com o qual se carteara era referido como “judeu de sinal, embaixador que aqui [andava]”³³. Seria Cortissos, que no ano seguinte levou Baredo para Londres? Cortissos incluía na carreira diplomática o cargo de embaixador no Marrocos em prol de Castela. Ou seria outro judeu?

A amostragem destas famílias corrobora uma parte do coeficiente da mobilidade na Idade Moderna e os pontos de contatos híbridos entre “centros” e “periferias” da diáspora sefardita. Mostram igualmente o peregrinar de muitas mulheres que conduziram as suas próprias trajetórias. Ocasionalmente,

30. ANTT-TSO, IL Proc. de João Gomes de Carvalho, fls. 95v, 101.

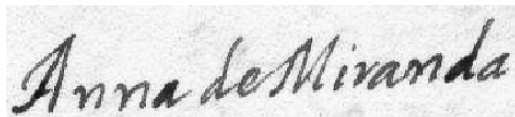
31. Delação do padre Domingos Cardoso de Matos à Inquisição de Lisboa. ANTT-TSO, IL Documentação dispersa, cx. 1588 (1721-1819). Correspondência de Diogo Henriques, 1750, fls. 1-2v.

32. ANTT-TSO, IL Proc. de Beatriz Lopes da Costa. Proc. núm. 1559, fls. 38v-39.

33. ANTT-TSO, IL Caderno do Promotor 77, liv. 271, fls. 106v-107.

os embarques se efetivaram sem a presença de autoridade masculina da família (pai, filho mais velho, marido etc.) Se a norma lusitana impediu as mulheres de impelirem mais livremente seus corpos no mundo atlântico, o agenciamento tecido por elas era uma forma de driblar a barreira.³⁴

O estudo das famílias cristãs-novas da Bahia do século XVIII nos revela as fascinantes trajetórias sefarditas e as tradições familiares emaranhadas e conectadas. Ilustram ainda como trocavam figurinhas. Usamos o exemplo da aliança matrimonial entre os clãs de Ana Bernal de Miranda e Luísa Maria Rosa, buscando operar algumas interações (grupais e interpessoais)³⁵. Antes de determinar viver como judia em Londres, Luísa já andava de mãos dadas com leituras perigosas aos olhos da Inquisição. Por meio desse itinerário é possível apreender como chegou até Ana Bernal de Miranda “um livro no qual estavam escritos em castelhano [os] Salmos de Davi [o qual livro] ficou na casa dela [...] e na mesma se achava em um baú”³⁶, cuja dádiva ultramarina havia recebido de Luísa e de João Gomes quando com ela residiram.

A close-up photograph of a handwritten signature in dark ink on aged paper. The signature reads "Luísa Maria Rosa" in a cursive script.A close-up photograph of a handwritten signature in dark ink on aged paper. The signature reads "Anna de Miranda" in a cursive script.

Imagens 1 e 2 – Assinaturas de Luísa (13/02/1726) e Ana (11/12/1726) nas Sessões de Genealogia

34. Quando a viúva Beatriz Pereira e a filha solteira Luísa Rosa decidiram embarcar para a Bahia, custearam a empreitada com um crédito de 100\$000 réis tomado à antiga senhora de Luísa, cujo valor seria quitado com o envio de duas escravas miúdas para a cristã-velha. A bordo do navio Sto. António de Pádua aproveitaram a companhia de João Gomes, o qual estava numa dessas idas. Já Ana Bernal de Miranda, viúva, sentenciada duas vezes pelo Santo Ofício, escolheu a Bahia como destino final. Com insistência, solicitou até alcançar a graça do tribunal para viver no ultramar.

35. ROSENAL, Paul-André. Construir o “macro” pelo “micro”: Frederik Barth e a “microstoria”. In: REVEL, J. (org.). Jogos de escalas: a experiência da microanálise. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1998, p. 151-172.

36. ANTT-TSO, IL Proc. de Ana Bernal de Miranda. Op. cit., 1726-1731, fl. 62v.

Ana Bernal teria aprendido com a cunhada o conteúdo da oração que nos serve de epígrafe, com a forma indicada para o Dia Grande (equivalente criptojudeu do *Yom Kipur*): “Que antes do dito oferecimento havia de lavar as mãos e enxaguar a boca e cear depois do dito oferecimento”. Além de detalhar mais jejuns: o do Grão Capitão, “que é também no mês de setembro, oito dias antes do Dia Grande”, e o da Rainha Ester, “que é de três dias; e que não podendo jejuar todos jejuasse o primeiro ou o último dos ditos três; e que não comesse carne de porco porque eles assim o observavam e ela confitente lhes disse que também assim o faria”³⁷. Ritos que a pequena Ana provavelmente tenha praticado ainda em casa. Quanto ao livro recebido, é outra história. Na família não era a única a portar essas obras. A prima Violante, sua vizinha antes de ir para o Rio de Janeiro, disse encomendar-se “com os Salmos de Davi sem *Gloria Patri*, os quais lia por livros em língua castelhana”³⁸.

Portanto, distintas tradições familiares cruzaram-se nas ruas da Bahia do século dezoito e se entroncaram com outras expressões criptojudaicas possibilitadas pelas mobilidades geográficas. De forma incisiva, o contato *in loco* com comunidades sefarditas levou determinados cristãos-novos a ocuparem um lugar proeminente dentre os judaizantes da Bahia. O primo de Guiomar da Rosa, D. Miguel de Mendonça Valladolid, encarnava mobilidades geográfico-culturais extremamente fascinantes, vivendo em solos onde o judaísmo era permitido, tolerado ou proibido. De Valladolid, foi com tenra idade para a Holanda. Recebeu circuncisão por ordem materna e foi educado no judaísmo ortodoxo, frequentando a famosíssima sinagoga de Amsterdam. Residiu depois em Flandres e na França. Dominou vários idiomas – português, castelhano, inglês, francês, hebraico... No Brasil, atuando como tratante e mineiro, andou de São Paulo a Santa Catarina. Na Bahia, tinha pouso assegurado em residência de Guiomar da Rosa, na Freg. de S. Pedro,

37. ANTT-TSO, IL Proc. de Ana Bernal de Miranda. Idem, fls. 62-62v.

38. ANTT-TSO, IL Proc. de Violante Rodrigues de Miranda, fl. 34. Um dado interessante é o letramento das cristãs-novas, apesar da escassa atenção à educação feminina na colônia. Dentre 14 mulheres presas no período, apenas quatro responderam não saber ler ou escrever. Algumas correspondiam por meio de cartas de próprio punho (Francisca Henriques, por exemplo). Curioso caso o de Guiomar da Rosa, que lia e escrevia, mas o esposo só assinava o nome.

bem como no engenho de Monforte. D. Miguel de Mendonça cooperava ativamente com os judaizantes ensinando, além de outras práticas, as orações aprendidas nas comunidades judaicas, sobretudo das liturgias da Holanda e da França.³⁹ Inculcado de judaísmo, enredado em denúncias nos cárceres, Miguel foi um dos cristãos-novos moradores no Brasil relaxados à Justiça Secular, no mesmo auto da fé fatal para Félix Nunes de Miranda.

Em São Pedro Velho, residiram ainda Grácia Henriques e Leonor Bernal de Miranda; Izabel Bernal, Ana e Maria; Ana de Miranda (avó da nossa Ana); Ana de Miranda (tia da mesma); Leonor Henriques (tia colateral); Violante, Estefânia e demais dos Nunes de Miranda; também moraram Beatriz Pereira e Luísa Rosa (em casa de Ana Bernal); Ana Gomes Coutinho; Francisca Henriques e as filhas Branca Henriques e Ângela de Mesquita, entre outras procuradas pela Inquisição por crime de judaísmo.

Nas ruas da freguesia circulava também Diogo Rodrigues, conhecido em outras regiões como Dioguinho Abraham, proveniente de família portuguesa emigrada à francesa Vidaxe, terra próxima a Bayonne. Os pais evadiram por força inquisitorial, após a avó materna e a mãe de Dioguinho, conterrâneas de Izabel Bernal, sofrerem processo por judaísmo. Dioguinho Abraham foi “criado, nascido e doutrinado” em terras nas quais tinham “os judeus liberdade para viverem na lei de Moisés e viverem no dito lugar alguns com sua sinagoga”⁴⁰. No Brasil, ele se passou por Diogo Rodrigues, autorrepresentado cristão apesar de não ter recebido o sacramento do batismo.

Nas confissões, Dioguinho dissera que, por volta de 1710, praticara a lei de Moisés com alguns moradores de S. Pedro. Com Jerónimo Rodrigues, futuro esposo de Guiomar da Rosa, e com a mãe desta, Dona Paula, declarou ter realizado jejuns no decurso do ano, além da prática do tradicional Dia

39. WACHTEL, Nathan. La lógica de las hogeras. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, pp. 229 (nota 29), 2014, p. 128-129, 142.

40. ANTT-TSO, IL Proc. de Diogo Rodrigues (Dioguinho hebreu). Proc. núm. 5336, fl. 29v. A educação judaica incluía a leitura do hebraico, que Dioguinho disse saber apesar de distanciar-se para o Novo Mundo. A condição semiprivada levou-o a enfatizar o emprego de certos antropônimos. Uma irmã recebeu o nome de Ana, assim como algumas personagens aqui citadas, a qual foi nomeada justamente por causa da característica camaleônica: É sua “irmã também natural e moradora do dito lugar de Vidaxe, que também não é batizada, mas nascida e doutrinada na lei de Moisés, a qual se chama Ana e por tal a nomeou por ser nome hebraico de que também usam os hebreus”. ANTT-TSO, IL Proc. de Diogo Rodrigues (Dioguinho hebreu), fl. 32. (Grifo nosso.)

Grande. Provável o contato ser costumeiro com a família de D. Paula, pois a mulher teria recomendado a pessoa de Dioguinho para a vizinha e padeira Francisca Henriques.

Então de súbito pelas ruas da freguesia lá vem ele. Ao vê-lo transitar na frente de casa, Francisca o interpelara para finalmente declararem a crença na lei mosaica. Abraham confessava haver informado para a padeira que “era chegado o tempo em que se usava a Páscoa das Cabanas”⁴¹. Os judeus constroem uma cabana (a sucá) e nela habitam por sete dias em memória da travessia do povo de Israel ao deserto do Sinai. Nada de cripto. Francisca Henriques, possivelmente estupefata e levando a mão à boca, responderia “que naquela cidade se não podia celebrar a dita Páscoa”⁴². O contato estava firmado, mas Francisca sabia como se comportar. Cerimônia pública não caberia no campo da possibilidade. Em vista de que a casa (significada no âmbito privado) tornou-se o *locus* excepcional ao criptojudaísmo.

Francisca Henriques, natural de Medina del Campo, tinha noção da geografia da diáspora. A irmã havia partido para a França. O cunhado João, irmão do seu cônjuge, antigo vizinho no recôncavo, também o fizera. Da França viera seu futuro genro. Parentes de Francisca foram em direção ao judaísmo normativo, como ocorreu com a prima Branca Teresa, esposa de Manuel de Aguilar, tio de Beatriz Pereira. E aqui as genealogias dessas vizinhas em Salvador se entrelaçaram. Branca e Aguilar sofreram duras perdas com a ação inquisitorial, o que a levou a abandonar Portugal com os filhos sentido Londres. Diogo de Aguilar, primo de Beatriz e primo segundo de Francisca, teve o nome cravado na história dos judeus com uma trajetória de fugas e negócios em terras da Alemanha, Áustria e Inglaterra.⁴³ Mas tal relação

41. É a comemoração, no judaísmo, da saída dos israelitas do Egito. A celebração está fundamentada no livro de Vayicrá: “E falou o Eterno a Moisés, dizendo: ‘Fala aos filhos de Israel, dizendo: Aos quinze dias deste sétimo mês, será festa das cabanas [Sucót], por sete dias, ao Eterno’”. Vayicrá 23, 33-34. In: TORÁ: a Lei de Moisés. Português. São Paulo: Sêfer Ltda, 2001.

42. ANTT-TSO, IL Proc. de Diogo Rodrigues, fl. 47.

43. Aumentado de fortuna com a atuação em prol do arquiduque Carlos de Áustria na Guerra de Sucessão, Diogo de Aguilar foi para o império austríaco e administrou o estanco geral dos tabacos e tornou-se conselheiro da coroa dos Países Baixos e Itália. Colaborou na reconstrução do Palácio de Schönbrunn (Viena). Em 1726, quando as primas (desconhecidas?) foram presas na Bahia, obteve o título de nobreza “Barão de Aguilar”. Protegeu a família mais próxima com a fuga e a grupos conversos e judaicos com dotações financeiras, além de

familiar era um ponto de contato tanto distanciado. Nem tanto para a prima segunda Sarah Gomes de Carvalho, a nossa Luísa, que, provavelmente, o encontrara em Londres na sinagoga dos sefarditas.

Mais próximo, porém, foi a preferência de marido que Francisca fez para a filha Ângela de Mesquita, natural da terra, “baianíssima” do recôncavo, mesmo a contragosto do pai da moça. Opção aventada desde Bayonne por intermédio do cunhado, lá “professor” da lei mosaica. O português António Cardoso Porto viveu por mais de uma década nas regiões francesas de Bayonne e Bordeaux. Frequentou as sinagogas e reuniões judaicas em casas de antigos cristãos-novos, aprendeu a Escritura por livros próprios dos judeus. Em Salvador, Francisca prontamente o acolheu em casa. António prosperou com produtos têxteis e a importação tabaqueira. Em meios judaizantes, também ensinava e melhor definia a execução ritos. Trouxera da França um papelzinho-calendário de festas e jejuns para não se perderem as datas de tantas luas passadas. À esposa Ângela ensinou a novidade de trazer a cabeça coberta sendo casada e a proibição de misturar lã com linho em peça de roupa (*Shaatnez*). Talvez estes preceitos não fossem cumpridos pela esposa, dada a tamanha estranheza na colônia. Mas sinais ínfimos podem ser resgatados: chamou “Daniel” ao primogênito nascido na Bahia, talvez em homenagem, além do personagem bíblico, ao velho judeu professo Daniel da Silva que em Bayonne encaminhou o mercador na lei judaica.

Porém, no íterim da história, a Inquisição atuava. Em documento de 1726 os promotores avaliavam a Bahia como uma “cidade infecta de muito judaísmo”⁴⁴. Era um “desvio” à normatização católica. Aliados à tradição familiar e à fundação respeitável das mulheres de guardiãs da memória, os “desvios” são especificidades que indicam os produtos dos contatos ultramarinos. Ao papel das mulheres assomaram-se na Bahia setecentista

procurar impedir a expulsão dos judeus da Morávia (1742) e de Praga (1744). Ainda ajudou a fundar uma comunidade judaica em Viena. BAROJA, Julio Caro. Los judíos en la España moderna y contemporánea. 3ª ed. – Madrid: Ediciones Istmo, vol. 3, p. 31 ss, 1986. ANDRADE, António J.; GUIMARÃES, Maria F. Percursos de Gaspar Lopes Pereira e Francisco Lopes Pereira, dois cristãos-novos de Mogadouro. Cadernos de Estudos Sefarditas, n. 5, p. 253-297, pp. 290-296, 2005. VIEIRA, op. cit., n. 1, p. 43-57, 2014.

44. ANTT-TSO, IL Decretos de prisão (1627-1762) – Caderno 4º de decretos de prisão. 1690- 1729, fl. 540v.

os agentes de rejeudaização. Partilhavam o que Giovanni Levi tituló de “intimidade da nação”: “A pesar de la heterogeneidad de situaciones, constituía una verdadera nación sin Estado, unida a través de una larga red de relaciones y con un sentimiento de pertenencia completamente consciente”⁴⁵. Tal perspectiva identificadora lança luz à alocação da senhora Beatriz Pereira ao referir-se a António Cardoso Porto. Disse Beatriz que ela “também era dos seus”, sabedora de que o marido de Ângela de Mesquita, além de ter origem étnica cristã-nova, era “observante da lei de Moisés”⁴⁶. No ar da Bahia se sentia o cheiro da novidade vinda pelo mar: a dialética entre o vivido e o aprendido, entre a tradição e a renovação. Nas águas da movimentada baía, num dos portos mais belos do mundo, refletiam-se fragmentos da diáspora sefardita.

45. LEVI, Giovanni. *Microhistorias*. Bogotá: Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, Ediciones Uniandes, p. 415, 2019.

46. ANTT-TSO, IL Proc. de Beatriz Pereira. Proc. núm. 9924, Portugal, Lisboa, 1725-1728, fl. 87. ANTT-TSO, IL Proc. de António Cardoso Porto (Belchior Mendes Correia). Proc. núm. 8887, Portugal, Lisboa, 1726-1731, fl. 273.

Véus de Heresia: freiras e donatas nas malhas da Inquisição portuguesa (século XVIII)

Georgina Silvados Santos
Professora Associada PPGH-UFF

Capítulo importante da história das mulheres no Ocidente Cristão, os conventos foram formados ainda na Antiguidade para destinar um lugar às cristãs que exerciam alguma liderança quando o cristianismo se tornou a religião oficial do Império Romano em 380. A iniciativa solapou a influência exercida pelas viúvas no seio das primeiras comunidades cristãs, acabando como o relativo equilíbrio entre os gêneros masculino e feminino. Subordinados ao superior da ordem religiosa ou ao bispo, os conventos despontaram então como o espaço oficial para a expressão religiosa das mulheres.

Iniciada ainda no período medieval, a malha conventual portuguesa foi tecida às custas da realeza e da nobreza, que na intenção de promover o povoamento de certas regiões e de guardar seus restos mortais entre vitrais e relíquias, erigiram casas religiosas para o clero regular. As rainhas, em particular, foram madrinhas de vários conventos femininos, abrigoando-se em seus muros na viuvez ou depois de desencarnadas.¹ Além de cuidar do túmulo dos benfeitores, os conventos prestavam assistência pontual aos

1. SANTOS, Georgina Silva dos. A Senhora do Paço – o papel da rainha na construção da identidade nacional portuguesa (1282-1557). Dissertação de Mestrado em História - Universidade Federal Fluminense, Niterói, 1995.

pobres e desvalidos, saudando a obra da Misericórdia antes mesmo que se tornassem uma instituição do reino e do império ultramarino.

No Portugal Moderno, os conventos femininos desempenharam um papel social importantíssimo quando o morgado se fixou como o modelo de transmissão de bens e propriedades, durante o domínio filipino. O costume de conceder ao primogênito varão a riqueza da parentela, atribuindo-lhe a incumbência de levar adiante a honra da casa paterna, deixava filhas e filhos segundos sem recursos para seu sustento fora da clerezia. Nesta altura, os cenóbios eram um misto de casa religiosa, educandário, abrigo para órfãs, asilo para viúvas, e porto seguro para as filhas segundas e terceiras sem dote suficiente para realizar um casamento vantajoso.

A vida nos claustros portugueses impunha, no entanto, às mulheres, condições difíceis de adaptação. O ingresso muitas vezes involuntário, a formação religiosa deficiente e a reprodução de valores seculares no interior dos conventos resultavam em tensões que eram dirimidas com a formação de redes de solidariedade e recorrendo a práticas religiosas pouco ou nada ortodoxas. Desconsiderando esse quadro, a visão de literatos e historiadores sobre as freiras oscilou entre a edificação e a crítica mordaz desde sempre. Enquanto santas e beatas alimentaram o interesse dos hagiógrafos e o discurso laudatório dos cronistas das ordens religiosas, as paixões e desmandos do claustro guiaram a escrita literária e acadêmica, que perfilaram as freiras como rebeldes e libertinas.² A construção desses estereótipos reforçou a imagem de mulheres ora frágeis, ora sedutoras, ocultando as trajetórias de uma fatia expressiva da população conventual que não se enquadrava em nenhum desses extremos.

A perda de uma fração da documentação produzida por várias unidades conventuais, mas também o anticlericalismo presente nos meios acadêmicos relegou ao terreno das curiosidades as investigações relacionadas ao clero feminino. Presente em Portugal desde tempos remotos, a aversão ao comportamento dos membros da Igreja construiu-se nas quadrinhas e pasquins de gosto popular e migrou para o ambiente político em fins do

2. VAINFAS, Ronaldo; MONTEIRO, Rodrigo Bentes. A Face Oculta dos conventos: debates e controvérsias na mesa do Santo Ofício. Império de Várias faces – relações de poder no mundo ibérico da época moderna. São Paulo: Alameda, 2009, pp.141-142.

século XVIII, no embalo da perseguição aos jesuítas movida pelo Marquês de Pombal.³ Mas foi no contexto da Revolução Liberal que o clero católico português sofreu seu mais duro golpe: a extinção, em 1834, por decreto régio, das ordens religiosas sediadas em Portugal. Com o feito, os respectivos bens, excetuando vasos sagrados e paramentos litúrgicos, passaram à Fazenda Nacional e o acervo documental das casas religiosas migrou, paulatinamente, para as mãos das bibliotecas e arquivos públicos do Estado. Neste ínterim, muito se perdeu.

A descontinuidade ou o desaparecimento das séries documentais legadas por essas casas religiosas não inviabiliza, porém, as investigações sobre a população feminina residente nos conventos, sua rotina no claustro, sua relação com a sociedade e mesmo os conflitos internos que marcaram seu cotidiano. Como já demonstrei em artigos anteriores⁴, os conventos foram alvo de devassas inquisitoriais e eclesiásticas, razão de visitas episcopais, objeto de escárnio do discurso anticlerical, do enamoramento de poetas, pivôs do desatino de estudantes e motivo de muitas benesses régias. Descritas como um coletivo ou referidas individualmente, as freiras tiveram suas vidas registradas em variegadas fontes.

Salvo exceções, a população dos conventos femininos foi descrita pela historiografia como um contingente limpo de sangue, afeita ao rigor ascético ou totalmente avessa às regras conventuais. A alternância desses dois perfis monásticos na conclusão de quase todas as monografias e dissertações decorre da supervalorização do estudo ora quantitativo, ora qualitativo, do acervo documental disponível, em detrimento da análise conjuntural das comunidades conventuais em questão. Em outras palavras, os estudos descrevem hábitos e cerimônias oficiais, desenham o perfil etário das internas, informam sobre as rendas das casas religiosas, mas refletem pouco sobre

3. A medida culminou, em 1759, com a expulsão da ordem dos domínios portugueses e o confisco dos bens da ordem em benefício da Fazenda Real. Foi ratificada pelo príncipe-regente D. João VI, em 1815.

4. SANTOS, Georgina Silva dos. “Entre Jesus y Moisés; el marranismo en los conventos ibéricos durante el siglo XVII”. MARINAS, Maria Isabel Viforcós ; LÓPEZ, Rosalva Loreto (coord). *Historias compartidas – religiosidade y reclusión femenina en España, Portugal y América, siglos XV-XIX*. León: Universidad de León; México; Universidad Autónoma de Puebla, 2007. pp.195-210.

a relação entre os conventos e a sociedade onde estão inseridas e que as produzem.⁵

Percorrendo a documentação conventual a contrapelo, descobri que a localização geográfica de certas abadias facultou a manutenção de práticas religiosas heterodoxas, a contumácia de comportamentos desviantes, apesar da regularidade das visitas episcopais. Fixados nos arrabaldes das vilas e cidades da Estremadura ou perdidos na imensa planície alentejana, muitos cenóbios garantiram para suas internas confortos e comodidades estranhos à vida monástica, valendo-se do isolamento espacial. A posse e gerência lucrativa de grandes propriedades em mãos femininas contribuiu para dar-lhes confiança administrativa e autonomia na decisão dos negócios da comunidade, contrariando, certas vezes, a própria regra monástica.⁶

A construção de casas de particulares nos domínios do Mosteiro de Santa Clara de Beja, por exemplo, livrou as freiras dos desconfortos de um dormitório coletivo, dando-lhes a conveniência de um lar particular longe da vigilância da própria comunidade. No mesmo mosteiro, de quando em vez, realizavam-se touradas para animar temporariamente a vida conventual. Na ocasião, acorriam para o convento os vizinhos de Beja, inclusive, as autoridades concelhias. Em Sant'Ana de Coimbra, mosteiro de agostinhas, situado além das portas da cidade, era contumaz a encenação de comédias para amenizar a monotonia das horas canônicas e demais deveres da religião.⁷

A permissividade concedida às freiras pelos superiores das ordens religiosas causava algum escândalo à sociedade, mas não resultava em punição alguma. O mesmo já não se pode dizer dos êxtases, das visões e epifanias experimentadas por algumas religiosas. Confessores, provinciais e bispos esforçavam-se por manter sob controle o comportamento das freiras

5. É o caso de Ricardo Manuel Alves da Silva. *Casar com Deus: vivências religiosas e espirituais femininas na Braga Moderna*. Tese (doutorado em História) – Universidade do Minho, Braga, 2011.

6. SANTOS, Georgina Silva dos. "Isabel da Trindade: o criptojudáismo nos conventos portugueses seiscentistas". In: VAINFAS, Ronaldo ; SANTOS, Georgina Silva dos ; NEVES, Guilherme Pereira das (org.). *Retratos do Império – trajetórias individuais no mundo português nos séculos XVI e XIX*. Niterói: Eduff, 2006. pp.333-340.

7. SANTOS, Georgina Silva dos. "A face oculta dos conventos: debates e controvérsias na mesa do Santo Ofício". In: VAINFAS, Ronaldo; MONTEIRO, Rodrigo Bentes. *Império de Várias Faces – relações de poder no mundo ibérico da época moderna*. São Paulo: Alameda, 2009.

de devoção extremada e não tinham pudores em entregá-las à Inquisição quando suspeitavam de embustes.⁸

Em número inferior aos processos movidos contra freiras de origem judaica, os processos inquisitoriais que condenam excessos no comportamento das religiosas o fazem porque suspeitam que suas visões e premonições são orquestradas por algum agente demoníaco, outras vezes porque acusam as freiras de manterem relações escusas com seus instrutores espirituais ou ainda por serem adeptas do quietismo. A profusão de acusações desta natureza desponta, sobretudo, no século XVIII, e são, ao que tudo indica, a vulgarização do conceito de santidade formulado após o Concílio de Trento, que combinou a valorização do celibato, à realização de obras de caridade e milagres em benefício dos fiéis. Mas sempre protagonizadas por um religioso ou religiosa de devoção extremada. Replicados em sermões e folhetos impressos, tais ingredientes, amalgamados ou não, serviram como inspiração e guia espiritual, alimentando o misticismo barroco.⁹ Enquanto a soteriologia calvinista assentou-se sobre a ascese mundana e o trabalho, subordinada ao sérvio arbítrio, o caminho católico para a salvação baseou-se nas obras de misericórdia corporais e espirituais e no abandono de si, abnegando do próprio livre arbítrio.¹⁰ A leitura simplificada da doutrina tridentina abriu espaço para a mimetismo, para cópias mal feitas das visões e arrebatamentos dos santos, como os de Tereza D'Ávila, e transformando o quietismo na cartilha oficial da erotização conventual, fermento do amor freirático, que foi registrado na poesia setecentista.

Ao contrário do pietismo, corrente religiosa que sublinhava a importância da autodisciplina, do rigor ascético e da obediência aos preceitos da Igreja para atingir a santidade e a comunhão com Deus, o molinosismo baseava-se no quietismo. Tinha, portanto, como princípio a completa submissão

8. FERNANDES, Maria de Lurdes Correia. “A construção da santidade nos finais do século XVI – o caso de Isabel de Miranda, Tecedeira, Viúva e ‘Santa’ “. In: Actas o Colóquio Internacional Piedade Popular Sociabilidades, Representação , Espiritualidades. Lisboa: Terramar, 1998. pp. 243-272.

9. ROSA, Mario. “A Religiosa “ In: VILLARI, Rosario (org.). O Homem Barroco. Lisboa: Editorial Presença, 1995. pp.173-206.

10. DELUMEAU, Jean. ‘Escatologia e Predestinação’ In: O Pecado e o Medo. São Paulo: Edusc, 2003. pp. 371-434.

à vontade divina, enxergando o homem como um produto passivo da vontade de Deus, razão pela qual seria inútil seu esforço pessoal para obter a santificação. Para atingir um estado completo de paz e de arrebatamento espiritual, o *Guia Espiritual* do teólogo Miguel de Molinos (1628-1696), publicado, em Roma, em 1675, recomendava a oração mental, a suspensão da palavra e a contemplação para alcançar a união mística.¹¹ Molinos punha em xeque assim “a indolência da tradição”, ou melhor, o ascetismo severo e a repetição mecânica de fórmulas tradicionais para atingir a comunhão espiritual com Deus, como aliás fizera Lutero um século antes.¹² Embora sua intenção fosse apenas abstratizar ao máximo a relação com o sagrado¹³, dispensando os condicionamentos formais da devoção, ou seja, a ascese repetitiva e mortificante, sua doutrina foi considerada herética.

A bula pontifícia que condenou o molinosismo, em 1687, acusou seu mentor de fomentar o desprezo à prática das virtudes e de estimular a ociosidade espiritual por valorizar em demasia a passividade. Acusou-o também de suspender o freio moral dos fiéis estimulando-os à irresponsabilidade, à desobediência e ao desregramento sexual. Submetido a torturas, Molinos capitulou diante dos inquisidores e admitiu as acusações que lhe foram imputadas. Foi condenado por imoralidade e heterodoxia e recebeu por sentença *recitar*, diariamente, as orações do credo e do terço, além de confessar-se quatro vezes por ano e manter-se em reclusão perpétua. Forçado a cumprir as práticas que contestara e julgava inúteis, Molinos acabou por falecer nove anos depois nas masmorras de um mosteiro romano.

O *Guia Espiritual* assinado por Molinos foi interpretado de maneira diversa pelos jesuítas que urdiram sua prisão e que viram no discurso do padre aragonês a completa desculpabilização da união sexual, inclusive, entre aqueles que envergavam o hábito de uma ordem monástica. Seus algozes não foram os únicos a interpretar deste modo os ensinamentos de Molinos, reduzindo sua doutrina à erotização da vida religiosa. Em Portugal,

11. MOLINOS, Miguel de. *Guia Espiritual*. Roma: Por Miguel Hércules, 1675, Con licencia de los Superiores.

12. FEBVRE, Lucien. *Martinho Lutero, um destino*. Lisboa: Edições Asa, 1994. 1ª. edição Presses Universitaires de France, 1928.

13. FLOR, Fernando Rodriguez de La, apud TAVARES, Pedro Villas Boas. *Beatas, Inquisidores e Teólogos – reação portuguesa a Miguel de Molinos*. Porto: CIUHE, 2005. p.92.

o *molinosismo conventual* foi reduzido ao descumprimento dos votos de obediência e castidade assumidos por homens e mulheres ao ingressarem em sua ordem religiosa.

Em 1720, pelo menos quatro monjas do Convento de Santa Clara do Porto já haviam sido seduzidas pelo discurso do sacerdote molinosista Frei João de Deus: Madre Anna do Rosário, Madre Maria da Piedade, Madre Joana de Jesus e Madre Luzia das Chagas.¹⁴ Em juízo, perante os inquisidores do tribunal do Santo Ofício de Coimbra, o padre confessou que em certa ocasião tocou o “vaso natural” da Madre Joana de Jesus, “famosa na virtude, tida e havida e por tal reputada”, à vista de outras religiosas. Advogou que não procurava escândalo e se o fizera fora para alívio de sua natureza e como “remédio” e “medicina espiritual”, tal como faziam os cirurgiões que nos casos de enfermidade apalpavam e molhavam a mão no “vaso natural” das mulheres. Para justificar a intimidade, o frei lembrou aos inquisidores que por serem freiras, as senhoras sentiam-se mais à vontade com seu “pai espiritual”, que tocava em secreto suas partes pudendas, do que propriamente com um médico.

As práticas heterodoxas de cura espiritual empreendidas pelo sacerdote para curar as clarissas do Porto repetiram-se com outras freiras de outras famílias religiosas do Minho. Em todas as circunstâncias, frei João de Deus identificou-se como um “pai” espiritual que ministrava remédios espirituais às senhoras que se diziam doentes da mãe, em geral, com mais de 60 anos. Tendo ele mesmo 73 anos de idade pode-se supor que o tratamento dispensado às freiras não fossem apenas molícies de um jogo erótico. É possível que se tratasse de fato de uma leitura simplificada das ideias de Molinos, cujos ensinamentos facilitariam o acesso à santidade.

Frei João de Deus tinha pretensão de taumaturgico, dizia ser capaz de curar e tinha acesso ao claustro porque era também um instrutor espiritual da comunidade. Religiosas sexagenárias deixavam-se tocar por ele sem qualquer receio porque reconheciam-no como uma autoridade. Em um de seus depoimentos, o sacerdote afirmou que Madre Joana das Chagas e Madre Luiza das Chagas levaram espontaneamente sua mão às suas partes

14. ANTT, Inquisição de Coimbra, processo 8893.

pudendas e que “lhes saíra a mão toda cheia de peçonha, das mesmas matérias que já [tinham] expelido as pessoas de espírito”. O frei defendia, portanto, que lhes havia curado de algum mal apenas com o toque. A mística do Frei João de Deus substituíra a ascese rigorosa pelo afago ligeiro no sexo feminino. A intenção de aliviar o corpo de alguma tensão ou mal-estar repercutia, segundo o instrutor espiritual, para apascentar a alma.

O molinosismo se disseminou, em Portugal, entre os dois gêneros, *em diferentes status sociais*, mas alcançou, em especial, os membros das ordens religiosas regulares e congregações seculares sob o patrocínio das ordens terceiras, mesmo depois de sua condenação por Roma, em 1687. Entretanto, cabe aqui registrar que os processos que descrevem práticas religiosas típicas do molinosismo foram classificadas pelo Santo Ofício como “molinosismo”. Sabe-se que os dois vocábulos não são sinônimos. O molinosismo, doutrina propagada pelo jesuíta espanhol João de Molina (1535-1600), tentava conciliar o livre arbítrio à graça e à onisciência divinas e nada tinha a ver com a doutrina de Miguel de Molinos, cuja leitura enviesada facultou o erotismo da vida religiosa porque o padre aragonês afirmara em seu *Guia Espiritual* que por bem da própria alma e para seu espiritual proveito havia-se de permitir ao inimigo invejoso invadir a cidade da quietude e o trono da paz com tentações, sugestões, tribulações, por meio das criaturas, com penosas moléstias e grandes perseguições, porque as tentações deveriam ser superadas e entendidas como um caminho para o fortalecimento do espírito.¹⁵ Assim, Deus permitia ao demônio entrar nos corpos de certos homens puros, levando-os a cometer o pecado carnal, para humilhá-los e conduzi-los à verdadeira transformação. Uma vez que se tratava de uma “invasão”, “as ações não constituíam pecado, pois não havia consentimento”.

Em 1720, a freira professa do Convento de Santa Clara do Porto, Ana da Encarnação, foi acusada pela Inquisição de Coimbra de ser adepta do “molinosismo”. A clarissa confessou na mesa do tribunal que aprendeu por anos com seu diretor espiritual que não havia pecado em descumprir jejuns, faltar

15. “por el bien de tu alma y tu espiritual provecho há de permitir al envidioso enemigo turbe esa ciudad de quietude y trono da paz com tentaciones, sugestiones y tribulaciones y por médio de las criaturas, com penosas moléstias y garnde persecuciones”. MOLINOS, Miguel de. *Guía Espiritual...* Livro I, capítulo 1, parágrafo 2.

as missas, comer carne em dias proibidos e não confessar os atos desonestos. Seu confessor dissera-lhe também que as ações lascivas e os tocamentos torpes que lhe deixavam com escrúpulo eram, na verdade, boas e lícitas. Não havia sacrilégio, nem perdição à castidade; por serem regra sem regra, não impediam o caminho da virtude, pois eram necessários para sua saúde e feitos sem ânimo luxurioso. Com tantas revelações heréticas, Ana da Encarnação foi proibida de falar à vontade com quem quisesse no convento, evitando assim que continuasse propagando as ideias que a Inquisição pretendia extirpar do cenóbio. Nem sequer à cerimônia do noviciado das sobrinhas, Ana pode comparecer. Perdeu, temporariamente, a voz ativa e passiva e teve que se submeter a penitências e exercícios angélicos que foi ensinada a questionar e desprezar.¹⁶

O desconforto provocado pela observância das horas canônicas, o estímulo aos exercícios de mortificação, assim como a observância da ascese, nem sempre foram observados, como demonstram as visitas episcopais aos conventos femininos. O molinosismo grassou pelos claustros porque ofereceu uma justificativa doutrinal para a inadequação de rapazes e moças que ingressaram no clero à revelia da sua vontade pessoal. A condição de religioso/religiosa oferecia, porém, compensações. Os votos de obediência à ordem ou à congregação tornavam ele ou ela parte de uma família espiritual que lhe oferecia em troca do dote a sua proteção.

Em 1746, o braço do Santo Ofício alcançou Thereza Brites de Jesus Maria José, de 30 anos, donata no Convento de Nossa Senhora da Conceição de Loulé, filha de Antonio Fernandes, lavrador. Conta-se que fingia êxtases, raptos, visões, revelações, e outros favores sobrenaturais com o intuito de adquirir reputação virtuosa. Admitida no convento para o serviço da casa, Thereza ocupava-se das tarefas mais humildes, mas certamente fez alguns votos porque tinha um diretor espiritual. De quando em vez, praticava com seu confessor ações e tocamentos que atentavam contra a castidade, afirmando que assim o fazia porque lhe aconselhava uma voz que ouvia no coração. Convicto do comportamento impróprio de Thereza, de seus embustes e cavilações, o Santo Ofício condenou-a a ser açoitada pelas ruas de Lisboa,

16. IANTT, Inquisição de Coimbra, processo 5215

antes de partir para seu degredo de dez anos em Miranda do Douro, na comarca de Trás-dos-Montes, na fronteira com a Espanha.¹⁷

Apesar de participe dos atos obscenos que quebravam os votos de celibato, o diretor espiritual saiu ileso da trama, protegido pelos votos, acobertado pela estrutura eclesiástica e amparado pela condição social superior ao *status* da donata. Humilhada publicamente pelas ruas da capital portuguesa, Thereza Brites foi banida para sempre do Algarve e lançada para uma cidade onde precisou construir a partir do nada os apoios vicinal ou familiar. Não teve o destino de Ana da Encarnação, membro da abrasonada família Maynard, cujas penas foram restritas à clausura, sem que sua sobrevivência e honra fossem postas em causa. Neste ou naquele caso, a vida nos claustros portugueses engendrou ideais de santidade e de expressão religiosa nada ortodoxos, ajustados à realidade da vida conventual feminina. A Inquisição julgou hereges tanto Thereza quanto Ana, mas os votos de religiosa salvaram a irmã de véu negro da completa desgraça.

Já demonstrei em outros estudos que as freiras redefiniram o espaço de confinamento dos conventos, dando-lhe outro sentido com a convivência das autoridades religiosas.¹⁸ Cientes da falta de talento de muitas internas para os ofícios divinos, bispos e prelados das ordens regulares eram tolerantes com o comportamento heteróclito das freiras, fazendo vista grossa, inclusive, para as visitas masculinas na grade, no coro e no ralo do convento. O amor freirático, tantas vezes cantado por Frei Lucas de Santa Catarina¹⁹, era um produto das regras matrimoniais vigentes na sociedade lusa e por isso era alimentado gerações a fio pelos membros da nobreza, do clero e do povo.²⁰

As freiras ganharam assim um espaço no imaginário barroco, que a Literatura, sempre hábil em registrar os pontos nevrálgicos da sociedade, registrou. Em a *Fênix Renascida*, coletânea de cinco volumes publicada entre

17. IANTT, Inquisição de Lisboa, processo 6376.

18. SANTOS, Georgina Silva dos. “A face oculta dos conventos”. In: VAINFAS, Ronaldo; MONTEIRO, Rodrigo Bentes. Império de Várias Faces ...

19. RODRIGUES, Graça de Almeida. Literatura e Sociedade na Obra de Frei Lucas de Santa Catarina (1660-1740). Lisboa: Imprensa Nacional- Casa da Moeda, 1983.

20. SANTOS, Georgina Silva dos. “Devoção, disciplina e preconceito: a construção da santidade em conventos e recolhimentos da América portuguesa”. Lusitania Sacra, n. 28 (julho-dezembro), pp.153-172, 2013.

1716 e 1728, um poeta anônimo escreveu nas Redondilhas que ofereceu às freiras de Vila do Conde, a propósito da Procissão do Corpo de Deus, os seguintes versos:

“ ... E vós, linda Marianna,
Que passastes sem razão
Da Benta Religião
Para a Ordem Franciscana
Vós, em quem Cupido lavra
Tão pouco , e he tanto o primor.
Que rompeste pelo amor.
Por não quebrar palavra
Em cujo rosto amor preza
Em cujos olhos reluz
Graça que dá a vida , e mata ,
Senão de estrelas pirata,
Bandolera de la luz...”²¹

Prenhe de imagens que revelam sedução, o poema era dirigido a uma freira, foi impresso e veio a público, sem que causasse escândalo. O ambiente conventual, descrito na *Fênix*, faz recordar o das cortes medievais, onde os trovadores elegiam como musas damas inacessíveis.²² O convento parece ser, neste sentido, espaço para onde este jogo de espelhos deslocou-se no período barroco, reforçando o entendimento de que a casa religiosa era também uma espécie de corte, além de educandário, recolhimento e lugar para formação religiosa.

Reis e bispos portugueses investiram, com finalidades distintas, pesadas somas para erguer conventos e mosteiros. Com frequência, o benfeitor tinha a intenção de fazer da nave principal da igreja conventual sua última morada, mas havia aqueles que erguiam do chão grandes monumentos apenas para honrar uma promessa ou garantir a uma filha bastarda um endereço digno.

21. SILVA, Mathias Pereira (org.). *A Fênix Renascida ou Obras Poéticas dos Melhores Engenhos Portugueses*. Lisboa: Oficina de António Pedroso Galram, 1716-1728, Tomo IV, pp.142-143.

22. BLOCH, Howard. *Misoginia Medieval e a Invenção do Amor Romântico*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.

Eis o caso do famoso mosteiro de freiras bernardas, fundado pelo rei D. Dinis, em Odivelas, nos arredores de Lisboa, no ano de 1295. Conta-se que o monarca financiou a obra em cumprimento do voto que fez a S. Dinis quando se defrontou com um urso enquanto caçava nas proximidades de Leiria. Outra versão defende que o monarca mandou edificar o mosteiro para que abrigasse D. Maria Afonso, fruto de um de seus romances. Seja como for, o Mosteiro de S. Dinis ou Mosteiro de Odivelas, como é mais conhecido, guarda os restos mortais deste rei-poeta e acabou servindo às gerações seguintes da realeza portuguesa.²³

Teto para as damas da nobreza excluídas do mercado matrimonial, o Mosteiro de Odivelas tornou-se célebre porque muitas de suas freiras se tornaram amantes de figuras ilustres da corte régia ou do próprio rei, como Madre Paula. A freira manteve um longo relacionamento amoroso com D. João V, a quem deu um filho de nome José, em 1720. Segundo o viajante suíço César Saussure, que andou por Lisboa em 1730, o monarca não ocultava seu amor por Madre Paula, a quem dava presentes de luxo. Seu conterrâneo, Merveilleux, também de passagem por Lisboa alguns anos antes, observou o mesmo e registrou a paciência da rainha diante da predileção notória do rei por certo convento da cidade.²⁴

D. João V provava deste modo a quem duvidasse que estava acima das leis vigentes do Reino. Seu pai, D. Pedro II, usara de rigor ao prever a pena imposta aos afoitos frequentadores dos conventos do Reino. Em alvará de 3 de novembro de 1671, ordenou que corregedores e ouvidores tirassem devassas e informações secretas sobre cada um dos mosteiros e remetessem-nas ao Desembargo do Paço. As pessoas denunciadas seriam obrigadas então a declarar que jamais repetiriam o malfeito. Caso contrário, sofreriam as penas da lei. Para ratificar sua intenção em moralizar o clero, em 25 de junho de 1672, escreveu ao Provincial da Ordem de São Francisco da Província do Algarves o seguinte:

23. PIZARRO, José Augusto de Sotto Mayor. D. Dinis. Lisboa: Círculo de Leitores, 2005.

24. SILVA, Maria Beatriz Nizza da. D. João V. Lisboa: Círculo de Leitores, 2006. pp. 30,31 e 49.

Eu El-rei vos envio muito saudar. Sendo informado que nos Mosteiros das Religiosas há ilícitas e escandalosas correspondências com pessoas de fora, o que muito contraria a regular observância que devem ter as mesmas religiosas, devendo Eu como Protector das religiosas evitar semelhantes escândalos e zelar o sagrado das Casas de Deus nosso Senhor me pareceu muito da minha obrigação recomendar-vos logo que recebais esta mandeis as Abadessas ou as prioresas dos Mosteiros que estiverem sujeitas a vossa jurisdição que de nenhum modo consintam que Religiosa alguma tenha ilícito trato por conversação ou escrito com pessoa alguma secular ou Eclesiástica de qualquer qualidade ou estado que seja, e fio de vosso zelo ao serviço de Deus poreis nisto o devido cuidado impondo às Religiosas que tiverem a tal correspondência as penas que vos parecerem convenientes, as quais lhes mandarei declarar ao mesmo tempo que esta for lida em Capítulo para que venha a notícia de todas [...] me dareis conta pela Secretaria de Estado, tendo entendido que a menor omissão nesta matéria me causará um grande desprazer.²⁵

D. Pedro II não foi o primeiro rei português a legislar sobre a matéria. Seu avô, D. João IV, que subtraiu a Coroa portuguesa aos castelhanos, restaurando a soberania de Portugal, já havia se ocupado do assunto. No rol de leis da chancelaria régia que remontam ao seu reinado estão previstas penas graves para quem perturbasse a paz conventual, aliciando as freiras.²⁶ Qualquer pessoa, de qualquer qualidade ou condição, que fosse achada em algum mosteiro ou que fosse acusada com provas de que nele entrou, durante o dia ou à noite, ou que fosse surpreendida noutra parte com alguma religiosa em cópula carnal, pagaria com a própria vida pela ousadia, depois de pagar 500 cruzados ao convento pela ofensa. Os que levassem recados e cartas para arranjar encontros também pagariam caro pela alcovitagem. Seriam primeiro açoitados publicamente e, após o castigo, sendo homens, passariam sete anos nas galés e, se mulheres, cumpririam sete anos de degredo no Brasil. Aqueles que abrigassem freiras fujonas teriam destino semelhante:

25. BNL. Carta de D. Pedro II ao provincial da Ordem de São Francisco da Província dos Algarves, 1672.

26. BNL. Lei sobre o comportamento durante as visitas aos conventos de freiras, [s.l:s.n], 1653. Título factício.

dois anos de degredo nas partes da África, além de pagar duzentos cruzados. A metade cabia ao acusador e outra seria destinada aos cativos. O trânsito das freiras era terminantemente proibido sem a licença do prelado, mesmo que o objetivo fosse a visita à casa dos pais ou dos irmãos.

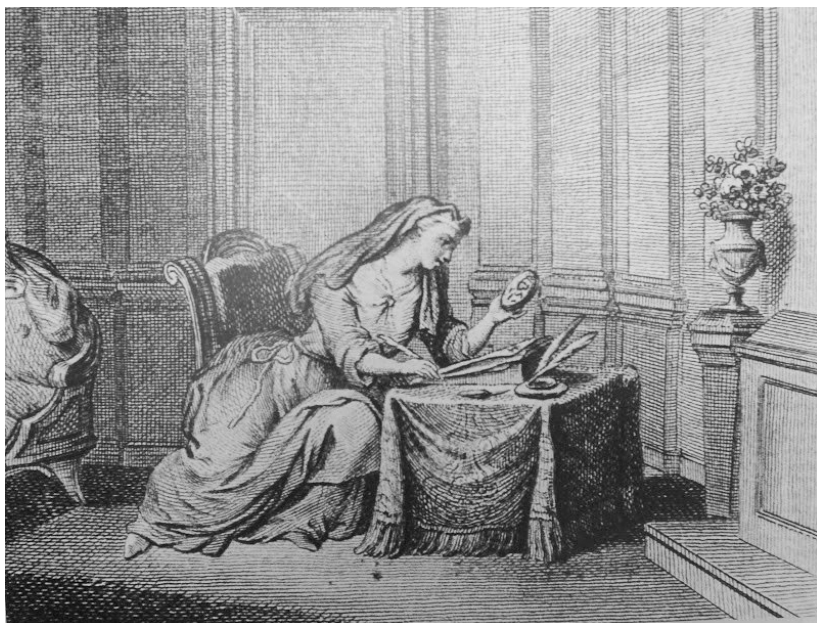
A despeito de serem coniventes e até causadores de muitas das transgressões assinaladas pela legislação, as autoridades eclesiásticas também se empenharam em deter o comportamento irreverente das freiras e seus admiradores ou, pelo menos, reduzir o número de escândalos protagonizado pelas monjas, seus confessores e demais admiradores. Mas se os votos de obediência, pobreza e castidade foram substituídos, em alguns casos, pela irreverência, a ostentação e a lascívia, também é fato que a Igreja foi condescendente com as internas. Com população heterogênea, os conventos erguiam uma barreira frágil com o mundo exterior e reproduziam, por conseguinte, os conflitos presentes na sociedade portuguesa. Embora fossem instituições totais – como diria Erwin Goffman –, portanto, reguladas por normas fixas e habitadas por uma população com horários definidos e funções específicas²⁷, os critérios utilizados para a admissão das internas eram, muitas vezes, incompatíveis com a natureza dos serviços conventuais, que exigiam uma postura calcada na devoção espiritual e na instrução religiosa.

Na verdade, as transgressões de muitas freiras às normas conventuais, fosse para proteger sua vocação religiosa, fosse para escapar aos deveres da religião, demonstram o quanto as instituições totais produzem, por si mesmas, focos de resistência, quando o ingresso do novato é involuntário. O gosto pela moda, pelas festas profanas e os encontros amorosos às escondidas revelam a total inadequação das internas à vida conventual e a necessidade de expressá-la. Via de regra, as normas de uma comunidade institucional anulam ou mutilam a “cultura aparente” do neófito, proveniente de seu mundo familiar e sobre a qual construiu sua identidade.

Nas casas religiosas, o uso do hábito, a tonsura, a rotina de confissões e a *mea culpa* procuravam sublinhar todo o tempo a semelhança entre as integrantes do corpo conventual, facilitando às dirigentes o controle sobre o

27. GOFFMAN, Erwin. Manicômios, prisões e conventos. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2003. pp.17-18.

grupo e a construção de uma nova identidade para interna. Por isso, muitas freiras trocavam o nome de batismo por um nome religioso. Mas nem por isso, a adaptação se realizava inteiramente. Era comum que muitas freiras entrassem nos mosteiros onde alguma parenta já residia. Irmãs, tias, primas, dividiam muitas vezes a mesma casa e com frequência passavam o tempo em companhia umas das outras, recordando experiências comuns.²⁸ Acobertavam ligações amorosas, encontros clandestinos, crenças e hábitos heterodoxos.



Freira com traje de dama em ambiente do século XVIII, gravura de Eisen aberta a buril por Massard. Fonte: <http://artelivrosevelharias.blogspot.com/2012/07/as-cartas-de-mariana-alcoforado.html>

O estreito vínculo entre o ambiente monástico, a aristocracia e o discurso eclesiástico sobre a mulher marcou a história dos conventos desde o seu nascedouro no Ocidente. Em Portugal, as instituições monásticas

28. SANTOS, Georgina Silva dos. Entre Jesus y Moisés: el marranismo en los conventos ibéricos durante el siglo XVII. In: MARINAS, Maria Isabel Viforcós & LOPEZ, Rosalva Loreto. *Historias Compartidas, religiosidad y reclusion femenina en España, Portugal y América, siglos XVI-XIX*. Universidad de León; Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2007. pp. 195-210.

combinaram propósitos distintos, atendendo uma população feminina de idade variável entre sete e setenta anos. Eram fundamentais para fixar regras de sucessão patrimonial, minimizar o impacto da orfandade na infância ou ainda solucionar conflitos familiares. Mas se os conventos portugueses serviam à manutenção da sociedade existente além do seus muros, também é certo que as freiras resignificaram a vida conventual, atribuindo-lhe o sentido que os planos familiares lhe haviam roubado.

A condescendência dos reis e dos bispos diante do comportamento irreverente de muitas freiras e do ambiente festivo dos conventos externa um paradoxo típico da sociedade portuguesa na época barroca. Mas deve ser entendida considerando o lugar que atribuíam às mulheres socialmente. Alijadas da esfera pública, confinadas ao espaço privado, reduzidas a um instrumento de troca nos acordos familiares, as mulheres eram, no entanto, pilares importantes dos poderes masculinos construídos a partir dos enlaces matrimônios e do patrimônio móvel e imóvel das casas aristocráticas.

Mulheres indígenas e política no Brasil oitocentista: o caso de Damiana da Cunha

Suelen Siqueira Julio

Doutoranda PPGH-UFF / Professora do Departamento de História no Colégio Pedro II

Neste capítulo, analiso a atuação política de mulheres indígenas na capitania (depois, província) de Goiás na primeira metade do século XIX, enfatizando a liderança exercida por Damiana da Cunha, caso mais bem documentado¹. Tenho como objetivo fornecer elementos para complexificar o conhecimento sobre a trajetória histórica das índias.

Apesar do crescente esforço de valorização das mulheres enquanto sujeitos históricos, poucos estudos se dedicaram à história das mulheres indígenas, o que vem mudando desde o final da década de 1990². Nos últimos anos, como reflexo da expansão e consolidação dos programas de

1. O artigo se baseia em questões abordadas durante o meu mestrado, desenvolvido no PPGH/UFF. Agradeço ao CNPq pelo financiamento durante todo o período da pesquisa (2013-2015). A dissertação foi publicada pela Eduff: JULIO, Suelen Siqueira. *Damiana da Cunha: uma índia entre a “sombra da cruz” e os caiapós do sertão (Goiás, c. 1780-1831)*. Niterói: Eduff, 2017.

2. LASMAR, Cristiane. Mulheres indígenas: representações. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 7, n. 1 e 2, 1999. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/11989/11264>>. Acesso em: 8 mar. 2020; MARTÍN, María Teresa Díez. *Perspectivas historiográficas: mujeres indias en la sociedad colonial hispanoamericana*. Espacio, Tiempo y Forma, Madrid, Serie IV, Historia Moderna, t. 17, p. 215-253, 2004. Disponível em: <<http://e-spacio.uned.es/fez/eserv.php?pid=bibliuned:ETFSerie4-761CC944-321D-E7E2-9AF0-52D25E893CA8&dsID=Documento.pdf>>. Acesso em: 12 ago. 2020.

pós-graduação no Brasil, algumas teses e dissertações foram dedicadas à abordagem de diversos aspectos da experiência histórica dessas mulheres³. O presente artigo se inclui nesse movimento.

Diversas pesquisas têm buscado enfatizar a importância dos povos originários para compreender a história do Brasil e da América como um todo, a despeito da pouca atenção que tradicionalmente tem sido dispensada a esses sujeitos⁴. Tais estudos contribuem para a superação de ideias ainda muito fortes – e não apenas no senso comum – que apresentam os povos indígenas como meras vítimas dos processos de colonização: sempre manipulados, fadados ao extermínio, como se fossem incapazes de ação. E no caso das mulheres indígenas, existe ainda a necessidade de superar estereótipos que pairam especificamente sobre elas. A saber: representações que as associam ao início da colonização, no qual teriam exercido, sobretudo, o papel de procriadoras, como bem exemplifica um famoso trecho de Gilberto Freyre: “O europeu saltava em terra escorregando em índia nua [...]. As mulheres eram as primeiras a se entregarem aos brancos[...]. Davam-se ao europeu por um pente ou um caco de espelho”⁵.

Visão semelhante é apresentada em várias obras posteriores e contemporâneas, como a de João Fernando de Almeida Prado. Segundo o autor: “As índias é que procuravam os brancos, preferindo-os aos homens

3. CAMPOS, Márcia. As mulheres indígenas no imaginário dos viajantes: Mato Grosso – século XIX. 2012. 154f. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Ciências Humanas, Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2012; FARIAS, Erika Karine Gualberto de. Mulheres indígenas imersas nas lutas: Vivências e ações femininas nas guerras e conflitos ao norte da América Portuguesa (1576-1770). 2014. 124f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Rural de Pernambuco, Recife, 2014; DIEHL, Isadora Talita Lunardi. Carijós, mulatas e bastardos: a administração indígena nos Campos de Viamão e na vila de Curitiba durante o século XVIII. 2016. 208 f. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2016.

4. MONTEIRO, John M. Negros da Terra. Índios e bandeirantes nas origens de São Paulo. São Paulo: Companhia das Letras, 2009 [1994]; ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Metamorfoses indígenas: Identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003; OLIVEIRA, João Pacheco de. O nascimento do Brasil e outros ensaios: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016.

5. FREYRE, Gilberto. Casa-grande e senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. 51ª ed. São Paulo: Global. 2006 [1933], p.161.

da sua raça; eram ‘namoradeiras’ [...]”⁶. Para além de obras datadas como as de Freyre (1933) e Prado (1935), é possível encontrar trabalhos mais recentes que reproduzem esses estereótipos, ainda que busquem apontar o caráter violento da miscigenação – muitas vezes baseada na violência sexual praticada pelos colonizadores⁷.

A ênfase nos aspectos sexual e reprodutor expressa mais o que a sociedade colonial e patriarcal esperava das mulheres indígenas do que o papel exercido por elas. Cada vez fica mais claro na historiografia que essa imagem tradicional não corresponde à multiplicidade de situações vividas pelas índias. Nesse sentido, a atuação política de mulheres como Damiana lança luz sobre outras dimensões da experiência histórica dos sujeitos em questão. Para abordar o seu caso específico, utilizo sobretudo fontes primárias, tanto manuscritas como publicadas. Dentre elas, destaco: crônicas de Goiás, publicadas na *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (RIHGB)*; relatos de viajantes; documentos administrativos existentes no Arquivo Histórico Ultramarino (AHU) e no Arquivo Histórico Estadual de Goiás (AHEG).

Damiana da Cunha: mulher caiapó, liderança política e sertanista

Nascida por volta de 1779, Damiana da Cunha era neta do cacique Angraí-oxá, principal de uma das aldeias caiapós. Entre os territórios ocupados e frequentados por esses indígenas estava o sul da capitania de Goiás. Por essa época – e no decorrer do Oitocentos –, o domínio luso-brasileiro não estava plenamente estabelecido em Goiás, existindo núcleos coloniais descontínuos, cercados por povos indígenas que mantinham sua autonomia política.

6. PRADO, J. F. de Almeida. *Primeiros Povoadores do Brasil (1500-1530)*. 2ª ed., São Paulo: Companhia Editora Nacional. 1939 [1935], p.186.

7. *As mulheres no Brasil Colonial*. In: LACERDA, Marina Basso. *Colonização dos corpos: Ensaio sobre o público e o privado. Patriarcalismo, patrimonialismo, personalismo e violência contra as mulheres na formação do Brasil*. 2010. 114 f. Dissertação (Mestrado em Direito) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro. 2010, p.25-63.

Depois de décadas de fracassadas tentativas de derrotar os caiapós através da violência aberta, o então governador da capitania, D. Luís da Cunha Meneses, enviou-lhes uma expedição em 1780, oferecendo presentes em sinal de “amizade”. Tal política relacionava-se às medidas promulgadas na década de 1750 pelo ministro Sebastião José de Carvalho e Melo, mais conhecido como marquês de Pombal. Entre essas medidas estava o “bom tratamento” a ser dispensado aos índios, visando torná-los “súditos úteis”, que povoassem os territórios reivindicados pela Coroa portuguesa⁸. Em Goiás, a legislação pombalina ganhará força a partir da década de 1770, quando a atração dos indígenas poderia auxiliar também na prosperidade da capitania, tendo em vista a decadência da mineração.

Já nessa época, os relatos de cronistas e a documentação produzida pelas autoridades de Goiás trazem informações sobre a atuação de índias intérpretes. Note-se que este era um papel fundamental na comunicação entre as autoridades e os nativos. *A própria expedição enviada por D. Luís da Cunha*, mencionada há pouco, contava com duas caiapós intérpretes. Segundo o governador, as índias, que outrora eram tratadas como escravas, haviam sido libertas do cativo ilegal. Agora batizadas, casadas e vestidas, acompanhavam o chefe da expedição que buscava convencer os caiapós a submeterem-se à ordem colonial⁹.

A frequência de referências a mulheres atuando como intérpretes parece se relacionar com o fato de que elas, juntamente com as crianças, constituíam a maioria dos cativos de guerra. Esse predomínio nos dá a dimensão da ferocidade dos conflitos travados naquela região. Os colonizadores se depararam com populações guerreiras, habituadas a se deslocarem constantemente. Nos duros conflitos entre esses povos e os colonizadores, estes, amiúde, eliminavam quantos homens pudessem, poupando apenas mulheres e crianças¹⁰. Mediante a recorrência de mulheres intérpretes,

8. GARCIA, Elisa Frühau. As diversas formas de ser índio: políticas indígenas e políticas indigenistas no extremo sul da América portuguesa. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2009.

9. BERTRAN, Paulo (Org.). Notícia Geral da Capitania de Goiás em 1783. Goiânia: UCG, UFG; Brasília: Solo Editores. v. 1, 1996.

10. Tenho números para duas ocasiões: em 1751, dos 32 caiapós, apanhados por uma das expedições de Pires de Campos, “quase todo esse número” era de mulheres e crianças. Consulta do Conselho Ultramarino ao rei D. José. Lisboa, 27 out. 1751. AHU_ACL_CU_008,

podemos sugerir que não deviam ser raros os eventos nos quais nem mesmo as crianças do gênero masculino eram poupadas, ficando as meninas e mulheres como butim de guerra.

Os embates armados, no entanto, não respondiam ao objetivo da Coroa de ter os indígenas como povoadores e mão de obra a ser misturada ao conjunto da população. Esse objetivo passava necessariamente por algum tipo de negociação, ainda que assimétrica. Os caiapós que aceitaram as propostas do governador D. Luís foram conduzidos a um local reservado para eles, o aldeamento Maria I. A chave para entender a atitude desses indígenas encontra-se nas dificuldades pelas quais eles vinham passando. Uma vez aldeados, os caiapós teriam alimentação e alguma segurança, num momento em que seus territórios de caça estavam sendo usurpados por criadores de gado e os conflitos com a sociedade colonial tinham resultados cada vez mais incertos. Além disso, a região de Goiás passara por uma seca de quase três anos. Mary Karasch aponta mais um motivo, sugerindo que selar um acordo com os agentes coloniais dava aos índios a oportunidade de aprenderem a manejar as armas dos forasteiros e, eventualmente, voltá-las contra eles¹¹.

Parte integrante do projeto colonial desde o século XVI, os aldeamentos eram espaços criados pelos colonizadores para reunir indígenas que deveriam passar a viver ali. Esses locais materializavam a intenção dos colonizadores de expandir suas fronteiras e aumentar a quantidade de súditos através da inserção de indígenas na sociedade colonial. Esperava-se que nos aldeamentos os índios adotassem um novo modo de viver e que prestassem serviços dentro e fora daquele espaço. Conforme mencionado, o primeiro grupo de caiapós foi aldeado em Maria I, no ano de 1781. Com a chegada de novas levas, os indígenas foram repartidos entre Maria I e outro aldeamento, São José de Mossâmedes.

Cx. 6, D. 492. Em 1757 foram aprisionadas 6 índias e 25 crianças por João de Godói Pinto da Silveira. Consulta do Conselho Ultramarino ao rei D. José. Lisboa, 5 fev. 1757. AHU_ACL_CU_008, Cx. 14, D. 829.

11. KARASCH, Mary. Damiana da Cunha: catequista e sertanera (Goiás, siglos XVIII y XIX). In: SWEET, David G.; NASH, Gary B. (Org.). Lucha por la supervivencia en la América colonial. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica. 1987 [1981], p.85-97.

Foi nesse contexto que Damiana chegou a Vila Boa, capital de Goiás, junto com seu distinto avô, em 1781, quando ainda era bem pequena. Não se sabe qual nome a neta de Angraí-oxá recebera quando nasceu, mas sabemos que ela entrou para a história como Damiana da Cunha, mais raramente mencionada como Damiana da Cunha Menezes. O nome foi escolhido por seu padrinho, o governador D. Luís da Cunha Menezes, que forneceu também seu sobrenome. D. Luís tornou-se padrinho de todas as crianças filhas de caciques e de demais pessoas de destaque, entre elas, Manoel da Cunha, irmão de Damiana. Tal apadrinhamento relacionava-se diretamente às medidas de atração dos índios. Com essa atitude, o governador buscava tanto aproximar-se dos principais, quanto conceder distinções a eles e a suas crianças – a fim de que os caciques influenciassem os demais índios a permanecerem como vassalos de Portugal.

Nada é dito sobre Manoel da Cunha logo após o batismo, mas sabemos que Damiana foi levada para ser criada na casa do governador. Também não fica evidenciado o que o motivou a escolher Damiana e não Manoel. Talvez tenha sido o fato de que a menina era mais nova e, portanto, mais “maleável” para receber uma educação não indígena. Damiana deve ter permanecido na casa de seu padrinho até 1783, ano em que ele deixou o governo da capitania. Mesmo que o tempo de permanência na casa tenha sido curto, o fato é que aqueles que escreveram sobre Damiana mencionaram sua fluência no idioma português e seu conhecimento da religião católica. No dizer de seu biógrafo oitocentista, Joaquim Norberto de Sousa e Silva, Damiana da Cunha cresceu à “sombra da cruz”, expressão reveladora de seus vínculos com o mundo colonial¹². Vínculos que não eram apenas religiosos, mas culturais, sociais e políticos. A própria conversão ao catolicismo era mais que um fenômeno religioso, era um processo sociocultural¹³.

Nos aldeamentos, os indígenas deveriam passar por profundas modificações, como a sedentarização, o aprendizado da língua portuguesa e de ofícios mecânicos, a adesão a um regime de trabalho disciplinado e a adoção

12. SOUSA E SILVA, Joaquim Norberto de. *Biographia: Damiana da Cunha*. RIHGB, Rio de Janeiro, t. 24, 1861, p.528-529.

13. WILDE, Guillermo. *Civilidad y orden simbolico*. In: WILDE, Guillermo. *Religión y poder en las misiones de guaraníes*. Buenos Aires: SB. 2009, p.49-85.

do modelo cristão de família¹⁴. Devemos ter em mente, porém, que esse era o ideal, pois o processo de transformação dos índios não se fazia exatamente nos termos desejados pelos colonizadores. A própria Damiana, criada desde pequena no seio da sociedade colonial, causou diferentes impressões em seus observadores. O viajante francês Saint-Hilaire – que fez questão de conhecer e conversar pessoalmente com a caiapó – descreveu-a como uma adorável senhora católica, fluente nos códigos portugueses. Já o militar Cunha Mattos, por sua vez, tinha uma impressão diferente. Escrevendo na década de 1820, assinalou que “a índia Dona Damiana”, quando necessário, “põe-se nua, pinta-se e sai ao campo, e conduz os índios como lhe parece”¹⁵. Outro viajante europeu, Johann Emanuel Pohl, também registrou o uso de símbolos caiapós por Damiana. Esta “a quem os índios prestam cega obediência, andava na aldeia com pedacinhos de pau nas orelhas como sinal de sua elevada origem”¹⁶.

Fluente tanto nos códigos dos caiapós quanto nos da sociedade envolvente, Damiana estava apta para atuar como mediadora, sendo reconhecida enquanto tal por vários agentes coloniais. No início do Oitocentos, a caiapó atuou como sertanista, ou seja, liderou diversas expedições que tinham o objetivo de ir ao *sertão*, a fim de buscar índios que tivessem fugido dos aldeamentos ou atrair os que ainda não haviam sido contatados. À época, o termo “sertão” descrevia regiões no interior do território, onde a presença dos colonizadores não estava consolidada¹⁷. Neta do cacique, afilhada do governador e apta para se mover também no universo dos colonizadores, Damiana se tornou uma mulher influente entre os caiapós do aldeamento e do sertão, sendo respeitada aos olhos de autoridades goianas. Entre 1808 e 1830, a líder caiapó se deslocou por diversas vezes para a região dos rios Araguaia e Camapuã,

14. CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de. Índios Cristãos: Poder, Magia e Religião na Amazônia Colonial. Curitiba: Editora CRV, 2017.

15. MATTOS, Raymundo José da Cunha. Corographia histórica da Província de Goyaz. RIHGB, Rio de Janeiro, t.37, 1874, p.305.

16. POHL, Johann Emanuel. Viagem no Interior do Brasil. Trad. Milton Amado e Eugênio Amado. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: EdUSP. 1976 [1832], p.154.

17. LANGFUR, Hal. Áreas proibidas e hierarquias contestadas: resistência indígena à incorporação colonial na mata atlântica setecentista. In: MONTEIRO, Rodrigo Bentes; FEITLER, Bruno et al (Org.). Raízes do privilégio: mobilidade social no mundo ibérico do Antigo Regime. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011, p.589-615.

retornando das expedições com dezenas de caiapós. Movia-se com sucesso entre o mundo dos cristãos e o dos indígenas do sertão.

O sucesso alcançado pelas expedições de Damiana sugere que ela tinha laços com muitos caiapós do sertão, alguns dos quais, por motivos diversos, aceitavam ir com ela para o aldeamento. A caiapó não era uma desconhecida que chegava pedindo aos índios que a seguissem. É o que sugere Saint-Hilaire. Ao conversar com o francês sobre a expedição que estava preparando, Damiana teria dito: os caiapós “me respeitam muito [...] para não fazerem o que eu lhes ordenar”¹⁸. Ao que tudo indica, o fato de Damiana não viver entre os caiapós do sertão não elimina a possibilidade de ela ser conhecida entre eles. Muitos caiapós reconheciam que ela estava em melhores condições de conduzir uma negociação do que qualquer um dos habitantes do sertão, um espaço cada vez mais caótico, marcado pelos ataques dos luso-brasileiros.

Dessa forma, podemos compreender melhor o papel exercido por Damiana da Cunha. Ela estava equipada para fazer a ponte entre a política de aldeamento e os caiapós. Não podemos afirmar ao certo o que a motivava a ir aos sertões convencer os caiapós de segui-la até São José de Mossâmedes e passarem a viver ali. Como fora criada no mundo colonial desde tenra idade e estava numa posição relativamente confortável, muito provavelmente ela se identificava com o projeto do aldeamento, bem como desejava se projetar e se manter enquanto liderança indígena. Em que medida ela se identificava com os caiapós do sertão e com suas necessidades de sobrevivência em um meio cada vez mais violento? Ela enxergava o aldeamento como a melhor solução para eles? Seu interesse pendia mais para a consolidação de sua própria posição de poder? São questões difíceis de responder a partir das fontes lacunares que temos à nossa disposição.

O que sabemos é que, a partir de 1808, Damiana passa a encabeçar expedições que visavam trazer caiapós do sertão para o aldeamento. As fugas constantes prejudicavam tanto os planos dos colonizadores quanto o funcionamento da vida na aldeia e coube a Damiana contornar a situação. Por

18. SAINT-HILAIRE, Auguste de. Viagem às nascentes do Rio São Francisco e pela província de Goyaz. Trad. Clado Ribeiro de Lessa. São Paulo: Companhia Editora Nacional, v. 2, 1937 [1847], p.124.

essa época, seu avô, o cacique Angraí-oxá, já havia falecido e é interessante que não se façam referências a algum sucessor masculino. Embora seu irmão Manoel da Cunha apareça em documentos da década de 1820 como diretor da aldeia de Mossâmedes, o destaque de liderança indígena recaiu muito mais sobre Damiana. Enquanto seu irmão cuidava dos assuntos internos, ela ia para o sertão.

Essa atuação política condiciona as informações que temos sobre Damiana da Cunha, pouco restando sobre sua vida pessoal e cotidiana. O que sabemos é que sua trajetória foi atravessada pelas medidas pombalinas de integração da população indígena à sociedade colonial, que se materializavam nos aldeamentos. Isso se aplica inclusive ao seu casamento. Damiana casou-se sucessivamente com dois militares não indígenas, em conformidade com diretrizes que incentivavam o matrimônio entre índios e não índios¹⁹. Não encontrei quaisquer referências sobre filhos nascidos em nenhum dos casamentos.

Segundo Karasch, Damiana se casou com cerca de 14 anos de idade²⁰. Seu primeiro marido era um sargento chamado José Luiz da Costa. Em 1809, quando beirava os 30 anos, a caiapó ficou viúva²¹. O segundo casamento ocorreu só em 1822, quando Damiana se uniu ao soldado pedestre Manuel Pereira da Cruz, que, segundo Karasch, provavelmente era um mulato pobre. No registro de casamento, Damiana é mencionada como “Índia da Nação Caiapó, viúva”, mas nenhuma informação é dada sobre seu esposo, a não ser sua profissão²². Talvez confiado no prestígio de sua esposa, Pereira da Cruz pediu ao presidente da então província de Goiás que lhe concedesse um salário de soldado, no que não foi atendido. Em vista disso, passou a acompanhar Damiana em suas expedições²³.

19. Sobre essa política que visava extinguir a “raça” indígena e criar uma população homogênea cultural e biologicamente, ver: GARCIA, Elisa Frühauf. Op. cit.

20. KARASCH, Mary. Damiana da Cunha: catequista e sertanera (Goiás, siglos XVIII y XIX). Op.cit.

21. Óbito do sargento pedestre José Luiz da Costa. 19 mar. 1809 apud BRITTO, Célia Coutinho Seixo de. A Mulher, a História e Goiás. Goiânia: UNIGRAF, 1982 [1974], p.88.

22. Ata do matrimônio de Manoel Pereira da Cruz e Damiana da Cunha, índia Cayapó. 22 jun. 1822 apud BRITTO, Célia Coutinho Seixo de. Op. cit., p. 88.

23. Ofício de Miguel Lino de Moraes. 24 nov. 1829 apud SOUSA E SILVA, Joaquim Norberto. Brasileiras Célebres. Brasília: Senado Federal, 2004 [1862], p.65.

A última ida da líder caiapó em direção ao sertão ocorreu em 1830. Damiana partiu levando consigo brindes para dar aos caiapós, acompanhada pelo marido e pelos índios José e Luísa. A expedição esteve nos sertões por oito meses, retornando no início de 1831. Nessa ocasião, Damiana foi recebida pelo próprio presidente da província e por outras autoridades locais²⁴. Em contraste com a alegria pelo retorno de Damiana, estava o fato de que ela chegou doente, consumida pelas condições físicas do sertão, pelo qual vagou durante meses. Segundo Joaquim Norberto, o presidente da província foi visitá-la e o comandante de armas concedeu alguns dias de licença ao esposo de Damiana, para que ficasse com ela. Ainda segundo o autor, a caiapó tinha alguns bens, os quais repartiu com seu irmão Manoel. Em linguagem romaneada, o autor conta que Damiana faleceu em algum dia entre 2 de fevereiro e 9 de março de 1831. Ela “recebeu os socorros espirituais, e como quem adormece, cerrou os olhos num suspiro brando e suave se lhe despreendeu dos lábios”²⁵. A caiapó foi enterrada na igreja local.

Outras lideranças femininas em Goiás

Ainda antes do falecimento da líder caiapó da qual acabamos de tratar, surgia uma “nova Damiana” – epíteto atribuído posteriormente a uma índia canoieiro chamada Maria. A atribuição foi feita pela *Revista Informação Goyana*, num relato sobre ataques dos brancos contra aldeias dos canoieiros em 1798²⁶. Em uma das aldeias a brutalidade dos colonos teria sido tão grande que, de um total de dois mil índios, apenas uma menina de dois anos de idade foi poupada²⁷. Karasch registra que por essa época houve mesmo

24. SOUSA E SILVA, Joaquim Norberto de. *Brasileiras célebres*. Op. cit., p.63; Idem. *Damiana da Cunha: Biographia*. Op. cit., p.531-534.

25. SOUSA E SILVA, Joaquim Norberto de. *Brasileiras célebres*. Op. cit., p.64.

26. A revista foi lançada em agosto de 1917 no Rio de Janeiro. Circulou na capital federal, em Goiás, nos principais estados do país e em países estrangeiros, até 1935. Em seu editorial de lançamento, declarou-se comprometida com a divulgação dos atributos naturais e das possibilidades econômicas do Brasil Central. Ver: NEPOMUCENO, Maria de Araújo. 1998. *A Informação Goyana: seus intelectuais, a história e a política em Goiás (1917-1935)*. Tese (Doutorado em História e Filosofia da Educação) – Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 1998.

27. CARVALHO, Maria Meire de. *Damiana da Cunha: uma capitã-mor nos sertões dos goyazes nos séculos XVIII e XIX*. *Fragmentos de Cultura, Goiânia*, v. 14, n. 6, p. 1111-1124, jun. 2004.

expedições contra os canoieiros na região do rio Tocantins. Apesar disso, eles não foram subjugados nem aldeados²⁸.

A pequena sobrevivente foi batizada e recebeu o nome de Maria. Esta, anos depois, começou a atuar como mediadora nas tentativas de atração dos canoieiros. Em 14 de fevereiro de 1829, o marechal Miguel Lino de Moraes, presidente da província, procurava saber quem era Maria, a fim de poder contratá-la para atrair os obstinados canoieiros para os aldeamentos. Um dos membros do conselho provincial teve notícia de

uma mulher estabelecida nos Sertões de Amaro Leite ou onde quer que seja, com quem alguns daqueles Índios se darão; portanto convém saber quem seja esta mulher, habitação, e as mais informações necessárias a fim de se diligenciar por ela a forma de nos convencionarmos com os referidos Índios [...]²⁹.

Não sabemos de que forma o conselheiro teve notícia da existência da índia canoieiro nem como ela foi parar “nos Sertões de Amaro Leite ou onde quer que seja”. Uma vez contratada, Maria conversou com os índios e ouviu das lideranças sobre a viva memória que todos ainda guardavam da carnificina de 1798, da qual ela fora a única sobrevivente. Segundo Karasch, os canoieiros eram falantes da língua Tupi, diferente da maioria dos povos existentes em Goiás, que eram jês. A busca pela presença da mediadora indígena tinha menos a ver com a língua do que com a busca de maximizar as possibilidades de sucesso através de alguém que já tivesse algum vínculo com os canoieiros, pois estes não mostravam interesse em acordo. Escrevo isso porque falantes do tupi existiam até mesmo entre os não indígenas, enquanto havia uma maior dependência em relação aos índios intérpretes dos idiomas “tapuia”³⁰.

28. KARASCH, Mary. Catequese e Cativoiro: Política indigenista em Goiás: 1780-1889. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). História dos Índios no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura: Fapesp, 2006 [1992], p.397.

29. Ofício de Miguel Lino de Moraes a João Soares Baptista Baptista. Cidade de Goyaz, 14 fev. 1829. Secretaria de Governo – Livro de Registro de Ofícios e ordens expedidas pelo governo provincial (1828-1830), nº 0155. Arquivo Histórico Estadual de Goiás (AHEG).

30. Sobre isso, Thiago Dias escreve: “No litoral os missionários obtiveram certa independência em relação aos intérpretes indígenas com a institucionalização de métodos de aprendizagem em Tupi a partir da elaboração de gramáticas e dicionários. Mas no centro-oeste dos domínios

A interação de Maria com os canoieiros não terminou bem para os colonizadores. Em relatório ao Conselho Geral da Província de Goiás (1830), Miguel Lino relata a continuidade da guerra na fronteira. Além de embates com os xavantes, o marechal recebera notícia de que os canoieiros

também atacaram em 20 de março, e mataram uma patrulha de seis praças de 2ª linha, que rondava o Rio Maranhão, a Índia Intérprete foi a única que escapou, e conduzida à Aldeia de seus parentes, esteve lá dois dias, donde fugira; relatou quanto aqueles Índios estão inconciliáveis pelas ofensas recebidas no ataque que se lhes dirigira em 1819, e abertamente declararam que não estavam para serem nossos escravos³¹.

Como se pode ver, mais uma vez Maria foi a única sobrevivente. Se nessa história entra o fator sorte, não é nosso papel especular. O que podemos fazer é levantar a hipótese de que a índia conseguiu negociar sua sobrevivência, talvez apelando para sua identidade canoieiro. Segundo o relato de Miguel Lino, assim que pôde, Maria fugiu do meio dos “seus parentes” e voltou para relatar aos colonos o que havia acontecido. O presidente da província logo relacionou a atitude dos índios às escravizações e brutalidades levadas a cabo pela bandeira enviada por Joaquim Teotônio Segurado à região do Tocantins (1819).

Apesar de a canoieiro não alcançar o sucesso obtido por Damiana, segundo Maria Meire de Carvalho, ela passou a receber uma gratificação mensal do governo da província³². O que não representa uma benevolência do presidente de Goiás, mas aponta para o fato de que ele não desistiu de enviar Maria aos canoieiros. Menos de três meses depois da desastrosa expedição, o marechal escrevia:

portugueses a presença de indígenas falantes do tronco macro-jê era massiva, o que fez a presença dos línguas[intérpretes] tapuia uma constante na documentação referente aos descimentos, bandeiras, aldeamentos, presídios e escolas voltados aos indígenas em Goiás”. DIAS, Thiago Cancelier. Contatos e descatos: os línguas na fronteira entre sociedade colonizadora e indígenas (1740 a 1889) – Goiás. Espaço Ameríndio, Porto Alegre, v. 7, n. 2, p. 207, jul./dez. 2013.

31. Relatório de Miguel Lino de Moraes ao Conselho Geral da Província de Goiás. 1 dez. 1830. Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, I- 28,31,26, f.8.

32. CARVALHO, Maria Meire de. Op. cit., p.1115.

convém mandar a Intérprete à sua Aldeia com um brinde para os seus parentes, a quem fará de novo todos os protestos às nossas boas intenções; declarando-lhes que o Capitão grande agora já não é o de outro tempo; que o atual é bom, e quer amizade com todos os Índios do mato: nas persuasões[...] não forceje com eles a que venham todos, mas sim a que algum acompanhe, a ver como é por nós tratado, e, quando se consiga vir algum, mimoseado, e deixado ir em liberdade para a sua Aldeia, procurando assim e com repetidas visitas da Intérprete o ir amansando aquela Aldeia³³.

Além dos fragmentos disponíveis sobre Maria – os quais não nos permitem saber além do já exposto sobre ela –, temos informações acerca de outra mulher indígena notada por sua influência política. Trata-se da líder xavante que tinha o sugestivo nome de D. Potência. Na década de 1840, o conde de Castelnau foi enviado pelo rei francês Luís Filipe como chefe de uma expedição científica à América do Sul, visitando alguns aldeamentos construídos para os índios. Em Goiás, o conde esteve em dois aldeamentos: São José de Mossâmedes – onde Damiana vivera – e Carretão, onde encontrou uns poucos xavantes chefiados por uma anciã muito respeitada, D. Potência. Carretão, que em outras épocas abrigara milhares de índios, naquele momento se encontrava reduzido a “muito poucos”. O conde observou que

O aldeamento era governado por duas autoridades muito diferentes uma da outra; o capitão-mor, que é a autoridade principal e uma mulher, a Sra. Potência, pela qual os índios tinham grande respeito. Essa mulher é tida como rica, o que não a impediu de nos pedir um pedaço de carne-seca e de nos vender as velas que ela fabricava com suas mãos amarentas³⁴.

Castelnau encontrou em Carretão uma população reduzida por doenças, fugas e saídas de índios que iam trabalhar fora do aldeamento. Porém, o povoado conservava certo dinamismo, pois recebia novos habitantes vindos

33. Ofício de Miguel Lino de Moraes ao Alferes Francisco José de Campos. Cidade de Goiás, 8 jun. 1830. Secretaria de Governo – Livro de Registro de Ofícios e ordens expedidas pelo governo provincial (1828-1830), nº 0155, f. 74v,75.AHEG.

34. CASTELNAU, Francis. Expedição às regiões centrais da América do Sul. Trad. Olivério M. de Oliveira. São Paulo: Companhia Editora Nacional. 1949, p.243.

do sertão. Essa chegada de novos aldeados pode explicar a existência de vários xavantes que tinham “o peito marcado das cicatrizes com que costumam indicar o número de inimigos mortos e devorados”³⁵.

Além das líderes e intérpretes citadas, gostaria de apontar uma última índia que, se não chegou a exercer liderança, não deixou de ter sua notoriedade num aldeamento de Goiás. Em passagem pela aldeia de Santa Ana do Rio das Velhas, Saint-Hilaire conheceu outra Maria: esta, Maria Rosa. Como vários aldeamentos, Santa Ana abrigou indígenas de diferentes povos:

As tradições unânimes dos índios Bororós atribuem aos jesuítas a primeira fundação da aldeia de Sant’Anna, e, segundo as mesmas tradições, o povoado foi a princípio habitado por índios do litoral. A esses Antônio Pires reuniu [...] alguns índios Carajás e Tapirapés, habitantes das margens do Araguaia, ao norte da província. Essa população mista morreu, dispersou-se ou fundiu-se com os descendentes dos Bororós, e, em 1775, substituíram-na por um certo número de Chicriabás, nação que habitava os desertos do S. Francisco, na parte setentrional de Minas³⁶.

Curioso para recolher algumas palavras da língua dos xacriabás, o francês viu que ela já não era falada na povoação de Santa Ana, senão por alguns dos habitantes. Saint-Hilaire foi informado de que o melhor a fazer, era dirigir-se a uma mulher chamada dona Maria Rosa, “que era a mais inteligente de todos os da sua nação”. A casa da mulher era “uma choça que não possuía outros móveis além de alguns bancos de madeira, mas que, aliás, era de uma limpeza extrema”. O viajante descreveu Maria Rosa como

uma índia de cerca de quarenta anos, ainda fresca, bem disposta e sadia, que fiava algodão. Bem diferente das outras mulheres da aldeia, dona Maria Rosa estava vestida com muita limpeza; usava uma saia de chita, e seus cabelos eram cobertos por um lenço de algodão. Recebeu-me com muita amabilidade; mas, por muito tempo, se obstinou em sustentar que tinha esquecido completamente a sua língua³⁷.

35. CASTELNAU, Francis. Op. cit., p. 244.

36. SAINT-HILAIRE, Auguste de. Op. cit., p. 274.

37. Ibidem, p.276.

Pelo que parece, em Santa Ana a política de eliminação das línguas nativas, prevista nas diretrizes pombalinas, foi levada de maneira bastante severa. Muitos xacriabás já não falavam sua língua e D. Maria Rosa temia que “alguma desgraça” acontecesse à aldeia por sua culpa, caso conversasse em seu idioma materno com Saint-Hilaire. Outro temor manifesto pela índia era o de ser levada “para longe” por falar “ainda a língua”. Depois de muita insistência, argumentação e da oferta de um colar de falsas pérolas por parte do obstinado viajante, a índia se dispôs a falar, desde que fosse a sós e que Saint-Hilaire não contasse a ninguém. A cena “prova quanto os pobres índios desconfiam dos portugueses, e devemos convir que tudo o que se tem passado há três séculos, prova que não é sem razão”³⁸. O francês presenciou, como vemos, diversos sinais de abusos sofridos pelos índios.

Maria Rosa, Damiana, Maria canoeiro, D. Potência. Cada uma, a seu modo, alcançou uma notoriedade que aponta para os limites dos estereótipos – sobre o gênero feminino em geral e sobre as indígenas em particular – para explicar a trajetória das mulheres na história do Brasil. Suas histórias revelam um quadro muito mais complexo sobre os papéis desempenhados por mulheres indígenas durante a Colônia e o Império. Revelam também que em Goiás desenvolveu-se uma cultura política que propiciava condições para que mulheres indígenas alcançassem uma posição de destaque, desde que conseguissem demonstrar habilidade política. Essas condições, como vimos, não devem ser dissociadas da existência de diversos tipos de violência contra os indígenas na região.

Figuras como Damiana, que “mereceu não só o respeito extraordinário dos índios aldeados e ainda dos selvagens, como a consideração e estima dos presidentes e principais pessoas da província”³⁹, não devem nos fazer esquecer a inserção subalterna da grande maioria dos indígenas na sociedade luso-brasileira. Ser uma mulher indígena poderia significar viver em uma condição de extrema vulnerabilidade⁴⁰. Índias de diferentes épocas e regiões da América colonizada foram inseridas em sociedades que esperavam

38. SAINT-HILAIRE, Auguste de. Op. cit., p. 277.

39. SOUSA E SILVA, Joaquim Norberto de. Biographia: Damiana da Cunha. Op. cit., p. 528-529.

40. SOMMER, Barbara A. Why Joanna Baptista Sold Herself into Slavery: Indian Women in Portuguese Amazonia, 1755-1798. *Slavery & Abolition*, v.34, n.1, p.77-97, 2013.

delas o papel de mães, esposas, concubinas e força de trabalho – papéis que efetivamente desempenharam. Porém, uma interpretação que aborde apenas essas situações de fragilidade e de desempenho de papéis vistos como estritamente “femininos” não dá conta da complexidade dos significados do que era ser uma mulher indígena na América colonial e pós-colonial. As fontes e as novas pesquisas nos revelam trajetórias de mulheres indígenas que não se encaixam nos estereótipos ocidentais sobre o gênero feminino, tais como: reclusão ao lar, submissão, passividade.

Considerações finais:

Neste artigo, através da atuação política de mulheres como Damiana da Cunha, busquei oferecer elementos que ajudam a complexificar a imagem das índias na história do Brasil. Em contraste com o estereótipo da mulher indígena – amiúde representada como uma figura que, no século XVI, teria saciado os desejos do colonizador e, a partir daí, estaria fadada ao desaparecimento – novas abordagens têm apontado a centralidade das índias enquanto povoadoras e mão de obra durante o período colonial⁴¹. O contraponto entre estereótipo e realidade pode ser feito também através de mulheres como Damiana da Cunha. Neta de um cacique, apadrinhada por um governador, fluente nos códigos da sociedade envolvente e habitante de uma região onde os colonizadores não estavam consolidados, a líder reuniu em si todas as condições para ser representada como a “formidável Dona Damiana”, a “notável senhora caiapó”, “a pessoa dominante em sua aldeia”⁴².

Reconhecida como liderança por caiapós – do sertão e do aldeamento – e por autoridades luso-brasileiras, Damiana da Cunha afastou-se do lugar de subordinação que aquela sociedade reservava para as mulheres, fossem elas indígenas ou não. A excepcionalidade de sua trajetória, longe de fazer com que o caso mereça ser descartado da análise, permite conhecer outras índias que exerceram papéis de destaque em Goiás. Tais papéis foram exercidos

41. MONTEIRO, John M. Negros da terra. Op. cit.; CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz. Op. cit.

42. HEMMING, John. Fronteira Amazônica: A Derrota dos Índios Brasileiros. São Paulo: EdUsp, 2009 [1978], p.122-133.

no contexto dos esforços empreendidos pelas autoridades a fim de aldear indígenas como os caiapós – o que nos revela a importância dos povos originários, sobretudo numa região como a de Goiás, na qual o domínio dos brancos não estava plenamente estabelecido.

O caso de Damiana é, ainda, um daqueles elementos que apontam a insuficiência dos recortes tradicionais da história política para compreender determinados assuntos: a separação política entre Brasil e Portugal parece não ter trazido grandes alterações na política indigenista. A caiapó, inclusive, seguiu no seu papel de mediadora até 1831, ano de sua morte. Sua figura – como as de D. Potência, Maria canoeiro e Maria Rosa – mostra a complexidade da situação dos indígenas na História. Uma história que não se reduz ao extermínio ou à escravidão, tampouco à “aculturação” ou à “resistência”. No meio desses termos existe a atuação de indivíduos e grupos indígenas capazes de compreender quais eram suas possibilidades de ação, mesmo que numa posição desfavorável.

O estudo das ações e estratégias desenvolvidas por sujeitos indígenas ao longo da história nos torna mais bem habilitados para compreender que, longe de terem desaparecido, pessoas e povos indígenas lograram sobreviver às realidades violentas desencadeadas pela colonização⁴³. Realidades vivas no presente, quando, nas palavras da liderança indígena Sonia Guajajara, os povos originários seguem na luta “pela superação de uma lógica colonial que ainda se impõe nas instituições e na sociedade”⁴⁴.

43. Sobre o rompimento com o binômio aculturação/resistência e com a ideia de desaparecimento indígena, ver: OLIVEIRA, João Pacheco de (Org.). *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contracapa, 1999; BOCCARA, Guillaume. *Mundos Nuevos en las Fronteras del Nuevo Mundo*. Nuevo Mundo Mundos Nuevos[Online], 2005. Disponível em: <<https://journals.openedition.org/nuevomundo/426>>. Acesso em: 17 ago. 2020.

44. DANNER, Leno; MACHADO, Ricardo. O agro não é pop. O constante processo de dizimação indígena. *Revista do Instituto Humanitas Unisinos*, São Leopoldo, 27 ago. 2018. Disponível em: <<http://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/7393-o-agro-nao-e-pop-o-constante-processo-de-dizimacao-indigena>>. Acesso em: 15 ago. 2020. Sonia Guajajara, formada em Letras e Enfermagem, é uma liderança indígena, nascida na Terra Indígena Arariboia (Maranhão). Nas eleições de 2018, foi candidata à vice-presidência da República, pelo PSOL, tornando-se a primeira mulher indígena a concorrer ao cargo no Brasil.

A Santa Negra do Cariri: racismo e devoção no Ceará do pós-abolição

Daniela Márcia Medina Pereira Agapto
Doutora em História pelo PPGH-UFF

Maria de Fátima Pinho
Professora Adjunta URCA

Todo o povo do Crato acha-se alarmado com a notícia de uma virgem piedosa residente no Juazeiro e confessada do padre Cícero. Diz o rumor público que ela é santa em carne viva e, que tem como Anna Catharina de Emmerich, visíveis em seu corpo todos os estigmas da paixão de Nosso Senhor Jesus Cristo.

Alma santa, sofre, tão duro martírio que admira como ainda vive, sendo ela manancial de sangue e de dores impossíveis de suportar sem graça especial de Deus.

Dizem chamar-se Maria de Jesus a bem-aventurada, e que tem apenas 28 anos.¹

O trecho acima, integra uma matéria que tem por título “Uma santa no Ceará”, aparece em 17 de abril de 1887 no jornal *A Constituição*, um periódico publicado na capital, Fortaleza. A mesma notícia foi reproduzida

1. Diário de Pernambuco – PE, Nº 93, 24/04/1887, p. 03. Todos os jornais citados neste artigo foram pesquisados no site da Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional.

em diversos outros periódicos do Brasil e um de Portugal, anunciando a existência de uma jovem moça residente no povoado de Juazeiro, termo do Crato, a quem chamam de “Santa” por trazer no corpo os estigmas de Cristo e manifestar eventos considerados extraordinários. A comparação com Catarina Emerich² evoca a história de outra jovem agraciada com dons e mistérios vivenciados em arrebatamentos dolorosos. Dois anos depois, outro jornal também publicado em Fortaleza circula, dessa vez trazendo um questionamento: “Será milagre”?

Escrevem-nos do Crato:

[...] na povoação do Joazeiro, termo do Crato, existe uma mulher moça, de reconhecidas virtudes. Desde algum tempo, a datar de sexta-feira santa do corrente anno, que nas confissões que faz, por ocasião de commungar, a partícula sagrada desfaz-se em sangue, de modo que a toalha da mesa de comunhão está completamente manchada de sangue, como diversos sanguineos e corporeos, que hontem, 8 de julho, foram exibidos por Monsenhor Francisco Rodrigues Monteiro, na capella da mesma povoação, a um concurso de mais de 2 mil pessoas.

O Rvd. Padre Cícero Romão Baptista, que é o coconfessor de Maria de Araújo (assim se chama a virtuosa moça) afirma o facto já descrito, que ainda ontem, antes da missa cantada e sermão, reproduziu-se, de modo que o sangue estava visivelmente novo.³

O fato considerado “[...] extraordinário e sobrenatural”, espalha-se através da oralidade, ganhando as páginas de jornais de todas as províncias do Brasil e até do exterior, atraindo ao povoado milhares pessoas ensejando uma questão religiosa que irá mudar a vida do povoado e de seus principais protagonistas: Maria Magdalena do Espírito Santo, conhecida como beata Maria de Araújo, e o padre Cícero Romão Baptista.

Entre 1º de março de 1889 e julho de 1891, circulam na imprensa centenas de notícias narrando os eventos místicos ocorridos no povoado em que ocorre o fenômeno de transformação da Hóstia em sangue na boca da

2. Anna Catarina Emmerich (8/9/ 1774 - 9 /02/1824), freira agostiniana. Desde a infância tinha visões e êxtases. Foi beatificada pelo Papa João Paulo II em 3 de outubro de 2004.

3. Pedro II – CE, N° 80006, 19/07/1889, p. 02

beata. Cartas, artigos, testemunhos e até um atestado emitido pelo médico dr. Marco Madeira atestando a natureza sobrenatural dos fatos, são enviados para a redação dos jornais proclamando a “boa nova” que sucedia na então aclamada “Nova Jerusalém”.

Diante da enorme repercussão na imprensa e do crescente número de romeiros que vão ao povoado testemunhar *in loco* os “fatos extraordinários”, o bispo do Ceará, dom Joaquim José Vieira, toma as primeiras providências oficiais sobre a questão: convoca, em julho de 1889, o padre Cícero à sede do bispado para prestar esclarecimentos sobre os fatos. Em seguida, publica um documento intitulado “Decisão Interlocutória”, datado de 19 de julho, no qual se declara que “[...] aquele sangue não é nem pode ser o sangue de Nosso Senhor Jesus Cristo”.⁴

No dia seguinte à publicação do referido documento, uma portaria nomeou uma Comissão Episcopal de Inquérito, composta por dois renomados padres do Ceará⁵ que, após dois meses de trabalhos, conclui tratar-se de “fatos extraordinários”. Porém, dom Joaquim rejeita tal conclusão, constituindo uma segunda comissão que apresenta um veredicto contrário, ou seja, que os fatos de Juazeiro não passariam de um embuste.

Alheia aos trâmites eclesiásticos, crescia a devoção à beata Maria de Araújo e ao padre Cícero, atraindo ao povoado um número cada vez maior de pessoas que vinham apenas visitar o lugar, ou lá fixar residência. Multiplica-se, igualmente, a comercialização em torno dos fatos com a venda de *souvenirs* como rosários, crucifixos, retratos do padre Cícero, entre outros produtos. Em 1893 começa a circular no comércio uma medalha que, segundo notícias da imprensa, foi encomendada na Europa trazendo no “[...] verso o padre Cícero e no reverso a famosa beata do Joazeiro, Maria de Araújo”.⁶

A venda de tais medalhas é classificada pela imprensa como “Torpíssima Especulação”, assim sendo denunciado: “[...] Certamente o nosso povo que largamente pagou o tributo de seu fanatismo e ignorância naqueles milagres,

4. “Cópia autêntica do processo instruído sobre os fatos do Juazeiro”, p.506. (Arquivo do Departamento Histórico Diocesano Padre Gomes, Crato-CE)

5. Padre Clicério da Costa Lobo (1839-1916), assumiu a função de delegado da comissão. Era Doutor em Teologia. Ao padre Francisco Ferreira Antero (1855-1929), coube a função de secretário/escrivão.

6. A República - PA, Nº 636, 03/08/1893, p. 01.

já deve estar armado com a inócua bugiganga, na mania fetichista que temos de acreditar em medalhas e verônicas”⁷

A comercialização das insígnias e de outros objetos tomava um rumo diverso do ambiente de desconfiança e incredulidade que começava a suscitar no âmbito da Igreja. Em 1893, o bispo diocesano publica um decreto proibindo a venda e uso das medalhas:

S. exc. Rvdm^a o sr. Bispo diocesano vedou tanto nesta capital como no centro, a aquisição e venda de umas ridículas medalhas, que alguns negociantes pouco escrupulosos importaram do estrangeiro com a inscrição – *Maria de Araújo* e o *Padre Cícero*.

É uma torpíssima, especulação, filha de sórdido interesse, pondo em jogo o fanatismo ignorante e deprimente da venerabilidade de nossa santa e puríssima Religião.

Assim: poderá um sacerdote, inteligente e virtuoso, na altura do sagrado caráter que o reveste, benzer esses problemas supersticiosos e supinamente grotescos?

Não, solenemente não!⁸

Em 1894, o Vaticano, através da Comissão de Cardeais de Feira IV, finalmente se pronuncia sobre os fatos de Juazeiro em um documento intitulado “Decisão e decretos da Sagrada Inquisição Romana Universal sobre os fatos que sucederam no Juazeiro, diocese de Fortaleza”, no qual consta:

[...] os pretensos milagres e quejandas cousas sobrenaturais que se divulgam de Maria de Araújo são prodígios vãos e supersticiosos, e implicam gravíssima e detestável irreverência e ímpio abuso à Santíssima Eucaristia; por isso o juízo apostólico os reprova e todos devem reprová-los, e como reprovados e condenados cumpre serem havidos.⁹

A divulgação das decisões do Vaticano se dá por meio da primeira das quatro cartas pastorais escritas pelo bispo do Ceará acerca do tema. Entre as sanções, proibições, exigências de retratação, o documento ordena:

7. Cidade do Rio - RJ, N° 250, 12/09/1893, p. 02.

8. A República - PA, N° 636, Op. Cit.

9. A República, - CE, N° 184, 14/08/1894, p. 02; O Apóstolo – RJ, N° 44, 30/09/1894, p. 03.

[...] Mandamos a todos os Sacerdotes deste Bispado procurem diligentemente recolher e queimar todos os escritos, impressos ou manuscritos, que tenham por fim, ainda mesmo indireto, defender os tais fatos do Juazeiro e as pessoas que os praticarem. Procurem outrossim recolher, para no-las enviar oportunamente, as *ridículas medalhas* que têm os nomes do Padre Cícero e Maria de Araújo; e façam ver ao povo que não é lícito em consciência dar-se qualquer culto de veneração a esses supersticiosos objetos.

As restrições à comercialização e ao porte de tais objetos demonstram sua circulação e potência como focos de devoção. Materializavam a ligação com os fatos extraordinários ocorridos com a beata e evocavam a presença do “Sangue Precioso”.

As medidas tomadas para reprimir a devoção e a continuidade da divulgação dos fenômenos, revelam a dimensão do ânimo em torno da virtuosa beata. Uma das proibições atingia a comercialização e até a posse de medalhinhas, ditas milagrosas, contendo de um lado a imagem do padre e, do outro, a da beata.

Contudo, as proibições da venda e uso das medalhas feitas pelo bispo diocesano e pelo Vaticano, não foram suficientes para pôr fim à crença nos milagres e cessar as romarias ao povoado de Juazeiro, fato que pode ser constatado ao verificar que constantemente a questão das medalhas volta à tona, seja através de novas portarias proibitivas ou de artigos publicados na imprensa, conforme se vê na citação subsequente publicada por diferentes veículos:

[...] os rvds bispos do Maranhão, Paraíba e Pernambuco acabam de dirigir aos párocos de suas dioceses circulares recomendando-lhes a estreita observância dos mandamentos da Santa Sé, exarados na pastoral do nosso amado preclaro, condenando como heréticos os pretensos milagres de Maria de Araújo e proibindo as peregrinações ao Juazeiro, a vendagem ou uso das medalhas ou verônicas, com os nomes do padre Cícero e da celebre embusteira etc.¹⁰

10. A República - CE, N° 218, 25/09/1894, p. 03.

[...] Ordena a Santa Sé ao bispo que procure os panos banhados em sangue, as relíquias e mande queimar, assim as medalhas condenadas com o retrato do padre Cícero e Maria de Araújo, sendo privados do sacramento as pessoas que os possuírem.¹¹

Consideradas pela imprensa como relíquias vãs, frutos do fanatismo e da ignorância dos crentes nos milagres de Juazeiro, as medalhas com a imagem de seus protagonistas circulavam intensamente sendo ofertadas a políticos, personalidades religiosas e, até mesmo, aos jornais conforme notícia publicada no periódico cearense, *A República*:

Foi-nos também oferecida, por um nosso distinto assinante, uma medalha própria para rosário e que tem de um lado, a efigie em relevo de um frade, encimada da seguinte inscrição: Padre Cícero, e do outro a de outro a de uma beata com esta outra inscrição: - Maria de Araújo. Esta última tem a fronte cingida pelo nimbo característico dos santos e das mãos distendidas à maneira da Senhora de Lourdes, divergem os raios da *graça divina*.

O leitor compreende certamente que trata se dos protagonistas dos pretendidos milagres do Juazeiro, no Ceará.¹²

Chamamos atenção para a descrição das imagens do padre Cícero e da beata Maria de Araújo. Especificamente sobre a da beata, o autor ressalta a semelhança com Nossa Senhora de Lourdes¹³. Na realidade, a iconografia de Nossa Senhora de Lourdes a representa de mãos postas em oração e sua figura está, geralmente, dentro de uma gruta. Observamos que há muita semelhança da medalha do Juazeiro com outra imagem, também de origem francesa, a de Nossa Senhora das Graças.

11. Gazeta de Notícias – RJ, N° 237, 25/08/1897, p. 01.

12. A República – CE, N° 285, 17/12/1897, p. 01.

13. Em 25 de março de 1858, em Lourdes, cidade francesa dos Pirineus, uma “adorável senhora” apareceu diversas vezes à menina Bernardette Soubiroux. Em uma desses encontros anunciou em dialeto local: “Eu sou a Imaculada Conceição”. A jovem vidente saiu correndo, repetindo incessantemente, ao longo do caminho, aquelas palavras que ela não conhecia. Palavras que emocionam o bom pároco local, pois Bernadette desconhecia aquela expressão teológica que servia para nomear a Virgem Maria. Apenas quatro anos antes, em 1854, o Papa Pio IX havia declarado aquela expressão como uma verdade de fé, através da bula *Ineffabilis Deus*. Cf. conteúdo disponível em <https://www.lourdes-france.org/via>

A medalha do Juazeiro e a Medalha Milagrosa



Figura 1. Frente da medalha na qual aparece a imagem da beata Maria de Araújo e, ao seu lado, a medalha de Nossa Senhora das Graças (Medalha Milagrosa). Composição elaborada a partir do acervo pessoal de Fátima Pinho e imagem disponibilizada no site <https://www.chapellenotredamedelamedaillemiraculeuse.com>.

Na medalha cunhada em sua homenagem, a beata Maria de Araújo aparece usando longas vestes e traz as mãos espalmadas, delas saindo feixes, como raios. A similaridade com a iconografia de nossa Senhora das Graças é evidente e inspirou a análise proposta por este artigo para além de uma mera comparação entre as imagens. Nosso objetivo é discutir aspectos da vida e das penas impostas à beata Maria de Araújo no Ceará do século XIX. Àquela altura, a “Medalha Milagrosa” já era conhecida, trata-se de uma insígnia com a imagem da Virgem Maria com as mãos espalmadas, das quais fluem raios representando as graças distribuídas àqueles que a invocam.

Maria de Araújo era uma mulher negra que desde a infância vivenciou êxtases e visões, adotou como vestes um hábito negro e vivia uma vida discreta, mesmo em meio ao fluxo crescente de fiéis e curiosos. Não se pronunciava, concedia entrevistas ou algo semelhante. Suas palavras só ficaram conhecidas através do processo que julgou os fatos extraordinários protagonizados por ela.

Ao observar a medalha na qual Maria de Araújo é representada, verificamos sobre sua cabeça uma auréola. A aura, auréola ou halo representa iluminação, elevação, espiritualidade em diversas culturas. Infere-se que a beata era considerada elevada espiritualmente e por isso encomendou-se sua figura ao artista que a preparou como molde para a cunhagem de medalhas. Não há chão sob seus pés e a beata parece flutuar, assim como a barra de seu vestido funde-se com as nuvens, mas tal contorno não é evidente. Não há data, ou outro registro escrito a não ser seu nome e este é grafado como “Maria d’Aranjo”. Não se sabe se por um erro na preparação do molde original, por exemplo, a grafia minúscula cursiva da letra “n” pode se parecer com a do “u”. Por outro lado, podemos especular a presença da palavra “anjo” como deliberada, e ousada, uma assimilação de sua figura com elementos celestes. Mas para além do que surge grafado em palavras, a própria imagem já expõe a elevação da beata a uma condição sobre-humana, a exemplo do já mencionado halo sobre sua cabeça. O fato é que, mesmo sem saber ler e decifrar a tal corruptela do nome “Araújo”, a imagem por si só já dizia muito ao fiel que a possuísse.

Notamos o uso de roupas volumosas e esvoaçantes com tecidos sobrepostos à semelhança das representações renascentistas da Virgem. Este traje em nada evoca o hábito simples e negro usado por Maria de Araújo, tampouco guarda relação alguma com o clima quente da região na qual vivia. O corpo todo encoberto e o volume dos tecidos visam camuflar as formas femininas, deixando-a etérea, menos carnal, como uma imagem sacra deveria parecer naquele contexto. De suas mãos fluem raios em feixes, da mesma maneira em que a Virgem é representada na Medalha Milagrosa, no entanto, os feixes, no caso da beata, são mais restritos, estendendo-se à altura aproximada dos joelhos. Na imagem da Virgem Maria os raios despontam com tanta potência que atravessam as inscrições e alcançam o extremo da borda da medalha.

O corpo negro de Maria de Araújo é apagado e os cabelos soltos sobre os ombros, em nada condizendo com os da beata, crespos que eram, curtos e ocultados sob um véu. Seu rosto também não apresenta nenhuma característica aproximada da realidade. O silêncio sobre o fato de Maria de Araújo ser uma mulher preta fica evidente em descrições publicadas na

imprensa da época, pois sua cor desapareceu ou é descrita como “mestiça”, ou ainda, “parda”. Vimos que nas primeiras notícias aqui reproduzidas a beata é tratada como “virgem piedosa”, “bem-aventurada” e “virtuosa moça”. Mas houve um tempo em que sua cor apareceu sem disfarces nos textos de cronistas e jornalistas da fase posterior ao segundo processo, quando Maria já está submetida ao silêncio obrigatório sobre os fatos que viveu e dedicava-se discretamente a uma rotina de orações. Será “preta” e “negra” nos relatos que visavam desacreditar ou desqualificar tanto o milagre como a devoção em torno do padre Cícero, associando sua figura à falsificação e embuste.

Sobre a medalha, é bem provável que a confecção tenha atendido mais a um apressado apelo comercial que qualquer outra coisa. O objeto contém em um verso a imagem da beata Maria de Araújo e, no outro, a do padre Cícero, ambos representados muito diferentes de sua aparência real. Apesar de não ser nosso objetivo discutir a imagem do padre Cícero, convém ressaltar que este aparece usando tonsura e um hábito semelhante ao dos capuchinhos, com capuz caído para trás, totalmente diferente da realidade. O padre usava cabelos fartos, sotaina simples, preta. Não há aura sobre sua cabeça, apenas na de Maria de Araújo. Feitas no calor das primeiras ondas de devoção no tocante ao “milagre do Joaseiro”, é possível que a inspiração direta na “Medalha Milagrosa” não tenha atendido a nenhuma outra demanda que não a de produzir e expor à venda medalhas com a beata.

Portar consigo algo desse tipo, patuá ou escapulário, objetos nos quais as pessoas religiosas depositam sua fé, traduz uma proximidade, uma intimidade com o sagrado que pode ser acessado a qualquer hora, podendo ser tocado, materializando o contato que se busca com o divino. A “Medalha Milagrosa” com a qual tecemos um paralelo aqui é um objeto de uso íntimo e contínuo para o fiel.

A origem da “Medalha Milagrosa” e a composição simbólica que apresenta é quase didática na transmissão e reforço da mensagem de aproximação com a figura da Virgem Maria. Já bastante carregada do que passou a ser a devoção mariana no século XIX, a imagem apresenta a Virgem sozinha sobrepondo-se ao mal, representado por uma serpente sob os seus pés. Logo abaixo, está datado o tempo de sua aparição à jovem Catarina Labouré.¹⁴

14. Santa Catarina Labouré (1806-1876). Foi canonizada em 1947.

A medalha de Nossa Senhoras das Graças tem origem em um evento místico envolvendo a jovem congregada das Casas de Caridade Vicentinas, na França. No ano de 1830, depois de ser despertada por uma criança, Catarina Labouré foi conduzida à capela onde viu a Virgem Maria de pé, sobre um semicírculo, sobrepondo uma serpente¹⁵. Tal como apareceu a Virgem, solicitou que fosse reproduzida sua imagem, cunhada em medalhas. Em poucos anos, o fato ganhou reconhecimento convertendo-se, durante o enfrentamento a uma grave epidemia de cólera, a principal devoção, tornando-se popular. Milagres eram atribuídos à medalha de Nossa Senhora das Graças e esta passou a ser denominada de “Medalha Milagrosa” trazendo a inscrição: “Ô Marie conçue sans péché, priez pour nous qui avons recours à vous» (“Oh! Maria concebida sem pecado, rogai por nós e recorremos a Vós”).

Ao mencionar a “concepção sem pecado” a medalha também nos remete à Imaculada Conceição¹⁶, evocação que fortalece o dogma da ausência da marca do pecado original no nascimento de Maria de Nazaré. Tal preceito condiz com o reconhecimento de Maria como pertencente a um patamar distinto, desde sempre “cheia de graça”, como na passagem bíblica da anunciação em que o anjo Gabriel a cumprimentou. A incorporação de símbolos de proporções da “Medalha Milagrosa” na insígnia de Juazeiro representa, por um lado, a apressada produção de objetos sacros em cópia imprópria da imagem da Virgem, configurando-se uma imitação grosseira e até um sacrilégio e, por outro, a circulação e aceitação do mesmo objeto pelos fiéis evidenciam seu uso como objeto de devoção, levando a Igreja a empreender um esforço de proibição e vigilância para evitar a proliferação demasiada.

A mais simples comparação dos elementos representados na medalha com as imagens reais do padre e da beata não guardava nenhuma coerência,

15. Cf. <https://www.chapellenotredamedelamedaillemiraculeuse.com>

16. “No Brasil, a imagem da Virgem da Conceição chegou em uma das naus de Pedro Álvares Cabral. Ela representa Maria Santíssima de pé sobre o globo terrestre, tendo as mãos unidas em oração e os olhos voltados para o céu, esmagando com seus pés uma cobra, símbolo do pecado original. Os frades franciscanos foram os propagadores desta devoção que se espalhou de norte a sul, pois existem cerca de 533 paróquias a ela dedicadas. Em todas as localidades por onde passaram os filhos de S. Francisco foram construídos templos sob o orago de Nossa Senhora da Conceição, sendo Ela a padroeira de vários Estados brasileiros” (MEGALE, N. B. *Invocações da Virgem Maria no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 2001, p. 148-149).

mesmo assim ela circulou amplamente, convivendo como contemporânea à presença “real” daqueles que tentou representar. A medalha de Juazeiro canalizava fervor, devoção e fluía numa dinâmica própria, parecendo alheia a qualquer exigência de fidedignidade com as aparências.

Casas de caridade e devoções femininas do Ceará

Tão longe está a França do Ceará, porém, são muitos os elementos que convergem nas maravilhas vividas por essas duas moças pobres, Maria e Catarina, em lugares/tempos distintos, ainda que vissem no mesmo século XIX, professassem a mesma fé e pertencessem à Igreja Católica Apostólica Romana. Uma, isolada e julgada como embusteira e a outra, consagrada como santa. Uma teve sua sepultura violada e seu corpo abandonado em local desconhecido, enquanto a outra é venerada incorrupta até os dias atuais.

Sobre ambas as histórias é possível tecer relações que transcendem os evidentes contrastes. Uma primeira aproximação, no século XIX, diz respeito à fundação da diocese e dos seminários diocesanos no Ceará, inspirados no modelo vicentino. Os Lazaristas, ou Padres da Missão, pertencem a uma ordem com origem no século XVII, fundada por São Vicente de Paulo¹⁷. A ordem teve um relevante papel no fortalecimento da postura ultramontana no Brasil protagonizado por religiosos oriundos de conventos europeus, especialmente franceses¹⁸.

Na Província do Ceará, um dos braços da fundação da Congregação dos Lazaristas foi o seu ramo feminino, que se serviu do Colégio da Imaculada

17. Vicente de Paulo (Vicent de Paul) nasceu em Pouy (França) em 24 de abril de 1581. Foi canonizado em 1737 pelo papa Clemente XII (1652-1740). Em 17 de abril de 1625 fundou a Congregação da Missão, ordem religiosa masculina católica, também conhecida como Lazaristas ou Vicentinos. O termo Lazarista é usado em referência à primeira casa da congregação em Paris, esta chamava-se “Casa São Lázaro”. O fator central da missão dos Lazaristas, ou Vicentinos, é a evangelização dos pobres. A atuação com caridade teve o papel destacado de Luiza de Marillac. A viúva Luiza de Marillac conheceu Vicente de Paulo no ano de 1622 e atuou nas ações de caridade, sendo cofundadora das Filhas de Caridade, obra que agregava mulheres dedicadas ao exercício da assistência domiciliar aos doentes. Santa Luisa de Marillac foi beatificada pelo Papa Bento XV, em 9 de maio de 1920. Foi canonizada pelo Papa Pio XI, no dia 11 de março de 1934. Em 1960 foi declarada patrona das Obras Sociais pelo Papa João XXIII.

18. PINTO. Jefferson de Almeida. Os lazaristas e a política imperial - a escola, a assistência e a família. Topoi vol. 17, n. 32. Rio de Janeiro, p. 153- 175, jan/jun 2016.

Conceição em Fortaleza, inaugurado em julho de 1865¹⁹. A direção da escola dedicada a educar meninas ficou sob a responsabilidade das Filhas da Caridade de São Vicente de Paulo. A obra tinha como objetivo proporcionar educação básica e fundamentos cristãos para as futuras mães de família, inclusive, para as órfãs. A construção do colégio da Imaculada Conceição somou-se, portanto, à instalação do Seminário da Prainha. As duas iniciativas reuniam os elementos centrais e norteadores da ação dos lazaristas inspirados em Luiza de Marillac e São Vicente de Paulo.

No interior da Província do Ceará, onde viveu Maria de Araújo, as devoções femininas encontraram outro meio de florescer: eram as Casas de Caridade. Inspiradas no modelo vicentino, mas regradas e concebidas dentro de uma realidade completamente diversa e sem a direção ou a tutela da Igreja. A iniciativa coube ao Padre Ibiapina²⁰, um missionário dedicado a pregar e realizar obras que atendessem as demandas mais urgentes dos menos favorecidos. As casas de Ibiapina começam na década de 1860, cinco anos antes da chegada das Irmãs de Caridade ao Ceará, concomitante a outras iniciativas que agregavam trabalhadores para a construção de açudes, capelas ou cacimbas. A animação para o trabalho era fruto das pregações e do exemplo dos sacrifícios pessoais do próprio Ibiapina, que percorria longas distâncias, aconselhava e demonstrava abnegado ânimo. Assim, criou-se uma rede assistencial em torno das Casas de Caridade. O grau de autonomia

19. Em 15 de agosto de 1865 foi fundado o Colégio da Imaculada Conceição. Em 1884, inaugurou-se o Externato São Vicente de Paulo onde meninas pobres aprendiam música, leitura e trabalhos manuais. Para os meninos, filhos de operários e das famílias assistidas pelas Senhoras da Caridade, abriu-se o Externato Jesus Maria José. Logo após, inaugurou-se o Externato São Rafael, em março de 1901, destinado aos irmãos das meninas do Colégio da Imaculada Conceição. Deste Externato surgiu o Colégio Marista Cearense. CAMPOS, Gerardo José. Colégio da Imaculada Conceição: do gênese ao apocalipse. Fortaleza: Tipogresso, 1999, 458p.

20. José Antônio Pereira (05/08/1806-19/02/1883), era natural de Sobral - CE. Em 1866, passa a trabalhar como missionário percorrendo mais de 600 km pelas províncias do Piauí, Ceará, Rio Grande do Norte, Paraíba e Pernambuco. Organizou missões, construiu capelas, igrejas, açudes, cacimbas, poços, cemitérios, hospitais e fundou mais de vinte Casas de Caridade para moças órfãs carentes, onde elas recebiam educação religiosa e moral, aprendiam a ler, escrever e fazer trabalhos domésticos, além de terem assistência à saúde.

que algumas internas experimentavam provocou muitas reações, tal como descreve o bispo de Sobral²¹, Dom José Tupinambá da Frota:

Por ocasião das Missões fundou o grande Missionário [Ibiapina] uma associação de “beatias”, que se revestiam de uma espécie de hábito religioso, com um grande véu ou lenço branco na cabeça, e residiam nas próprias casas. Nesse ano, veio a Sobral o 1º. Bispo do Ceará, D. Luís Antônio dos Santos, que não aprovou a devoção do tal hábito, como se vê no provimento deixado no Livro do Tombo da Freguesia²².

O papel da instrução é destacado no documento normativo das casas sertanejas, o Estatuto das Casas de Caridade ²³. Em seus primeiros artigos estabelecia como finalidades a educação moral e o trabalho. As casas abrigavam órfãs de 5 a 9 anos “[...] sendo pobres e desvalidas”. Priorizar a instrução feminina, deixar a gestão da casa a cargo das mulheres, estabelecer um dote para “à custa da caridade” e casar as meninas quando estivessem em idade conveniente para tal, revela um projeto que visava não criar um núcleo de castas devotas e sim, de mães de família católicas instruídas. Esta não era uma realidade comum, mas quase uma exceção, a presença de mulheres nos bancos escolares mesmo para as primeiras letras ou matemática básica. Nem todas as meninas saíram casadas das casas, muitas permaneceram dedicadas ao labor e consagradas voluntariamente à caridade.

Além das castas dedicadas à oração e às diversas atividades, as beatias estabeleceram um característico hábito para si. Na escolha das vestes, tentavam imitar os trajes religiosos das ordens femininas existentes, provavelmente as que conheciam através de gravuras fornecidas pelo Padre Ibiapina ou

21. A Diocese de Sobral foi criada em 10 de novembro de 1915 pela bula “Catholicae Religionis Bonum” do Papa Bento XV, sendo desmembrada da então Diocese de Fortaleza e Dom José Tupinambá seu primeiro bispo.

22. FROTA, Dom José Tupinambá da. História de Sobral, 2ª ed. Fortaleza: Editora Henriqueta Galeno, 1974, p. 256.

23. Utilizamos aqui a versão dos “Estatutos para as casas de Caridade estabelecidas pelo Padre José Antônio de Maria Ibiapina para conseguir-se o fim da Instituição” que foi publicada por Irineu Pinheiro, no livro “O Cariri”. O documento foi extraído do arquivo da Matriz de Barbalha. Segundo Irineu Pinheiro, a obra foi disponibilizada para transcrição pelo advogado Bernardino de Carvalho Leite, com autorização do vigário daquela paróquia, o padre José Correia Lima. Trata-se de PINHEIRO, Irineu. O Cariri. Coedição Secult/ Edições URCA. Fortaleza Edições UFC, 2010. p. 150-154.

por outro contato exterior. Em uma passagem das Crônicas das Casas de Caridade²⁴, fica evidente a forma espontânea e quase informal pela qual as moças podiam tomar o hábito e ingressar como “freiras”, no ano de 1869, quando “[...] duas irmãs donzelas da família Rolim, sendo uma delas professora pública da Vila, tomaram o hábito de freiras para tomarem a direção da Casa de Caridade”.²⁵

Um pouco da rotina daquelas casas pode ser vislumbrado através de alguns documentos esparsos. A Casa de Caridade de Missão Velha, por ter sido a primeira no Cariri Novo, foi chamada de Casa de Caridade do Cariri. Assim permaneceu até a fundação das demais da região (Crato, Barbalha e Milagres). Sobre o funcionamento diário da primeira delas em 1865, um cronista escreveu:

[...] moram atualmente na casa as seguintes pessoas: Cecília do Coração de Jesus e de Maria Ibiapina, diretora, Marcionila do Coração de Jesus Ibiapina, professora, Rita de Santa Gertrudes Ibiapina, roupeira, Maria de Santa Eudóxia Ibiapina, despenseira, Rosa de São Felix Ibiapina, enfermeira, Quitéria Maria do Coração de Jesus Ibiapina, lavadeira, Maria de Santa Genoveva Ibiapina, criadeira, Cândida Maria do Coração de Jesus, irmã avulsa, 32 meninas órfãs e 1 engeitada.²⁶

Destaca-se que, ao adentrarem a casa as mulheres abandonam os nomes de família e adotam o de algum santo ou santa de devoção, seguidas de “Ibiapina”, expressando assim o recomeço, o pacto da nova identidade através da vida devotada ao trabalho e ao cuidado. Outro aspecto era a variedade de funções exercidas dentro da casa, revelando que o cotidiano envolvia afazeres domésticos e práticas de instrução, uma organização especializada e com hierarquia. As devoções femininas encontravam espaço e se assemelhavam ao que podemos descrever como uma imitação dos rigores e rotinas dos conventos oficiais, porém, estes não existiam no Ceará daquela época.

24. As Crônicas de uma coleção manuscrita realizada por autores diversos e em momentos distintos, ao modo de capítulos reunidos.

25. HOORNAERT, Eduardo. Crônicas das casas de Caridade fundadas pelo Padre Ibiapina. Fortaleza, Museu do Ceará, Secretaria de Cultura do Ceará, 2006, p. 127.

26. PINHEIRO, Irineu. O Cariri, coedição Secult/ Edições URCA. Fortaleza Edições UFC, 2010. p.155.

Para José Comblin, foi por causa da ação do clero romanizado das últimas décadas do século XIX que a rejeição ao projeto de Ibiapina se efetivou com imenso vigor em relação às mulheres engajadas nas casas. “[...] Quanto às Irmãs [da Caridade], somente queriam religiosas de molde europeu, com instituições reconhecidas, estrutura jurídica estrita e governo centralizado na Europa”²⁷.

A chegada e permanência das Irmãs Vicentinas ou Irmãs de Caridade esteve inserida num projeto missionário que mesclava assistência e educação. A solidez institucional e o trabalho dessas irmãs garantiram a continuidade e estabilidade do projeto de caridade “oficial” da Igreja. No outro extremo, as Irmãs das Casas de Caridade de Ibiapina foram entregues à própria sorte. Quando morreu em fevereiro de 1883, Ibiapina deixou “órfã” sua obra, não houve substituto para seu trabalho e as casas existentes em diversas províncias tiveram destinos diversos. Muitas das mulheres até então recolhidas passaram à mendicância, desalojadas das casas e oficinas nas quais trabalharam e ensinaram. As casas do Ceará ficaram sob a tutela da diocese, com rotinas e hierarquia submetidas a outra norma, menos autônomas.

Ainda restava no Crato, no tempo do veredito final imposto à Maria de Araújo em 1894, uma das Casas de Caridade de Ibiapina. Ali, Maria de Araújo foi forçada a se isolar, só saindo depois de insistentes apelos, inclusive, sua mãe chegou a pedir por sua liberdade. Na década de 1890, quando Maria de Araújo lá esteve já não funcionava com a dinâmica estabelecida pelo padre Ibiapina quando de sua fundação. Se encontravam incorporadas à diocese e submetidas à autoridade diocesana e ao provincial da ordem.

Cor, condição e santidade

O relatório de Monsenhor Francisco Rodrigues Monteiro²⁸, membro do primeiro inquérito, revela sua percepção da condição social de Maria de Araújo. Manifesta ali que sabia que tal condição era vista como empecilho.

27. COMBLIN, J. Padre Ibiapina. São Paulo: Paulus 1993, p. 43.

28. Data de 18 de outubro de 1891. Cópia autêntica do Relatório de Mons. Monteiro sobre os factos do Joaseiro. Relatório apresentado à Comissão Episcopal Examinadora dos factos maravilhosos do Joaseiro, desta freguesia do Crato. Documento publicado em CASIMIRO. Antônio Renato Soares de (org). Padre Cícero e os fatos do Joaseiro: a questão religiosa. Fortaleza: Editora Senac Ceará, 2012. p. 518-525.

Expôs, ao longo da defesa dos “fatos maravilhosos”, o entendimento de que entre os de ‘baixa condição’ era possível a manifestação do divino:

A beata é pobre e de baixa condição! O Joaseiro é um insignificante povoado! Serão estes os obstáculos às manifestações Divinas? Todo mundo sabe que o Príncipe do Ceo, Filho Unigenito de Deus nasceu de uma humilde Virgem de Nazareth, e era filho adotivo de um velho Carpinteiro [...] Nasceu entre animais de um pobre presépio! Onde falou a Virgem de Lourdes, não foi do côncavo de um rochedo deserto a uma humilde Pastorinha? Meu Deos, quem eram os Apóstolos? Pobres e grosseiros pescadores dos mares da Galiléia. Eram a escória do mundo.

Este é um trecho do primeiro inquérito, cujas conclusões foram revistas pelo segundo. O conteúdo de defesa da beata circunscreve-a dentro de um quadro comparativo no qual pessoas simples e despossuídas alçam graças, vivenciam maravilhas. Tal quadro, entretanto, guarda um incômodo silêncio: não menciona o fato de ser uma mulher negra e nem explora ou discute como esses sujeitos viviam ou eram vistos naquela época. É provável que a “baixa condição” seja uma tentativa de comunicar a questão da cor da pele, mas permanece impreciso. A cor da beata não é mencionada nem nas defesas e nem nas acusações oficiais registradas na documentação dos inquéritos.

Foi no contexto da recente convivência com o mundo pós-abolição que circulou, na forma de medalha, a versão da imagem da beata com cabelos e traços próprios de uma figura feminina branca e plácida. A opção soma-se a outras iniciativas do que hoje chamamos “embranquecimento”: enquanto reforçam a fé e divulgam os fatos extraordinários, silenciam sobre a cor da beata. Diante do silêncio flagrante das fontes ocultam a cor da beata e seu lugar social e, nesse tocante, compreendemos que escamoteavam o peso que lhe recaía sobre os ombros naquele 1889. Maria de Araújo é descrita ora como virtuosa, ora como maquiavélica, numa dualidade esvaziada dos sentidos que emudeciam o largo incômodo de associar santidade e beatitude a uma mulher negra.

O corpo negro da beata só será evidente, com todas as letras, já num contexto de ataque à sua figura. Enquanto virtuosa, a cor era negada, depois de julgada, condenada e exposta como embusteira, não há pudores em associá-la à cor:

Apresentando o estigma da fusão das três raças Maria de Araújo era o tipo clássico da mestiça, com predominância do negro, pois negro era o pai, oriundo sem dúvida da senzala do Pe. Pedro Ribeiro, enquanto a mãe provinha do branco e do índio. [...] Não obstante feia, Maria de Araújo teve seu retrato espalhado entre as massas fanatizadas, enquanto medalhas com sua efígie varavam os sertões, visto que, em dado momento, seu prestígio de santa confundira-se com a fama milagreira do Padre Cícero.²⁹

Em alguns relatos historiográficos ou nas crônicas dos intelectuais que descreveram Juazeiro, a beata negra será tratada com agressiva suspeição. O corpo negro antes dissimulado fica evidente e aparece associado a adjetivações negativas. Foi uma “negra ignorante”, nas palavras do padre Antônio Gomes³⁰ e era o fruto de uma “hibridez horrível”³¹, para Alencar Peixoto.

Conclusão

Os fatos extraordinários ocorridos com Maria de Araújo desde a década de 1880, ao se propagar de boca em boca no sertão nordestino, chegando à imprensa de todo o país, transforma a vida do pequeno povoado, mas, sobretudo, a vida do sacerdote e da beata. Adorados e venerados como santos, passam a sofrer represálias, sanções, críticas. A hierarquia da Igreja Católica, não admitindo tratar-se de milagres, pois, jamais “Jesus vai deixar a Europa para manifestar-se na boca de uma mulher pobre, feia e preta”³², exige que padres e fiéis reneguem a crença no milagre sob pena de ser excomungados ou de perder as ordens sacerdotais, no caso dos padres.

O padre Cícero, não cumprindo todas as exigências do bispo diocesano, é proibido de exercer seu sacerdócio e a beata é posta num ostracismo absoluto, sendo proibida a visita à sua casa, de ter seu nome citado, entre outras coisas.

29. ANSELMO, Otacílio. Padre Cícero, Mito e Realidade. Editora Civilização Brasileira S.A. Rio de Janeiro, 1968. Coleção Retratos do Brasil, vol. 66, p. 74.

30. ARAÚJO, Antônio Gomes de. O Apostolado do Embuste. Revista Itaytera, Ano II, n. 02. Crato: Tipografia Imperial, 1956, p. 03-62.

31. PEIXOTO, Alencar. Joazeiro do Cariry. 2ª. ed. Fortaleza: Editora IMEPH, 2011 (Coleção Centenário)

32. Esta foi a frase pronunciada pelo reitor do Seminário de Fortaleza, padre Pedro Augusto Chevalier (1831-1901), sobre a impossibilidade de ser milagrosos os fatos do Juazeiro.

Passando a viver uma vida de reclusão na casa do padre Cícero, morreu em 17 de janeiro de 1914, sendo sepultada no cemitério do Socorro, em Juazeiro. Sua morte, contudo, não pôs fim à perseguição que sofria. Em 1930, seu túmulo foi violado e seus restos mortais desapareceram. Ainda hoje, o paradeiro é desconhecido.

A devoção à beata sempre foi combatida de forma implacável pela Igreja Católica. Um exemplo disso, está relacionado à questão das medalhas discutida neste artigo.

Cunhadas no final do século XIX, as medalhas eram tomadas dos romeiros e recolhidas nos pontos de venda, depositadas numa caixa e guardadas junto ao chamado “baú do padre Cícero”, na Diocese de Crato-CE. Além das insígnias, eram armazenados neste baú os originais dos dois processos eclesiásticos sobre os milagres do Juazeiro, cartas e outros documentos. O achado ocorreu em 2002, quando o então recém-chegado bispo da Diocese de Crato, Dom Fernando Panico, por orientação da Santa Sé, retomou os estudos eclesiásticos sobre a questão do Juazeiro e do Padre Cícero. Como o uso de tais medalhas era proibido pela Igreja, provavelmente, estas foram recolhidas dos romeiros como condição para receber sacramentos da Igreja³³.

Restam tais objetos como testemunho material de uma dada devoção tantas vezes silenciada. Nos contam de um tempo no qual as devoções femininas transitavam entre a vocação e a resistência. Diante desse verdadeiro espólio do combate às formas de crer, nos resta buscar aprender um pouco mais sobre a beata negra que viveu entre dores e graças.

33. Atualmente, as medalhas remanescentes estão sob a guarda do Departamento Histórico Diocesano Padre Antônio Gomes de Araújo – DHDPG, Crato – CE.

As rainhas do maxixe: gênero e raça no teatro de revista carioca (1889-1920)

Juliana da Conceição Pereira
Doutoranda PPGH-UFF¹

Entre o final do século XIX e o início do século XX, as páginas dos jornais cariocas se dedicariam a apresentar um novo fenômeno que tomava os bailes da cidade. Denominada maxixe pelos letrados, a nova “dança carioca” era descrita por contemporâneos como Baptista Coelho, cronista do jornal *Cidade do Rio*, como uma dança fogosa, viva, empolgante, mole, sensual e voluptuosa.² O fenômeno, configurado nos salões de bailes da cidade, teve seu alcance ampliado nas páginas dos periódicos a partir dos olhares sobre ele lançado por diferentes jornalistas.

Além dos bailes, o maxixe estava presente no teatro de revista e nesse universo dos espetáculos teatrais, a dança trilharia uma longa carreira. Eram inúmeras as publicidades de peças que prometiam “duetos de maxixe” e apoteoses finais com “grandiosos torneios” disputados pelas estrelas das companhias teatrais³. Ao tomar as críticas e publicidades sobre as revistas como objeto de pesquisa, percebemos que muitos artistas conseguiram

1. Esse trabalho faz parte da minha pesquisa de doutorado que está em andamento e recebe o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes). Agradeço as leituras e sugestões de Alessandra Tavares, Elaina Reioli, Leonardo Pereira e Renata Daflon.
2. “Cartas para a terra”. *Cidade do Rio*, 04 de dezembro de 1901.
3. *Correio da Manhã*, 15 de março de 1904, p.06; “Apollo”, *O Paiz*, 06 de janeiro de 1915, p.5.

construir uma carreira de sucesso no teatro a partir das performances dançando maxixe⁴.

Embora as performances de dança fossem feitas por pares, nos jornais as mulheres ganhavam destaque, sendo apresentadas como “rainhas do maxixe”⁵. Conferida a algumas artistas do período, tal designação relacionava-se diretamente às discussões de gênero e raça. Aquelas que eram consideradas rainhas eram mulheres com destaque na atuação das cenas escritas por revistógrafos, em sua maior parte homens brancos de classe média, que percebiam o corpo da mulher como um produto para o consumo masculino.⁶

Os espetáculos teatrais, como uma atividade de entretenimento, foram atravessados por hierarquias de raça e de gênero e a reprodução desses estereótipos era dramatizada nos palcos. Homens e mulheres de diferentes origens eram incentivados, pelos sujeitos que faziam parte dessa indústria, a investirem em uma atuação que se aproximava de um perfil preconceituoso construído em torno dos negros e de sua cultura. Isso acontecia a partir de uma linguagem corporal baseada no exagero dos movimentos, no figurino que objetificava o corpo feminino e no linguajar marcado por erros de pronúncia que tinham o intuito de fazer a plateia rir. Para alguns críticos teatrais, esses artistas conseguiam através de sua atuação representar os verdadeiros “tipos” nacionais⁷. Tipos esses que em grande parte se resumiam aos estereótipos de malandro e mulata. Já para outros avaliadores, a presença significativa do maxixe nas produções revisteiras indicava o empobrecimento do teatro nacional⁸.

Ainda assim o teatro foi uma possibilidade de trabalho para homens e mulheres não brancos. No caso das mulheres, ao se inserirem nos palcos

4. PEREIRA, Cristiana Schettini. Circuitos de trabalho no mercado de diversões sul americano no começo do século XX. Cadernos AEL, 2010.; GOMES, Tiago. Um espelho no palco: identidades sociais e massificação da cultura no teatro de revista dos anos 1920. Editora Unicamp, 2004.

5. A expressão rainha do maxixe aparecia nas publicidades de artistas e nos vários elogios direcionados a apresentações dessas mulheres.

6. LOPES, Antônio Hercúlo. “The Jaguar’s Leap: Musical Theater in Rio de Janeiro, 1900-1922.” PhD dissertation. New York University, 2000.

7. Como exemplo ver entre outros: “Gambiarra”. Cidade do Rio, 12 de fevereiro de 1897, p. 3; “Estrelas e Canastrões”. D. Quixote, 24 de dezembro de 1919, p.43; “Palcos e Salões”. Jornal do Brasil, 18 de abril de 1915.

8. “Teatrices”. O Malho, 26 de março de 1904, p.9

elas não só lutaram por respeitabilidade e autonomia como negociaram com os estereótipos que lhes eram atribuídos. Desta maneira, o objetivo desse artigo é compreender, a partir da trajetória de artistas identificadas nos jornais como rainhas do maxixe, como as mulheres se apropriaram desse estereótipo atravessado pelas narrativas sobre mestiçagem e se utilizaram dele para construir sua autoimagem e percepções de si, para terem liberdade financeira e para a mobilização de redes de solidariedade entre jovens artistas.

Mulheres nos palcos

Desde meados do século XIX havia um consenso entre os juristas e médicos higienistas de que as mulheres eram biologicamente mais fracas que os homens. Era da fragilidade física que advinha a delicadeza, a submissão e a vocação maternal. Os homens, ao contrário das mulheres, tinham o vigor físico e moral. Não eram vulneráveis. Sua racionalidade e força os capacitavam a cuidar do “sexo frágil”.⁹ Assim, a mulher deveria ser protegida pelo homem. Esse discurso de proteção e dominação masculina sobre as mulheres foi o responsável por criar modelos ideais de identidades femininas e masculinas, além da definição dos lugares específicos para atuação de cada gênero.

No Brasil, com a recém proclamada república em 1889, essas imposições de gênero se acentuaram ainda mais. Com os novos tempos republicanos veio, principalmente por parte das elites, o desejo de modernização da estrutura física da cidade e dos hábitos culturais e comportamentais da população, que, para esses reformadores, estariam distantes dos modelos de civilização importada projetados para a futura Nação. Nesse contexto, a moralidade e a honra sexual feminina ganhavam destaque. Sueann Caulfield observa que enquanto um homem honesto era aquele considerado um bom trabalhador,

9. Conf. ESTEVES, Martha Abreu. *Meninas Perdidas: os populares e o cotidiano do amor no Rio de Janeiro da Belle Époque*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.; ESTEVES, Martha de Abreu; CAUFIELD, Sueann. “50 anos de virgindade no Rio de Janeiro: políticas de sexualidade no discurso jurídico e popular (1890-1940)”. *Caderno Espaço Feminino, Uberlândia*, vol. 2, ano 2, n. 1, 1995, pp. 15-52.; RAGO, Margareth. *Do cabaré ao lar: a utopia da cidade disciplinar: Brasil: 1890-1930*. Paz e Terra, 1985.; SOIHET, Raquel. “A interdição e o transbordamento do desejo: Mulher e Carnaval no Rio de Janeiro (1890-1945)”. *Caderno Espaço Feminino, Uberlândia*, v. 2, ano 2, pp. 53-70, 1995.

a honestidade das mulheres referia-se ao seu comportamento sexual¹⁰. Sem a força moralizadora da honestidade sexual feminina, a modernidade causaria a dissolução da família, um aumento brutal da criminalidade e o caos social. Em consequência, muitos juristas da virada do século chegaram a propor que se educasse a população na valorização da honra sexual feminina, como uma medida para “estabelecer a ordem e o progresso”. A honra sexual representava um conjunto de normas que, “estabelecidas aparentemente com base na natureza”, sustentavam a manutenção de relações de gênero, raça e classe completamente hierárquicas¹¹. O controle da sexualidade feminina fortalecia assim as hierarquias sociais legitimando o exercício do poder masculino. Não é de se admirar, portanto, que houvesse “uma forte carga de pressão” sob as mulheres acerca do comportamento que lhes era esperado.¹²

Esses rígidos modelos de comportamento dialogavam com a luta das mulheres pela aquisição de direitos e plena cidadania. Como demonstrou Rachel Soihet, um importante movimento de reivindicações por autonomia, direitos civis e políticos femininos ganhou força no país, desde o protesto da escritora Nísia Floresta, ainda na década de 1830.¹³ O surgimento de uma imprensa feminina, que lutava em prol do abolicionismo e do feminismo, é para Soihet um exemplo desse movimento. A luta por autonomia acontecia assim de formas diversas. Enquanto algumas mulheres podiam se rebelar abertamente, outras reagiram de formas mais sutis, lançando “mão de táticas que lhes permitiam reempregar os signos da dominação, marcando uma resistência.”¹⁴

A inserção feminina na indústria de entretenimento se dá nesse contexto. O teatro musicado abriu uma porta para que vários indivíduos tivessem a

10. CAULFIELD, Sueann. Em defesa da honra: moralidade, modernidade e nação no Rio de Janeiro, 1918-1940. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2000.

11. *Ibidem* (p.172).

12. SOIHET, Raquel. “A interdição e o transbordamento do desejo”. *op. cit.*

13. Nísia Floresta Brasileira Augusta, pseudônimo de Dionísia Gonçalves Pinto, nasceu em 1810 no Rio Grande do Norte. De acordo com o texto de Rachel Soihet, revoltada com a educação deficiente e a privação de direitos às mulheres no país, em 1832, com 22 anos, publicou a primeira edição de sua tradução da obra *Vindication of the Rights of Women*, de Mary Woolstonecraft. (SOIHET, Rachel. “Discutindo Biografia e história das mulheres” In: FUNCK, Susana Bornéo; MINELLA, Luzinete Simões; ASSIS, Gláucia de Oliveira (Org.). *Linguagens e Narrativas: Desafios feministas*. vol. 1. Tubarão- SC: Copiart, 2014, p.63-79.

14. SOIHET, Rachel. “Discutindo Biografia e história das mulheres”. *op. cit.*

possibilidade de garantir sua sobrevivência. As companhias teatrais eram compostas de um grande número de mulheres atuando como atrizes e coristas nas produções. Ao atuarem nesse tipo de mercado de trabalho, essas mulheres tiveram de lidar com os modelos de moralidade feminina, deixando evidentes suas múltiplas formas de ação, dentro de toda a engrenagem machista que movimentava o mercado de diversões.

Ao nos debruçarmos sobre a imprensa teatral, podemos encontrar várias publicações contestadoras da honestidade das mulheres que trabalhavam no teatro. Em um artigo publicado na revista de *Theatro & Sports*, o autor Marques Pinheiro afirmava que:

“O teatro, entre nós, não é coisa honesta, não é um trabalho onde a virtude possa procurar o pão de cada dia, muito ao contrário; para as artistas, é muito mais fácil ganhar farto dinheiro entregando o corpo ao pecado, do que conseguir sem as delícias do vício.”¹⁵

Recheada de preconceitos, a abordagem de Pinheiro dialoga com os códigos de conduta baseados na honestidade sexual feminina defendida por juristas e médicos higienistas. O teatro não era um local “honesto” por possibilitar que as artistas conseguissem lucrar de outro modo, que não apenas trabalhando com a arte. Embora reconheça que existem “artistas honestas”, Marques Pinheiro não deixa de evidenciar que a maioria das atrizes só conseguiam ter dinheiro por também se entregarem ao “vício” da prostituição.¹⁶ Andrea de Castro Reis observa que as artistas apareciam muitas vezes, nas colunas teatrais, pela via da suspeição. Além de serem descritas como mulheres de moral duvidosa, também eram narradas como fúteis e interesseiras¹⁷. Em colunas dedicadas aos bastidores teatrais não era incomum a publicação de piadas de cunho sexual sobre a vida pessoal das artistas e suposições sobre seus interesses amorosos.¹⁸

15. Revista de Theatro & Sport, 09 de fevereiro de 1918, p.16.

16. Ibidem.

17. REIS, Angela de Castro. “Ser mulher e atriz no contexto social de meados do século XIX ao início do século XX”, *Plural Pluriel - revue des cultures de langue portugaise*, nº 8, printemps-été 2001.

18. Me refiro aqui especificamente a coluna “perversidades” do *Jornal de Theatro e Sports*.

As artistas também apareciam nas colunas teatrais pelos atributos de beleza. Em junho de 1915, um colunista do jornal *O Imparcial* questionava o leitor sobre “qual o público que suportaria, por exemplo, um corpo de coros composto de mulheres feias?”. Avaliando a beleza feminina como algo “importantíssimo” para o teatro, o colunista ainda ressalta que para a mulher que trabalhava em gêneros teatrais como a revista, a beleza era indispensável¹⁹. Os padrões de beleza exaltados nas publicações voltavam-se para as belas pernas, magreza e elegância. No caso de mulheres não brancas, os elogios ainda apontavam para aspectos de sensualidade e exotismo que foram forjados como autênticas representações de mulheres negras.

Rachel Soihet, ao estudar como se davam as representações do corpo feminino negro ressalta que, desde o início do século XIX, os relatos e imagens produzidos por viajantes já mostravam estranhamento e preconceito diante da expressão e liberdade corporal de africanos e seus descendentes, caracterizados como selvagens e licenciosos. O resultado desse encontro foi a construção, por parte desses viajantes, de imagens e representações que retratavam “etnocentrismo” e discriminação de classe, de gênero e de raça. Os batuques e festas, por exemplo, que foram retratados traziam negras dançando com euforia e animalidade. Comportamento bem diferente do esperado das “mulheres bem comportadas”²⁰.

A suposta sensualidade do corpo negro feminino e sua erotização foram incorporadas nos palcos teatrais a partir do estereótipo da mulata. Como demonstraram Tiago Gomes e Micol Seigel, a mulata se constituía como a mestiça desejável. Era uma versão “altamente sexualizada da mulher afro-brasileira”²¹. Dentre as linguagens corporais atribuídas a esse protótipo, o dançar maxixe aparecia constantemente nas avaliações de críticos teatrais. Mulheres de origens diversas atuavam como mulatas, requebravam nos palcos e foram coroadas pela imprensa como rainhas do maxixe.

19. “Teatro”. *O Imparcial*, 07 de junho de 1915, p.6.

20. SOIHET, Rachel. A sensualidade em festa: representações do corpo feminino nas festas populares no Rio de Janeiro na virada do século XIX para o XX. In: *O corpo feminino em debate*. São Paulo: UNESP, 2003, p. 177- 198.

21. SEIGEL, Micol; GOMES, Tiago de Melo. Sabina das Laranjas: gênero, raça e nação na trajetória de um símbolo popular, 1889-1930. *Revista Brasileira de História*, v. 22, n. 43, p. 171-193, 2002.

Essa representação em vários momentos foi negociada pelas artistas em suas lutas por respeitabilidade e por independência financeira. Para compreender como a indústria teatral se tornou um importante espaço de reconhecimento e afirmação social para as mulheres, cabe acompanhar algumas das estratégias que foram acionadas em suas trajetórias artísticas.

As rainhas do maxixe

A edição de 3 de junho de 1901 do *Jornal do Brasil* trazia a descrição de um baile realizado no Club dos Democráticos. Além da animação e entusiasmo dos pares, na nota afirmava-se a presença dentre os convidados de alguns dos artistas de uma trupe recém-chegada da Argentina que se apresentaria no teatro Moulin Rouge, localizado na Praça Tiradentes. Na noite em questão, um desses artistas, o acrobata Lusty, participaria de uma pequena disputa de dança com uma jovem identificada como Bugrinha:

“o pequeno Lusty esse pintou a manta deu saltos admiráveis e ele, um homem de força, foi vergonhosamente vencido em um maxixe, pela admirável especialista daquela dança, a Bugrinha. Quando a polca findou, o Lusty arfava de cansado, enquanto a sua mestra, calma e ridente como uma heroína, recebia palmas e felicitações por tê-lo vencido”.²²

O trecho narra uma disputa de dança direta entre um homem e uma mulher. A vitória de Bugrinha, de acordo com o articulista, seria motivo de vergonha para Lusty, por ser “um homem de força”, acostumado a acrobacias, de quem não se esperava perder o desafio para uma mulher.²³

A participação de Lusty naquele ambiente poderia ter um caráter de novidade para alguns dos que ali estavam, como o autor da nota. Mas, a Bugrinha e a forma como dançava não eram desconhecidas daqueles que

22. “Democráticos”. *Jornal do Brasil*, RJ, 03.06.1901. p. 2.

23. Matheus Topine, em sua dissertação de mestrado, já atentava para o racismo expresso no vocábulo Bugrinha usado como apelido da artista. Diminutivo de “bugre” o termo era usado para se referir a indígenas de modo pejorativo. Ver: TOPINE, Matheus Pimentel da Silva. “Os requebros do maxixe: raça, nacionalidade e disputas culturais no Rio de Janeiro (1880-1915). Dissertação de Mestrado, PUC-Rio, 2018.

frequentavam os bailes do Democráticos.²⁴ Chamada de “especialista da dança” pelo autor do trecho, Bugrinha já tinha sua performance destacada nos bailes de que participava.

O memorialista Jota Efegê em seu livro *Maxixe, a dança excomungada* afirma que Bugrinha era o apelido de Luiza Icaínara, uma dançarina frequentadora dos pontos de vida noturna como os clubes dançantes, sendo inclusive citada como “secretária interina” do Grupo das Tentadoras, que era um grupo feminino afiliado ao Club dos Democráticos.²⁵ Poucas informações sobre a vida de Bugrinha aparecem ao longo de sua trajetória. Mas o que as notícias indicam é que a jovem tinha prestígio nas festas do Democráticos e provavelmente foi nesse ambiente, e em contato com empresários e artistas estrangeiros, que se juntou a uma dessas companhias e passou a se apresentar nos palcos.²⁶

Como artista, o apelido Bugrinha começou a obter popularidade na imprensa no início do século XX, aparecendo como atração principal nas publicidades das casas de diversão nos jornais do Paraná, de Porto Alegre, do Amazonas, do Rio de Janeiro e de São Paulo. Em setembro de 1903, por exemplo, o jornal *Correio Paulistano* ao divulgar a estreia da artista no teatro Polytheama afirmava que:

“Estreou-se ontem, como estava anunciado, a Bugrinha, popularmente conhecida pelo título de rainha do maxixe. Em todos estes entusiasmos populares há sempre a descontar que neles há sempre hipérboles. Em todo o caso, a Bugrinha mostrou qualidades muito dignas de ser apreciadas e, que estão longe de serem classificadas como simples manifestações do gênio popular: diz bem e com muita propriedade

24. O Club dos Democráticos fazia parte das Grandes Sociedades Carnavalescas. Criadas na década de 1860, eram formadas principalmente pelos grupos dos Fenianos, Democráticos e Tenentes do Diabo, que se destacavam como os baluartes do Carnaval carioca no final do século XIX. Para uma análise completa sobre essas sociedades ver em: PEREIRA, Leonardo. O Carnaval das Letras. 2ª ed. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2004. e CUNHA, Maria Clementina Pereira. Ecos da Folia: uma história social do carnaval carioca entre os anos de 1880 e 1920. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

25. EFEGÊ, Jota. *Maxixe, a dança excomungada*. Conquista, 1974.

26. *Jornal do Brasil*, 15 de novembro de 1902, p.16; BUGRINHA. [S.l.: s.n.]. 1 dossiê. (Cedoc – Funarte)

e tem essa tendência natural para o ritmo e que é muito do nosso povo”.²⁷

Na descrição da estreia de Bugrinha nos palcos paulistas afirma-se que ela era “popularmente” conhecida como “rainha do maxixe”. Sua apresentação foi considerada de “qualidade” pela sua “tendência natural para o ritmo” que era, nas palavras do autor, uma vocação do “nosso povo”. Essa associação da dança como algo natural dos brasileiros, isto é, como representante da brasilidade, era comum a várias produções de autores que escreviam no período.

A qualidade da performance de Bugrinha não era vista com unanimidade. Ao estrear no Teatro Casino no Rio de Janeiro, um crítico da coluna “Palcos e Salões” do *Jornal do Brasil*, espaço dedicado a divulgação dos eventos culturais da cidade no ano de 1903, reclamava dos requebros exagerados e da extravagância da artista:

“Estreou, anteontem no Casino, a bailarina e cançonetista brasileira Bugrinha, que foi recebida pelos seus entusiastas com muitas flores e aplausos. Pena é que a novel artista, que tem alguma graça, seja um tanto exagerada nos requebros de suas danças extravagantes, o que, certamente, não deve agradar a toda a plateia do concorrido centro de diversões”.²⁸

O trecho dialoga com um forte discurso vindo das elites de que o corpo feminino deveria ser o mais contido possível. As manifestações corporais com requebrados eram associadas à cultura negra e, na análise, são descritas como “exageradas”, sendo aquela dança vista como “extravagante”. Esse olhar é muito próximo das descrições feitas por viajantes que, no século XIX, ao encontrarem outras culturas, faziam representações dos batuques e festas negras de maneira eufórica e animalesca.²⁹ Ainda assim, o colunista não deixa de afirmar que Bugrinha foi recebida com aplausos e flores.

Acompanhando as descrições sobre a artista na imprensa ao longo das primeiras décadas do século XX, podemos perceber que os requebros e

27. Correio Paulistano, 08 de setembro de 1903, p.2

28. “Palcos e Salões”. *Jornal do Brasil*, 18 de outubro 1903.

29. SOIHET, Rachel. A sensualidade em festa. op. cit.

rebolados das performances eram associados à ideia de um “temperamento nacional”. Essa conexão se devia muito às características sensuais atribuídas a Bugrinha. Os colaboradores do *Rio Nú* a descreviam como uma mulher “por mil raças invejada” e que tinha “o valor do *brasileirismo*”.³⁰ Certamente dentre as qualidades que fariam de Bugrinha uma “brasileiríssima” estava sua destreza na dança e sua aparência mestiça. Isso fica evidente, por exemplo, quando observamos um soneto de autoria do colaborador Hugo Motta, publicado no *Rio Nú*. Como analisado por Cristiana Schettini, o *Rio Nú* era um periódico de humor voltado ao público masculino.³¹ A representação dos corpos femininos aparecia nas páginas como objeto de desejo sexual masculino ou de ridicularização. A página em que foi publicado o soneto estava repleta de desenhos de mulheres nuas e o texto, recheado de malícias, deixa evidente uma sensualidade em Bugrinha que se torna latente por essa ser uma mulher que dança.

“Esta morena formosa,
É do maxixe rainha,
Teria a vida ditosa,
Se essa mulher fosse minha.

E, quando a Bela Bugrinha,
Dança, a minh’ alma nervosa,
Perde o bom tom, perde a linha.

E aquela dança ela goza.
Digo ao bom tom que se...lixé,
Vou caindo no maxixe,
Vim meu coração em chama.

Sabes, Bugrinha, eu queria,
Um maxixe de arrelia,
Dançar contigo na...grama.”³²

30. “Bastidores”. *Rio Nú*, 15 de abril de 1903.

31. SCHETTINI, Cristiana. *Clichês Baratos - Sexo e humor na imprensa ilustrada carioca do início do século XX*. Editora da Unicamp, 2020.

32. *Rio Nú*, 05 de janeiro de 1907.

Descrita a partir do ponto de vista masculino, a primeira frase do soneto “esta morena formosa” usada para descrever Luiza Icaínara chama a atenção. O uso da palavra morena em canções e narrativas ligava-se a “atributos de beleza e sensualidade” no olhar dos homens brancos.³³ No poema, Bugrinha é apresentada como objeto de desejo masculino. O autor deixa evidente que, ao dançar, a artista mexia com valores morais, sendo seus passos provavelmente condenados pelo que ele chama de “bom tom”. A efervescência daquele corpo feminino dançando o maxixe era o que provocava no narrador os pensamentos condenados pela moralidade.

A dança revelava-se como uma experiência privilegiada para as discussões de gênero e raça. Nas narrativas de jornalistas, cronistas e memorialistas sobre as performances das atrizes sempre apareciam traços, trejeitos e linguagem corporal que remetiam a uma mestiçagem aceitável. Mesmo que realizado por uma mulher branca, o que não era o caso de Bugrinha, o dançar deveria ter requiebrados e rebolados associados à cultura negra. Como observado por Carolina Vianna Dantas, a mestiçagem estava inserida numa “trama de ambiguidades”. Alguns autores, como Silvio Romero, a consideravam um problema para o futuro do país, já para outros intelectuais ela era positivada. Ganhava notoriedade e era descrita como representação da brasilidade. No entanto, isso não excluía a utilização de expressões racistas sobre expressões culturais e artistas identificados como mestiços.³⁴

A valorização de um corpo mestiço também aparece nas menções feitas na imprensa a outra artista: Plácida dos Santos. A cançonetista ficou eternizada nas memórias de cronistas e literatos como a “primeira brasileira” a fazer “furor” em Paris dançando maxixe lá no ano de 1889, fato que ela fez questão de narrar em uma entrevista ao jornal *A Noite*, no ano de 1933, quando tinha setenta anos. Cabe ressaltar que a viagem de Plácida não

33. ABREU, Martha. “Sobre Mulatas Orgulhosas e Crioulos Atrevidos”: conflitos raciais, gênero e nação nas canções populares (Sudeste do Brasil, 1890-1920). *Tempo*, v. 8, n. 16, p. 1-31, 2004.

34. DANTAS, Carolina Vianna. “Brasil—café com leite: história, folclore, mestiçagem e identidade nacional em periódicos (Rio de Janeiro, 1903-1914)”. Tese de Doutorado. Niterói: UFF, 2007.

ganhou destaques nos jornais do período, a maioria das memórias dessa viagem aparece nas descrições de memorialistas.³⁵

Nascida na cidade de Bagé, no Rio Grande do Sul, Plácida veio morar no Rio de Janeiro ainda criança. Na entrevista dada ao jornal *A Noite*, a artista afirma que trabalhar no teatro foi uma oportunidade para “viver honestamente”, após não ter tido “sorte no primeiro matrimônio”. Sua fala deixa evidente o desejo de viver com certa independência financeira após o casamento desfeito. Provavelmente essa independência era em relação a sua família, já que na mesma entrevista afirma que seu pai era um “general”. A vida de artista se apresentava, assim, como uma possibilidade para uma liberdade maior.

Plácida foi descrita em um periódico como uma “morena da cor de jambo”, de “aparência aristocrática” e “carne opulenta”.³⁶ Em uma sociedade marcada pelo racismo, a “aparência aristocrática” de Plácida dos Santos era o que permitia que ela fosse descrita como “morena” e não como negra. A própria Plácida, na entrevista sobre a apresentação em Paris, deixava evidente o modo como se enxergava, bem longe dos estereótipos das antigas negras escravas:

“Os cartazes anunciavam, porém, uma “atriz crioula”, e o público, naturalmente, supôs que ia ouvir uma negra, de grandes beiçolas. Ao ver-me, a plateia deixou escapar um — “oh!” — de admiração. Compreendi tudo e dominei-me. Cantei com desenvoltura e agrado geral. Bisaram-me todos os números”.

De acordo com a narrativa da artista, para a plateia parisiense a ideia de uma “crioula” no palco tinha relação com a imagem da negra de “grandes beiçolas” que foi construída e circulada em caricaturas publicadas em jornais e em capas de partitura.³⁷ Plácida, em 1933, ano da entrevista, se afirmava com uma autoestima elevada. Sua fala possui aspectos da ideia de construção

35. Efegê, op. cit; BARROS, Olavo de. *A Lapa do meu tempo (1909-1914)*. 1968.; EDMUNDO, Luiz. *O Rio de Janeiro do meu tempo*. 1938.

36. *A Noite*, 12 de abril de 1933, p.28

37. ABREU, Martha. *Da senzala ao palco: Canções escravas e racismo nas Américas, 1870-1930*. Editora da Unicamp, 2017.

de uma nova imagem pública, que homens e mulheres negros e mestiços tiveram que forjar para adquirirem respeitabilidade no período pós-abolição.³⁸

Nos palcos cariocas, a artista apresentava-se em cafés-concerto cantando e dançando vestida de baiana e também atuou em algumas revistas do período. Assim como Bugrinha, Plácida dos Santos frequentava o Club dos Democráticos.³⁹ Sua frequência, não só nesse clube como em bailes proporcionados por outras associações, não passava despercebida por colonistas, que a consideravam uma mulher boêmia. De igual modo, nas notícias sobre os bailes das Grandes Sociedades, as outras convidadas eram descritas como “mulheres sedutoras”, “infatigáveis de prazer”, “insaciáveis de volúpia”.⁴⁰

Os bailes também se constituíam em importante local não só de sociabilidade para artistas que, como Plácida, ali iam aproveitar seu tempo livre. Mas também funcionavam como ponto de encontro em que mulheres dividiam e compartilhavam experiências e performances dançantes, conheciam empresários e trupes estrangeiras e ainda firmavam contratos de trabalho. Como exemplo, no dia 19 de janeiro de 1903, o *Jornal do Brasil* noticiava a presença de algumas artistas do café-concerto em um baile do clube Paladinos do Catete, dentre as que estiveram presentes estavam Maria Lino, Plácida dos Santos e Icaínara, a Bugrinha, três maxixeiras.⁴¹

Ao contrário de Bugrinha e Plácida dos Santos, que eram mulheres não brancas e brasileiras, Marina Lino nasceu na Itália, veio bem jovem

38. GATES Jr., Henry Louis. “The trope of a New Negro and the Reconstruction of the image of the Black”. In: Representations, n.24, Special Issue: America Reconstructed, 1840-1940 (outono, 1988), pp. 129-155; GELER, Lea “¿Qué sería de la sociedad sin moda?” Afrodescendientes de Buenos Aires, inclusión nacional y moda a fines del siglo XIX. In: ABREU, M. C.; DANTAS, C. V. (Org.); MATTOS, H. (Org.); MONSMA, Karl (Org.); LONER, Beatriz (Org.). Histórias do Pós-Abolição no Mundo Atlântico, volume 3 Cultura, Relações Raciais e Cidadania. 1a. ed. Niterói: EDUFF, 2014. v. 3.,; BUTLER. Kim. “A nova negritude no Brasil: Movimentos pós-abolição no contexto da diáspora africana”. In: ABREU, M. C.; DANTAS, C. V. (Org.); MATTOS, H. (Org.); MONSMA, Karl (Org.); LONER, Beatriz (Org.). Histórias do Pós-Abolição no Mundo Atlântico, volume 3 Cultura, Relações Raciais e Cidadania. 1ª. ed. Niterói: EDUFF, 2014. v. 3., op. Cit.

39. O Rio Nú, 25 de março de 1903, p. 2.

40. *Jornal do Brasil*, 19 de fevereiro de 1903, “Democráticos”. *Jornal do Brasil*, 04 de novembro de 1903, p.3; “Fenianos”. *Jornal do Brasil*, 09 de dezembro de 1903, p. 3.

41. *Jornal do Brasil*, 19 de janeiro de 1903, p. 3.

para o Brasil e não há controvérsias quanto à cor de sua pele. Nos palcos se especializou em representar os tipos de mulata atuando em produções famosas como a revista *O Maxixe*, de Bastos Tigre e Baptista Coelho, em cartaz no ano de 1906. Nessa revista, Lino atuava como a mulata Minervina cantando e dançando em uma performance estereotipada que fez com que a plateia a reconhecesse como uma autêntica mulata. Lino conseguiu através de suas atuações encantar os críticos teatrais que viam em sua dança algo representante da cultura nacional. Mesmo não sendo brasileira, seu bom desempenho dançante aparecia em quase todas as críticas dos jornais que exaltavam “sua incomparável habilidade para dançar o tango nacional, a dança legitimamente brasileira”, sendo vista como uma “rainha do maxixe”.⁴²

De acordo com as narrativas dos jornalistas sobre a viagem que ela fez a Paris no ano de 1913 com o dançarino Duque, Maria Lino foi uma das atrizes que contribuiu para a divulgação do maxixe e sua dança tinha “requisite artístico”, pois deixava de fora “aqueles requebros debochados tão exaltados pelos nossos maxixeiros e que tornaram a nossa dança uma coisa abominável sem o mínimo atrativo”.⁴³ Ficava evidente que os requebros exagerados não eram um problema nos palcos cariocas, mas, para serem exportadas, desejava-se que as performances estivessem o mais distante possível da herança africana.⁴⁴ A viagem de Maria Lino com Duque foi anunciada em vários dos jornais e contribuiu muito para a construção da sua imagem pública como uma atriz respeitável.

Além de Maria Lino, encontramos várias outras atrizes coroadas como rainhas do maxixe, mas cuja a atuação não atravessou as fronteiras nacionais. Esse foi o caso da atriz e cançonetista Júlia Martins. Tida pelos contemporâneos como uma artista mulata, em vários momentos de sua carreira artística Júlia atuou nessa tipificação, havendo inúmeras publicidades de peças em que aparece interpretando mulatas.

Contratada da empresa Paschoal Segreto, Júlia Martins era uma das principais artistas do teatro São José. Atuou em grandes produções como a revista *O Reino do Maxixe*, de autoria de Rego Barros, em cartaz no ano de

42. Jornal do Brasil, 10 de fevereiro de 1906.

43. O Imparcial, 01 de novembro de 1913.

44. SOIHET, Raquel. “A interdição e o transbordamento do desejo”. op. cit.

1913, representando a personagem principal, a Rainha do Maxixe. Também representou a personagem Benvinda Mulata na remontagem da peça “A Capital Federal” no ano de 1915, além de muitos outros papéis.

Os elogios publicados no *Jornal do Brasil* em janeiro de 1915, na atuação da peça “Cabocla de Caxangá”, sintetizam o que os outros periódicos afirmavam sobre a atuação de Júlia Martins e os motivos que fizeram com que tantas vezes ela fosse escalada para essas personagens:

“A Sra. Júlia Martins não andou a estudar um tipo. Sorridente, uma das mãos num bolso, o andar mole e cheio de langor, a provocação do olhar brejeiro, fiel encarnação da mulata brasileira. Tudo nela é natural; entra, canta com voz muito clara, em que transparece o acento malicioso, e sai com a mesma graça e o mesmo ar de provocante indiferença e desdém que sempre foi o mais característico elemento de sedução das mulheres destas paragens”.⁴⁵

Ao afirmar que Júlia “não andou a estudar um tipo” o trecho sugere que Júlia Martins não precisava se dar ao trabalho de criar uma personagem, pois ela era a própria personificação de um estereótipo. O trecho também deixa evidente uma tendência, que ainda hoje persiste, em enxergar mulheres negras como iguais, portadoras de certos atributos físicos e morais que lhes eram *inatos e imutáveis*.

Além das revistas, podemos ainda mencionar a presença de Júlia na indústria fonográfica, como intérprete. Júlia fez parcerias com o cantor Eduardo das Neves e Manuel Pedro dos Santos, o Baiano da Casa Edson. Foi uma das poucas mulheres a gravar várias canções em disco. A voz “atraente” também aparecia como uma das muitas qualidades de Júlia.⁴⁶ Suas parcerias musicais sugerem que existia uma ampla rede de relações entre artistas não brancos que atuavam em vários espaços e que se ajudavam.

Contudo, os elogios que consagravam Júlia Martins como a “mais brilhante intérprete da mulata” não excluíram a utilização de expressões e adjetivos de cunho racista. Foi na coluna “Perversidades” do *Jornal do Theatro e Sports*, que encontramos vários ataques a Júlia Martins. Cabe explicar ainda

45. “Pelo Teatro”. *Jornal do Brasil*, 17 de janeiro de 1915, p.10.

46. “Perfis Teatrais”, *Correio da Noite*, 25 de novembro de 1914, p. 4.

que, como o próprio nome da coluna já diz, vários artistas eram citados ali de maneira negativa e perversa. Brigas de bastidores, relacionamentos amorosos e a atuação dos artistas faziam parte da coluna. Entre os anos de 1914 e 1917, Júlia Martins era mencionada como “atriz cinzenta” por utilizar muito pó de arroz para se parecer “branca” em cena. Na edição do dia 13 de janeiro de 1917, afirmava-se: “dizem que se a sra. Júlia Martins tem pouco cabelo é devido ao abuso do uso de ferro de alisar, de que faz constante uso, porque quando nasceu trazia vasta cabeleira e bem encaracolada. Portanto não é “rata pelada”, como dizem”.⁴⁷

O cunho racista dos comentários está evidente, as atitudes de Júlia Martins são sempre tomadas como uma tentativa de torná-la próxima a um padrão branco, deixando a pele mais clara com maquiagem ou se submetendo ao doloroso processo de alisamento capilar, que de nada adiantava pois no máximo, não passava de “cinzenta”. Algumas vezes o autor da coluna sugere que Júlia deveria substituir o uso do pó de arroz por canela para ficar menos “assombrada”.⁴⁸ Fica evidente assim que, mesmo sendo Júlia Martins elogiada na imprensa por ter uma performance e um corpo próximos do estereótipo de mestiça, existe um limite do que era negociado. Ela é descrita como feia certamente por não ter alcançado um parâmetro de beleza aceitável nos termos da branquitude.

Conclusões

Muitas artistas tiveram em sua trajetória o título de rainha do maxixe. Além de Bugrinha, Plácida dos Santos, Maria Lino e Júlia Martins, outras artistas como Aurélia Delorme, Cinira Polônio, Esther Bergerat, Zazá Soares, Marieta Flid, Aracy Cortes e Ottilia Amorim também apareciam na imprensa com esse título. Algumas dessas mulheres eram brancas, outras eram identificadas como afro-descendentes, mas suas apresentações tinham em comum a utilização de uma expressão corporal que envolvia requebrados e uma postura que dialogasse com o imaginário masculino da sensualidade.

47. “Perversidades”, *Jornal do Theatro e Sports*, 13 de janeiro de 1917.

48. “Não V.Q.C.V”, *Jornal do Theatro e Sports*, 25 de julho de 1914, p.7

Ao nos debruçarmos sobre as trajetórias de algumas dessas artistas, podemos perceber que, inseridas no mercado de diversões, essas mulheres lidavam com várias complexidades e ambiguidades que marcavam a construção de certas imagens para o país. As narrativas jornalísticas contribuíram para a consolidação da imagem das rainhas do maxixe, mas, ao mesmo tempo, essas narrativas eram atravessadas pelas hierarquias de raça e de gênero, expressando opiniões pejorativas, racistas e patriarcais. Ainda assim, negociando com essas hierarquias, foram múltiplas as resistências e ações dessas artistas na busca por independência financeira, por autonomia e por respeitabilidade.

“Sertanejas defloradas”: ideias de modernidade, convenções de gênero e insubmissões femininas em processos de sedução no sertão da Bahia

Tânia Mara Pereira Vasconcelos
Professora adjunta do DCH-V - UNEB

“Em defesa da moral”: modernidades, moralidades e policiamento dos costumes na “cidade do ouro”

Em 1940, na cidade de Jacobina, no sertão da Bahia, um boato a respeito da prisão de três mulheres teria despertado “interesse à imprensa e à cidade”, gerando uma matéria na primeira página do seu único jornal, *O Lidador*, com o título “A polícia e os despoliciados da cidade”.

“Três amas foram presas ontem”. A notícia ecoou e o repórter entrou em ação marchando direitinho para a cadeia pública, aonde deveriam estar as “Julietas delinquentes”. Entrou. Mas em vez de encontrar julietas, encontrou “na reservada” dois romeus, jovens alegres, um sapateiro outro pedreiro, que assim lhe contaram sua desventura:

-Estavam a conversar com as garotas, quando o soldado apareceu e deu voz de prisão, conduzindo-nos para essa mal cheirosa enxovia;

E vocês eram namorados das meninas?

- Não senhor, apenas conhecidos.

- E que é feito delas?

- Na hora elas correram e entraram numa casa de família, enquanto nós éramos trazidos para aqui.

Deixamos então o José Bispo e Armino Souza e fomos ouvir o soldado Pedro Martins, autor da batida que tanto interesse despertou à imprensa e à cidade.

- Porque encanou aqueles gajos soldado Pedro?

- Ora, surpreendi-os correndo atrás das amas, pelas ruas, mais de nove da noite, e trouxe-os para cá... É ordem geral.

Não foi nada, mas um exemplo ficou implantado contra o desregramento desse pessoal de segunda. A polícia proíbe o namoro no caes do rio do Ouro e eles despacham mesmo debaixo das árvores [...] O recato antes de ser questão de dignidade é a defesa do sexo fraco. A propósito, citou alguém que prestava informações ao repórter: as amas fazem como as gatas, de dia não se vê uma, de noite... E prosseguiu: Não se encontra mais quem sirva em casa, das sete as onze elas estão pelas ruas, no caes, debaixo das árvores, nos becos, nos muros, em toda parte, pintadinhas, batonizadas, agindo livre e desembaraçadamente convencidas do amparo do título 8 da Consolidação das Leis Penais. Tudo isso, digamos de passagem, devemos à falta de repressão policial em que a cidade se debate [...].¹

Em sua narrativa tendenciosa, o repórter mal consegue disfarçar sua decepção por ter encontrado homens presos ao invés de mulheres. Apesar disso, seu objetivo inicial de denunciar o “mal comportamento” delas é mantido. A divergência entre a versão dos presos e a do soldado foi praticamente ignorada e o ocorrido passa a ser tratado como apenas mais um exemplo do “desregramento” daquele “pessoal de segunda”.

Moralismo, sexismo e preconceito contra as diversões populares são marcantes neste e em outros textos do mesmo jornal. A partir de supostas informações de um anônimo, o repórter manifesta seu incômodo com o comportamento de mulheres pobres que teriam se esquecido do “seu devido lugar” naquela sociedade e, ao invés de estarem “servindo” nas casas da elite,

1. Jornal O Lidador, Jacobina – BA, Ed. 339, 21.07.1940, p. 1.

preferiam agir “livre e desembaraçadamente” ocupando espaços públicos. O título VIII da Consolidação das Leis Penais (de 1932) tipificava os “crimes contra a segurança da honra e honestidade das famílias e do ultraje público ao pudor”, que incluía os crimes sexuais, como violência carnal (defloramento e estupro) e rapto, além de lenocínio, adultério e ultraje público ao pudor. Embora não explicitamente sua crítica à lei, o noticiário provavelmente quis insinuar que aquela legislação incentivava “mulheres malcomportadas” a fazerem falsas denúncias de defloramento e estupro para obter algum tipo de vantagem.

Em minha tese de doutorado² analisei concepções e práticas relativas a vivências sexoafetivas de mulheres pobres no município de Jacobina, na Bahia, no período de 1942 a 1959, focalizando a importância da virgindade feminina e as representações sociais de gênero em processos judiciais de crimes contra os costumes. Com base nos estudos de gênero, ancorados em uma perspectiva histórica feminista, a análise atenta tanto para os discursos normativos quanto para as resistências femininas aos padrões de feminilidade. As principais fontes utilizadas na pesquisa foram, além dos processos citados, os jornais locais *O Lidador*, publicado entre 1933 e 1943 e *Vanguarda*, que circulou entre 1955 e 1960. No presente texto focalizarei mais especificamente a confluência de discursos produzidos por uma elite letrada nos jornais locais e em processos de sedução relativos ao comportamento feminino, em um contexto marcado por grandes transformações tanto em nível local como nacional. Tratarei ainda da singularidade da atuação de um juiz e das resistências femininas ao modelo de feminilidade preconizado pelas classes dominantes.

Jacobina constitui-se como a cidade polo da microrregião denominada Piemonte da Chapada Diamantina, localizada no norte da Bahia, a 339 km de Salvador. Conhecida como a “cidade do ouro”, sua história é marcada por diversos ciclos de exploração do mineral, iniciados no período colonial. No início da década de 1930 ocorreu uma redescoberta, uma verdadeira “febre do ouro”, que atraiu milhares de forasteiros para o município. Esse novo

2. VASCONCELOS, Tânia Mara P. “Sertanejas defloradas” e “Don Juans” julgados: relações sexoafetivas de mulheres pobres em processos de crimes contra os costumes em Jacobina - Bahia (1942-1959). Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2018.

ciclo se estendeu até a década 1950. Na pesquisa foi possível observar como as transformações econômicas, demográficas e socioculturais advindas da exploração aurífera no município, teriam influenciado a emergência de um projeto de higienização e policiamento dos costumes da população pobre por parte do poder público, com o apoio da imprensa, que associava um ideal de modernidade ao de moralidade. As insubmissões cotidianas da população às tentativas de interferência nos seus modos de vida ficaram evidenciadas através da repetição de denúncias contra seus “maus hábitos” contidas nos jornais durante todo o período pesquisado.

O jornal *O Lidador* constituiu-se como o primeiro veículo local de divulgação daquele projeto disciplinador. Ao mesmo tempo em que celebrava o desenvolvimento econômico e os avanços urbanísticos da cidade, o periódico conclamava constantemente a polícia para agir na repressão aos costumes “atrasados”, associados à ruralidade, ou “indecentes”, através de um discurso higienista e moralizador que estava sintonizado politicamente com os ideais divulgados em nível nacional, especialmente no período do Estado Novo. Naquele contexto, parte da elite jacobinense tentava implantar seu ideal de uma cidade “civilizada”, inspirando-se em modelos de “modernização” de grandes cidades do país. O processo de remodelação urbana, pelo qual a cidade passou a partir da década de 1930, era celebrado como sinal de progresso e civilização. Não obstante, esse desenvolvimento urbano estivesse atrelado à expansão das atividades de sociabilidade como o cinema (fundado em 1936), bailes nos clubes, festas de rua como a Micareta, entre outras, que possibilitavam novas formas de vivências afetivas e sexuais para as mulheres, condenadas pelo mesmo jornal.

Os paradoxos constitutivos do projeto de modernidade burguesa não são exclusivos de uma cidade do sertão baiano, marcada por fortes elementos de ruralidade, mas que desejava “se civilizar” à medida que crescia e se desenvolvia economicamente. Naquele contexto, especialmente no período da chamada “Era Vargas”, um ideal de modernidade conservadora norteava políticas governamentais em nível nacional. Algumas das contradições desse projeto se evidenciam na preocupação de parte das elites letradas com a manutenção das hierarquias sociais, raciais e de gênero ao mesmo tempo em que defendiam a “educação” das massas.

Sueann Caulfield aponta como a coalizão política que dava sustentação ao governo Vargas, unindo intelectuais de diferentes tendências ideológicas, esteve presente no processo de elaboração do Código Penal de 1940 nos títulos relativos a crimes sexuais. A autora trata dos debates jurídicos relacionados aos significados de honra sexual e virgindade feminina que ocorreram desde a década de 1920 até a aprovação do código, apontando diferenças e similitudes nas concepções políticas entre os chamados intelectuais “conservadores” e os “modernos”. Esses últimos faziam severas críticas às tradições patriarcais autoritárias brasileiras e ao poder da religião, vistos como empecilhos à modernização do país, no entanto, suas afinidades de classe, gênero e raça os levavam a compartilhar alguns temores com os conservadores mais ferrenhos. Segundo a autora, “A preocupação de que a ‘massa popular’ ou a ‘mulher moderna’ ameaçariam a ordem social muitas vezes amenizavam as diferenças entre os juristas, permitindo que trabalhassem juntos em várias campanhas para a regeneração do país”³. Diversas mudanças efetuadas no Código Penal refletiam alguns desses consensos.

O crime de sedução⁴ surgiu no Código Penal de 1940 em substituição ao crime de defloramento do código anterior, de 1890. Desvinculado da ideia de honra da família, o delito passou a integrar os “crimes contra os costumes”. Apesar de algumas mudanças, que se propunham a modernizar a legislação, mantinha-se a ideia de que o Estado, através do seu aparato repressivo, deveria garantir que as moças “defloradas”, porém “honestas”, fossem protegidas através da reparação dos seus “defloradores” com o casamento, evitando, assim, a prostituição daquelas mulheres.

Em Jacobina, no período estudado, os processos de sedução constituíam quase 80%⁵ dos crimes contra os costumes. Esses processos, embora possam

3. Tais campanhas visavam, entre outras coisas, reprimir a prostituição, “modernizar a família e transformar as paixões desregradas em relações sexuais racionais e higiênicas”. CAULFIELD, Sueann. “Que virgindade é essa? A mulher moderna e a reforma do código penal no Rio de Janeiro, 1918 a 1940”. Acervo: Revista do Arquivo Nacional. Rio de Janeiro, p. 171, 1996.

4. O crime de sedução se caracteriza por: “Seduzir mulher virgem, menor de dezoito anos e maior de quatorze, e ter com ela conjunção carnal, aproveitando-se de sua inexperiência ou justificável confiança.” (Código Penal de 1940 - original).

5. Na pesquisa tive acesso a 48 processos de crimes contra os costumes (sedução, rapto e estupro), sendo que 38 deles eram de sedução.

ter sido iniciados por diferentes motivações, indicam, quase sempre, uma tentativa da família da ofendida de obrigar o seu “deflorador” a casar-se com ela. A grande superioridade numérica dos processos de sedução (ou defloramento) em relação a outros crimes sexuais, apontada também por outras/os autoras/es que pesquisaram o tema, inclusive em grandes centros urbanos⁶, nos remete à construção da conjugalidade normativa e da heterossexualidade compulsória. Nesse sentido, é importante destacar que embora as pressões das hierarquias de gênero em pequenas cidades e áreas rurais dos sertões brasileiros provavelmente tenham sido sentidas pelas mulheres com muito mais força por conta das redes de sociabilidades típicas dessas localidades, foi justamente o projeto de modernidade e governamentalidade burguesas que normatizou o casamento, reafirmando preceitos religiosos através do discurso médico-científico⁷. Como discuti em publicação anterior:

Destaca-se que o binarismo de gênero, que instituiu uma rígida oposição entre homens e mulheres, embora seja tradicionalmente associado à uma visão de mundo “atrasada”, típica de sociabilidades rurais, foi construído e legitimado a partir de um projeto de modernidade conservadora, embasado pela ciência europeia. Tal projeto instituiu o casamento como norma e justificou o aprisionamento do sexo ao casamento.⁸

A legislação relativa a crimes sexuais constituiu uma face importante desse projeto. Martha Esteves pontua que os crimes de defloramento ou

6. Ver: ESTEVES, Martha de Abreu. *Meninas Perdidas: os populares e o cotidiano do amor no Rio de Janeiro da Belle Époque*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989; RAMOS, Gilmária S. “Honra sexual” e “honra moral”: discursos em torno de crimes sexuais na Paraíba (1950-1970). Tese (Doutorado em História). Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2015; SANCHES, Maria Aparecida P. *As razões do coração: namoro, escolhas conjugais, relações raciais e sexo-afetivas em Salvador, 1889-1950*. Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2010.

7. Importantes discussões sobre esse tema se encontram em: FEDERICI, Silvia. *Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva*. São Paulo: Ed. Elefante, 2017 e MARTINS, Ana Paula Vosne. *Visões do feminino: a medicina da mulher nos séculos XIX e XX*. Rio de Janeiro: Ed. Fiocruz, 2004.

8. VASCONCELOS, Tânia. Sertão das “muié séria”? Convenções de gênero e rebeldia feminina em processos judiciais em Jacobina (BA). In *Saeculum - Revista de História*, v. 24, nº 41, p. 318, 2019.

sedução foram, durante muito tempo, “uma forma de definir os contornos do Brasil e de uma moralizante brasilidade em torno da honra feminina”, isso porque, além de serem encontrados em quantidade significativa em comarcas de todas as regiões do país:

[...] mobilizaram uma vasta produção jurídica, médica e científica, para muito além do discurso religioso, que, ao contribuir para a formação de centenas de doutores em todas as academias brasileiras, ajudou a difundir pelas mentes letradas diversas máximas, tidas como verdadeiras, sobre a virgindade, a importância do hímen, os comportamentos e os corpos femininos. [...] Certa honra feminina, imagens idealizadas da mulher mãe e da correta mulher moderna eram assuntos para serem discutidos e divulgados para público amplo num projeto educativo de construção dos papéis de gênero.⁹

Esse projeto educativo, que se propunha a “regenerar o país” através da formação de famílias higiênicas, foi bastante divulgado pela imprensa jacobinense no período pesquisado. Embora os jornais tivessem como público principal certa elite letrada, é possível que muitas de suas notícias alcançassem parte da população mais pobre, uma vez que era comum a prática da leitura de jornais em espaços populares como bares. Entretanto, ao analisar discursos populares que aparecem nos depoimentos dos processos, sugiro que certo ideal de pureza feminina, no qual a manutenção da virgindade até o casamento se fazia essencial, atingia as classes populares muito mais através da influência da Igreja Católica¹⁰ do que do discurso moderno produzido por médicos e juristas. Esse discurso laicizado, embora legitimasse a moralidade religiosa, justificava a necessidade de proteger a castidade feminina através de outro recurso argumentativo. A virgindade feminina não seria um valor em si,

9. ESTEVES, Martha de Abreu. Prefácio. In: VASCONCELOS, Tânia Mara P. “Sertanejas defloradas” e “Don Juans” julgados: relações sexoafetivas de mulheres pobres no sertão da Bahia (1942-1959). Salvador: Edufba/Eduneb, 2020, p.13.

10. Em Jacobina, no período pesquisado, apesar da existência de outras religiões, a Igreja Católica exercia forte hegemonia, possuindo grande importância política e influenciando, em grande medida, a formação das convenções de gênero e sexualidade daquela população. VASCONCELOS, Tânia Mara P. Educar, catequizar e civilizar a infância: a escola paroquial em uma comunidade do sertão da Bahia (1941-1957). Dissertação (Mestrado em História Social), Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

como na concepção católica, ela deveria ser mantida até o casamento por ser um meio de assegurar às mulheres corpos saudáveis, destinados ao uso exclusivo do marido, a serviço da “maternidade sadia”.

O discurso policialesco em relação ao comportamento feminino, presente no jornal *O Lidador*, se coadunava com as concepções de grande parte dos operadores de Justiça que atuaram nos processos analisados, especialmente dos advogados, que tentavam transformar acusadoras de crimes sexuais em culpadas. Esses discursos geralmente eram marcados por um forte saudosismo e, embora elogiassem certo tipo de progresso, demonstravam um temor dos “tempos modernos”, especialmente no que se refere à ameaça da emancipação feminina, naquele contexto em que cada vez mais mulheres ocupavam postos de trabalho. Em um processo de sedução de 1947, o defensor do acusado lamentava uma suposta “crise moral” que estaria ameaçando os valores tradicionais da sociedade:

É lamentável que dia a dia mais e mais cresça o número de defloramentos vindos a Juízo. É também lamentável que nos grandes centros tais fatos nem mais cheguem à justiça. Temos, entretanto, que reconhecer que esses índices são resultantes da crise moral em que se debatem os tempos modernos, no qual a mulher é a vítima espontânea. Assim reconhecendo, fácil é a compreensão de que devemos voltar aos sentimentos tradicionais de família, de religião e de seriedade, empreendendo a mais constante e forte campanha de reeducação.¹¹

Ao defender o acusado de uma suposta moça leviana o advogado jacobinense Amarílio Benjamim contrapõe a pequena cidade de Jacobina aos grandes centros urbanos, onde supostamente a virgindade feminina teria perdido completamente o valor, uma vez que, segundo ele, os “defloramentos” de moças nem mais chegavam a ser denunciados na Justiça. Essa alegação não tinha qualquer base na realidade, no entanto, procurava criar um efeito de terror moral frente às ameaças relativas à ampliação das liberdades de costumes em um contexto de transformações sociais. Alguns anos antes, uma matéria do mesmo advogado intitulada “A família no direito brasileiro”,

11. Processo de sedução, nº 37, 1947. Fórum Municipal de Jacobina – BA.

havia sido publicada na primeira página de *O Lيدador*, enfatizando a mesma preocupação.

O direito atual, em diversas manifestações, cada vez mais, reforça as linhas da instituição básica da sociedade, de nada valendo os impulsos de desagregação que os insensatos pregoeiros do livre amor, há anos, vem difundindo pelos quadrantes do globo, numa campanha sutil, facilitada grandemente pela liberdade de costumes de que é cenário o nosso tempo [...]. A ninguém, portanto, deve surpreender, a moderna legislação brasileira que vive aquela orientação de fortalecimento, tanto mais quanto, isso é a sequência lógica das nossas tradições, que consagram a família como a única expressão digna de vida. [...]¹²

O texto propagava com entusiasmo as novidades da lei denominada “Organização e Proteção da Família”, que estimulava a formação de famílias heteronormativas ao criar um regime de favorecimento aos casais e incentivá-los a terem filhos, oferecendo isenções e estímulos econômicos. A política do Estado Novo, com inspiração em um modelo fascista, buscava proteger a família em sua estrutura tradicional e incentivar o crescimento da população. Nesse contexto, o ideal da conjugalidade normativa adquiria uma centralidade sem precedentes ao enfatizar o ideário da família como base do Estado. A mulher, vista como reprodutora, tornar-se-ia o alvo prioritário de um discurso médico-científico que visava regular o sexo da população.

O tema do casamento e da felicidade conjugal aparece em várias matérias de *O Lيدador*. No início dos anos 1940 o jornal publicou uma série de artigos provenientes de um jornal espírita carioca, destinados a oferecer conselhos sobre o assunto a jovens esposas ou moças casadoiras. Eles tinham como pressuposto a ideia de que a mulher deveria ter uma educação racional e científica para saber escolher bem o futuro marido e conseguir manter o casamento. No mesmo período também foi divulgada uma campanha de educação sexual liderada pelo Dr. José de Albuquerque, fundador do Círculo Brasileiro de Educação Sexual. Diferentemente das matérias citadas, essa campanha era destinada a homens e mulheres e conclamava principalmente os primeiros a se responsabilizarem pelo casamento. A pedagogização sexual

12. Jornal *O Lيدador*, Jacobina. Ed. 357, 17.08.1941, p. 1

de jovens de ambos os sexos era defendida pelo saber médico-científico como forma de resolver as desarmonias conjugais.

A propagação do ideal da conjugalidade normativa também se fazia através da pedagogia do escândalo, uma vez que um dos alvos preferidos da sanha policialesca de *O Lidador* eram os bordéis que, naqueles anos, por conta dos garimpos, proliferavam em todo o município. A desqualificação e a delimitação do lugar social das prostitutas, constituíam-se como formas de reforçar o ideário da mulher higienizada, destinada ao casamento e à maternidade sadia.

Após o fechamento de *O Lidador* em 1943, apenas em 1955 surgiu um novo jornal, o *Vanguarda*, que reinaugura o discurso do progresso, apontando o período anterior como de atraso e estagnação. Ao comparar os dois periódicos, a partir da observação das matérias relativas aos costumes, é possível perceber mudanças e permanências. O tom policialesco presente no primeiro é bem mais leve no segundo, marcando a diferença entre um período político ditatorial e um período democrático. Entretanto, o conflito entre o rural e o urbano permanece no *Vanguarda*, que, embalado pelo discurso desenvolvimentista, insistia em reprimir os traços de ruralidade da “cidade do ouro”, a exemplo de animais andando pelas ruas e lavagens de roupas no rio que passa no centro da cidade. Já as preocupações relativas à moralidade sexual, aparecem muito menos no novo jornal.

Em relação ao comportamento feminino, o *Vanguarda* trazia um ideal de mulher bastante ambíguo. Embora predominasse um modelo de feminilidade que supervalorizava a beleza física e a maternidade, considerando a grande quantidade de matérias publicadas a respeito desses temas, o jornal, por vezes, também valorizava conquistas femininas e elogiava moças da elite que tinham saído de Jacobina para estudar em grandes cidades.

Embora tenha havido modificações nos significados de mulher ao longo do período estudado devido principalmente a uma participação mais ativa do sexo feminino no mercado de trabalho, os ideais que sustentavam o modelo de família legalmente constituída não sofreram grandes alterações nos chamados “anos dourados”. Entretanto, muitas mulheres de classe média, que haviam ampliado sua atuação no espaço público, encamparam lutas

feministas por direitos¹³. O *Vanguarda* publicou uma série de matérias escritas por mulheres reivindicando maior participação política, questionando a dupla jornada de trabalho e, principalmente, reivindicando mudanças no código civil, no qual a mulher casada era juridicamente incapaz.

Alguns membros do judiciário que atuavam em Jacobina escreviam matérias para o *Vanguarda*, o que ampliava o alcance do poder normatizador da Justiça. O principal deles era o juiz, Dr. Virgílio Rodrigues de Mello. Algumas de suas matérias tratavam de questões de gênero. Nelas, seu discurso se coadunava com o que defendia nas sentenças, sendo pautado por um ideal de reformismo social, que incluía a propaganda do casamento “higiênico” e a defesa das mulheres, a partir de uma visão paternalista.

Insubmissões femininas e um juiz “defensor das filhas de Eva”

[...] Ensina bem Borges da Rosa esteando a sedução que a prova testemunhal espelha: “A sedução reveste também outras modalidades, desde que induza a engano e arrastem à cópula carnal, modalidades que consistem no emprego de meios, quaisquer que sejam, bastantes, a influir na vontade, em regra fraca da mulher, dispondo-a a ceder aos desejos do sedutor. Entre esses desejos figuram as carícias, os pedidos insistentes, ou súplicas, a fascinação, as blandícias, a excitação da sensualidade, revestindo formas diversas de sugestão amorosa (blandícias, beijos e abraços, contatos sexuais, etc.)” [...] E a inexperiência resulta dos verdes anos, de Eneide, do analfabetismo e do ambiente rústico onde nasceu, se criou e vive dita criatura, vítima, como tantas, da cupidez de um Dom Juan de aldeia¹⁴.

Na sentença em que condenou o acusado Osvaldo por crime de sedução, o juiz, Dr. Virgílio Rodrigues de Mello, se valeu de dois dos seus principais argumentos para defender moças supostamente seduzidas. Na primeira parte do texto, citando o jurista Borges da Rosa, ele utilizou o argumento mais moderno trazido pelo Código Penal de 1940: a ideia de que a mulher

13. Ver: SOIHET, Rachel. *Feminismos e antifeminismos: mulheres e suas lutas pela conquista da cidadania plena*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2013.

14. Processo de sedução nº 131, 1950. Fórum Municipal de Jacobina – BA.

poderia ser seduzida através da incitação do seu desejo sexual e não apenas pela promessa de casamento. O segundo argumento, mais tradicional, foi o mais utilizado por ele para condenar acusados nesse tipo de delito: a vitimização das moças sertanejas por serem pobres e sem instrução.

O Dr. Virgílio trabalhou em Jacobina como o único juiz daquela comarca no período de 1944 a 1959. Desde o início da pesquisa que resultou em minha tese, a atuação desse juiz destacou-se por sua singularidade devido ao caráter punitivo da maioria de suas sentenças nos processos analisados, mas principalmente por seus discursos em defesa das mulheres. Ele condenou a grande maioria dos acusados nos crimes contra os costumes, sendo que nos crimes de sedução suas condenações ocorreram em 76% dos processos. Na bibliografia consultada, que trata do tema¹⁵, há uma predominância muito grande de vereditos favoráveis aos acusados, especialmente nos casos em que as ofendidas não se enquadravam nas normas estabelecidas.

A defesa de “moças honestas”, com a punição dos culpados por desvirtuá-las do caminho do casamento, é uma das bases sobre as quais se assentava o crime de sedução e, nesse ponto, a atuação punitiva do Dr. Virgílio não é tão inovadora. O que me pareceu mais singular foi o fato de que em alguns desses processos, as ofendidas não conseguiram demonstrar que tiveram o comportamento feminino esperado, de recato e pudor.

O Dr. Virgílio era um homem negro e de origem humilde, oriundo de Salvador, que teve uma ascensão social significativa. Em Jacobina, além do cargo de juiz, ele atuou como professor no único colégio de ensino médio e escreveu matérias para o jornal *Vanguarda*. Em uma delas, ele próprio se intitulou como “paraninfo das filhas de Eva”.

Como mencionado anteriormente, no Código Penal de 1940, o antigo crime de defloração passou a ser denominado sedução. A justificativa dos juristas para a ressemantização era que o termo anterior fazia supor como indispensável a esse tipo de crime a ruptura do hímen, o que acabava se chocando com os novos conhecimentos médicos divulgados na

15. Essa tendência é fortemente predominante nos seguintes trabalhos: ABREU, Martha. *Meninas perdidas...* Op. cit.; CAULFIELD, Sueann. *Em defesa da honra: moralidade, modernidade e nação no Rio de Janeiro (1918-1940)*. São Paulo: Editora da Unicamp, 2000; FAUSTO, Boris. *Crime e cotidiano: a criminalidade em São Paulo (1880-1924)*. São Paulo: Brasiliense, 2014.

época¹⁶. Algumas/ns historiadoras/es que analisaram o crime de sedução compreenderam essa mudança como um retrocesso para as vítimas, interpretando-a como uma reação dos juristas que elaboraram o código ao movimento emancipatório feminino. A alegação principal dessas/es autoras/es é a de que o antigo crime de “defloramento” estaria voltado à avaliação da virgindade física (associada ao hímen), enquanto “sedução” implicaria em avaliar a conduta da vítima, exigindo, além da virgindade física, a “virgindade moral”.¹⁷

A análise das sentenças do Dr. Virgílio nos processos de sedução, além da leitura de uma bibliografia que trata do crime de defloramento, me levaram a divergir, em parte, dessa concepção. Embora compreenda que naquele contexto havia, de fato, uma preocupação dos juristas com “a ameaça da mulher moderna” que justificava seus discursos conservadores em relação à emancipação feminina, discordo que seja possível inferir daí um retrocesso no tratamento dispensado às vítimas de crimes sexuais, comparando o código de 1890 ao de 1940. Em primeiro lugar, porque a avaliação da conduta feminina já ocorria no julgamento dos crimes de defloramento como nos aponta os trabalhos de Esteves (1989), Caulfield (2000) e Fausto (2014), entre outros. Tais estudos demonstram que nesse tipo de processo o comportamento das ofendidas, e não o dos acusados, se constituía o centro dos embates discursivos entre a defesa e a acusação.

Minha segunda objeção à tese do retrocesso para as vítimas, está associada a descobertas feitas em minha própria pesquisa, uma vez que, em grande parte dos processos analisados, o “moderno conceito científico” de excitação sexual pôde ser utilizado em favor das mulheres e não contra elas.

16. O médico baiano Afrânio Peixoto destacou-se internacionalmente como um dos maiores especialistas no estudo do hímen. Seus estudos demonstravam a existência de diferentes tipos de hímen, comprovando que os sinais conhecidos popularmente como provas da virgindade, como dor e sangramento, não estariam presentes nos casos de himens complacentes. Ele chegou a promover uma campanha contra a “himenolatria”, entretanto, defendia a ideia de “virgindade moral” (CAULFIELD, 2000, p.51).

17. Essa ideia é defendida principalmente nos seguintes artigos: DUARTE, Luís Cláudio. Representações da virgindade. Cadernos Pagu. n. 14, p. 149-179, 2000 e MUNIZ, Diva do Couto G. “Proteção para quem? O código penal de 1940 e a produção da ‘virgindade moral’”. Revista Labrys. Brasília, v. 1/2, 2005. Muniz afirma que: “A substituição do ‘defloramento’ por ‘sedução’, ao invés de romper com a cultura do hímen, como havia proposto um grupo de juristas [...] reafirmou-a e fortaleceu-a” (2005, p.3).

Essa novidade fez parte da argumentação do Dr. Virgílio em muitas de suas sentenças, a exemplo do trecho apresentado acima. Nelas, o juiz fazia uso desse conceito, considerando que a excitação sexual de uma jovem, através de beijos e carícias, constituía uma forma de sedução para a configuração do delito mesmo não tendo havido a promessa de casamento. Por conta dessa interpretação, moças pobres que não se enquadravam no padrão burguês de comportamento feminino - sendo a maioria delas negras e pardas e muitas filhas de mães solteiras - não foram julgadas a partir dos estigmas que normalmente são associados a essas mulheres, com base em discriminações interseccionais.

Embora o discurso do Dr. Virgílio se mantivesse dentro de uma lógica binária mulher-frágil-passiva *versus* homem-dominador-ativo e reforçasse alguns estereótipos acerca das mulheres sertanejas, ao vitimizar moças pobres e sem instrução e utilizar o conceito moderno de excitação sexual, algumas de suas sentenças se destacam por defender mulheres que fugiam completamente do padrão de feminilidade normativa, devido aos seus comportamentos audaciosos e insubmissos.

Apesar das opressões de gênero e das violências, tanto físicas quanto simbólicas, que marcam a maioria das histórias das mulheres envolvidas nos processos analisados, algumas ofendidas se destacam por suas insurgências às convenções de gênero daquela sociedade. Por conta das dimensões desse texto, selecionei apenas duas dessas histórias, que demonstram também a singularidade da atuação do Dr. Virgílio.

O trecho da sentença que dá início a esse tópico é do processo de sedução de Eneide contra Osvaldo¹⁸. De acordo com a versão da ofendida e do seu pai, ela e o acusado namoraram durante três anos; nesse período Eneide morava na zona rural de Jacobina com o pai e a madrastra. Ela alegou que foi “desvirginada” pelo namorado em uma noite em que ele pernoitou em sua casa, tendo combinado com ela para ir até o seu quarto quando a família estivesse dormindo, após prometer que não a deixaria “desamparada”. Como supunha “se achar grávida, levou ao conhecimento do seu pai” que estava deflorada. O pai teria procurado Osvaldo para acertar o casamento

18. Optei por utilizar nomes fictícios das vítimas e dos acusados integrantes dos processos, visando preservar a identidade das/os envolvidas/os.

e, a princípio, ele não se opôs, mas depois passou a dizer “de boca dura que não se casa porque nada deve”.

Em seu depoimento, Osvaldo negou que teria desvirginado Eneide, porém, confirmou ter havido o namoro e as intenções de casar-se com ela, afirmou, no entanto, que desistiu “porque a mesma fugiu da casa do pai e arranjou um namorado de nome Joaquim em Cachoeira”, onde vivia sua mãe. As testemunhas de acusação confirmaram a versão da ofendida, e as de defesa, que incluíam dois primos de Eneide, relataram o mesmo episódio citado por Osvaldo, acrescentando outros detalhes. Após ter fugido da casa do pai para viver com a mãe, Eneide também teria inventado uma mentira para passar a noite com um rapaz chamado Joaquim e, quando a mãe descobriu a verdade enviou-a de volta para a casa do pai.

É importante considerar que, nesse tipo de processo, a desqualificação do comportamento da ofendida faz parte da estratégia central da defesa do acusado, sendo possível que essa história tenha sido inventada para inocentá-lo, no entanto, chama a atenção o fato de os próprios primos de Eneide terem concordado em depor a favor de Osvaldo. Independente da veracidade ou não dessa versão da defesa, o protagonismo de Eneide na condução da sua vida afetiva emerge em vários momentos do processo, tirando-lhe do lugar de passividade atribuída às moças sertanejas pelo juiz citado.

Uma das peculiaridades dessa história foi o fato de a ofendida ter se casado com outro homem, chamado Afrânio, um ano após o início do inquérito e, ainda assim, comparecer em juízo acompanhada do esposo, com quem já tinha um filho. Nesse segundo depoimento Eneide manteve a versão do primeiro, tendo afirmado que gostava de Osvaldo na época em que foi deflorada por ele e que tinha ficado grávida, porém perdeu o filho através de um aborto espontâneo. O fato de relatar esses fatos na presença do esposo, talvez tenha chocado os operadores da Justiça, educados para acreditar que uma “moça perdida” e, sem a preocupação de dissimular esse fato, estaria destinada a prostituição e não ao casamento. O defensor do acusado argumentou: “Quem poderá acreditar nesse casamento de Eneide com Afrânio, a não ser partindo-se do princípio que o dito Afrânio fosse um dos que tiveram encontros com Eneide na época que ela, se dizendo

virgem, teve relações sexuais com Osvaldo?” Criticando tal alegação, o Dr. Virgílio citou o casamento da ofendida para argumentar o oposto:

Acolho as palavras da vítima porque não divergem dos depoimentos testemunhais. Hoje, nem ao menos se poderá supor que Eneide almeja compelir o denunciado a casar-se consigo, pois a mesma já se casara com outro homem, o que é uma atestação de que, não obstante infelicidade pelo réu, continuou a impor-se no meio em que vivia, capacitando-se à constituição de uma família legal (Processo citado).

Apesar de ter condenado o acusado, nesse processo, o juiz acabou acolhendo uma apelação do advogado e concedeu a suspensão da pena por três anos, sob determinadas condições.

Em outro processo de sedução, de 1953, a ofendida também se casou com outro homem no decorrer do processo, o que, de certo modo, desconstrói a crença propagada no meio jurídico de que moças “perdidas e faladas” não estariam mais destinadas ao casamento. Nesse caso, no entanto, a ofendida não compareceu ao fórum para depor e as testemunhas de acusação modificaram a versão dos seus primeiros depoimentos, alegando que ela teria sido “deflorada” pelo atual esposo, o que contribuiu para a absolvição do acusado.

Dentre as moças mais audaciosas que aparecem nos processos de sedução analisados, a que mais se destacou no sentido de romper com a moralidade sexual impingida às mulheres naquele contexto, foi Dalva. De acordo com vários depoimentos, ela e o acusado Antônio, namoraram por cerca de um ano e ficaram noivos. Eles foram colegas de trabalho em uma fábrica de bebidas, onde, segundo ela, teria ocorrido seu “desvirginamento”.

No processo aparece uma foto do casal e muitas correspondências. As cartas de Antônio para Dalva, que continha inclusive uma poesia, são marcadas por sentimentos como paixão, possessividade e insegurança. Seu ciúme da namorada, aparentemente alimentado por fofocas, era motivado pelo que ele considerava comportamentos inadequados para uma mulher, como frequentar festas, dançar e flertar com outros rapazes. Uma das cartas indica que ele teria rompido com a noiva por conta desse ciúme. Após esse término, Dalva passou a enviar bilhetes eróticos para Antônio convidando-o para fazer sexo, de forma ousada e provocadora. Eis o texto do primeiro

bilhete: “Meu filho, eu hoje tenho que fuder mais você, se você quiser vamos fuder no rio, você me espere no rio as 7 horas que eu vou fuder mais você. Beijo-te querido.”¹⁹

A correspondência de Dalva, que além de seis bilhetes eróticos, continha uma carta romântica, foi anexada ao processo pelo defensor do acusado, com vistas a evidenciar sua “depravação evidente, repugnante”. Devido ao seu “comportamento lascivo”, Dalva não seria uma mulher merecedora da proteção da Justiça. Entretanto, o Dr. Virgílio, simplesmente ignorou essas “evidências” do “mal comportamento” da ofendida, considerando em seu julgamento apenas as “provas da sedução” de Antônio, que de fato eram abundantes como em nenhum outro processo, uma vez que continham até mesmo um pedido de casamento escrito para o pai da moça.

Divergindo de uma prática que qualificava as mulheres pelo seu comportamento mesmo após a suposta ocorrência do delito sexual, presente nos discursos da maioria dos operadores de Justiça, o Dr. Virgílio optou por julgar apenas os acusados. Nos poucos processos analisados que tiveram sentenças favoráveis aos homens, sua argumentação se pautou na falta de provas da ocorrência do delito ou nas falhas burocráticas do processo e não na aceitação da argumentação dos advogados que procuravam inverter o lugar de vítima e culpado/a.

Daniella Couloris ressalta que a lógica jurídica “apesar de aparentemente funcionar segundo os critérios de racionalidade e neutralidade decorrentes do princípio liberal de justiça, é constituída de práticas de diferenciação”²⁰, de acordo com as quais as categorias de gênero, classe e raça/etnia possuem grande relevância. Há assim um deslocamento da observação dos fatos para a observação dos envolvidos. No caso dos processos envolvendo crimes sexuais a ideia de “conduta moral” costuma nortear os julgamentos. Essa noção, frequentemente utilizada por operadores da Justiça, inclusive nos dias atuais, é marcada por uma visão essencialista que costuma marginalizar

19. Processo de sedução, nº 148, 1950. Fórum Municipal de Jacobina (BA).

20. COULOURIS, Daniella G. Violência, gênero e impunidade: A construção da verdade nos casos de estupro. Anais do XVII Encontro Regional de História. Campinas, 2004. Disponível em: <http://www.anpuhsp.org.br/sp/downloads/CD%20XVII/ST%20VII/Daniella%20Georges%20Coulouris.pdf>, acesso em: mar. 2020.

mulheres pobres e negras, atribuindo a elas a ideia de degeneração moral. A atuação do Dr. Virgílio rompe parcialmente com esse modelo, provocando um deslocamento na forma de julgar crimes sexuais ao focalizar, quase sempre, em seu discurso a avaliação do delito em si e não da conduta da ofendida ou do acusado.

A atuação punitivista do Dr. Virgílio nos crimes de sedução teve como efeito prático predominante a expulsão dos supostos “defloradores” de moças solteiras da região de Jacobina, uma vez que apenas um acusado casou-se com a ofendida e outro acabou, de fato, sendo preso; os demais fugiram antes do final do processo. Essas fugas, que provavelmente eram comentadas na região, não deixavam de possuir um efeito pedagógico, possivelmente desejado por ele.

É possível deduzir que a rigidez dos julgamentos daquele juiz negro, tenha encorajado muitas jovens a denunciarem seus sedutores ou estupradores, uma vez que sua atuação, embora reforçasse um ideal conservador, paradoxalmente, também concedia a moças pobres, e majoritariamente não brancas, uma feminilidade respeitável que lhes era socialmente negada naquela sociedade desigual e hierarquizada.

Os fragmentos de histórias de vida que emergem nos processos analisados apontam vivências e concepções de mundo diversificadas, contribuindo para romper com uma visão monolítica acerca das mulheres e das relações de gênero nos sertões brasileiros. As imagens do “cabro macho”, associado à virilidade e valentia e da “mulher séria”, associada à submissão e deserotização, ainda marcam um imaginário construído por uma vasta produção cultural que se propõe a representar “o sertão”. Por outro lado, especialmente nos últimos anos, tem surgido uma série de estudos históricos que vem contribuindo para tirar da invisibilidade rebeldias femininas e desconstruir estereótipos acerca das mulheres e homens sertanejos²¹. Minha pesquisa se propõe a ser mais uma contribuição nesse sentido, ao trazer histórias de jovens mulheres que, embora influenciadas pelos valores dominantes e limitadas por difíceis

21. Sobre a região de Jacobina destaco as interessantes obras: BATISTA, Ricardo. *Mulheres Livres: uma história sobre prostituição, sífilis, relações de gênero e sexualidade*. Salvador: EDUFBA, 2014 e VASCONCELOS, Vânia. *É um romance minha vida: Dona Farailda, uma casamenteira do sertão baiano*. Salvador: EDUFBA, 2017.

condições de vida, teceram diferentes formas de insurgências frente ao controle e a repressão do Estado, da religião e de suas famílias sobre seus corpos.

Entrevista com Rachel Soihet para o livro Mulheres no Mundo Atlântico 29/11/2020

1) Quando começou seu interesse sobre a história das mulheres e por quê?

Sempre me incomodou a extrema desigualdade entre homens e mulheres, reproduzidas inclusive no ambiente acadêmico. Em toda a minha trajetória acadêmica tive interesse em estudar as mulheres inseridas no contexto social brasileiro. Desde a adolescência percebia nas festas, nos eventos sociais a separação entre os homens e mulheres. As conversas das mulheres giravam quase sempre em torno das tarefas cotidianas do ambiente doméstico, do cuidado com os filhos e da maternidade. Por outro lado, as conversas dos homens eram voltadas para diversos assuntos muitas vezes mais interessantes e aquilo me intrigava. Por que essa diferença? Esse foi o início do meu interesse pelo feminismo.

Minha dissertação de mestrado, sob orientação de Stanley Hilton realizada entre 1972 a 1974 foi um marco, pois realizei um estudo sobre Bertha Lutz o que me estimulou a cada vez mais adentrar na pesquisa do movimento feminista. Na tese de doutorado, no período de 1982 a 1986, na USP com a orientação da professora Laima Mesgravise procurei unir a temática do feminismo e incluí os temas da violência, mulheres pobres, cotidiano e resistência.

No pós-doutorado entre 1996/97 continuei aprofundando história cultural e gênero na Université Paris 8. Lá tive conversas, contatos e um olhar de fora do Brasil que sem dúvida enriqueceram minha pesquisa e que pude então passar para os colegas e alunos.

2) Que obras ou autores inspiraram a sua escrita?

Difícil citar obras e autores já que são tantos interessantes. Mas destaco Simone de Beauvoir, Betty Friedan, Bertha Lutz, Michelle Perrot, Stanley Hilton, Michel Foucault que foram um marco na minha trajetória acadêmica.

3) Você foi pioneira nos estudos sobre as relações de gênero no GHT, quais eram suas/seus principais interlocutoras/res?

Na minha vida pessoal minha grande amiga desde a adolescência Nair Klinger, que estimulou esse tema na minha dissertação de mestrado. Não posso deixar de citar as amigas e pesquisadoras Suely Gomes Costa, Magali Engel, Sonia Regina Rebel, Ismênia de Lima Martins. O estudo e contato com Hildete Pereira de Melo, militante das mais aguerridas, que teve atuação significativa nas lutas contra a violência que incidia sobre as mulheres em favor da descriminalização do aborto e pelo controle do corpo por parte daquelas. A militante Comba Marques Porto, na sua condição de Coordenadora Nacional da Campanha da Mulher pela Constituinte, foi figura de proa na incorporação de inúmeras das aspirações das mulheres à Constituição de 1988.

4) Que dificuldades você encontrou nesta época para divulgar suas pesquisas? Havia fóruns específicos ou revistas interessadas no tema?

Talvez no início, mas depois eu tive apoio do CNPQ no desenvolvimento de vários projetos inclusive para a criação do Núcleo de Pesquisa e de História Cultural (NUPEHC). Também tive interlocução com pesquisadores através de eventos, seminários na UFF, USP da ANPUH e alguns congressos internacionais. Com vários professores da UFF ficando difícil de citar todos. E sem dúvida, com os alunos de pós-graduação e professores do NUPEHC.

Cito algumas revistas como: Gênero, Caderno Espaço, Tempo, Cadernos Pagu.

5) Você atuou no PPGH por quanto tempo? Percebeu crescimento no interesse sobre essa linha de investigação com o passar dos anos? Em caso afirmativo, a partir de quando?

Atuei no PPGH por mais de 30 anos e no fim dos anos 1980 houve um crescente interesse na linha de investigação de gênero. Foi um período marcado pelo processo de redemocratização. Também as mulheres se movimentavam de forma mais visível tomando o espaço das ruas, reivindicando, por exemplo, o controle do corpo, medidas contra a violência e igualdade de direitos. Nesse sentido, vão atuar, igualmente, no âmbito do Estado, especialmente com a criação do Conselho Nacional dos Direitos da Mulher, que teve um papel decisivo na consolidação de muitas de suas demandas. Destaque-se também a criação das delegacias de mulheres.

6) Você escreveu sobre mulheres em luta pelo voto feminino, mulheres trabalhadoras em luta pela sobrevivência, sobre quais mulheres ou grupos de mulheres você ainda gostaria de ter escrito?

Devem ter várias, porém depois de minha extensa atividade acadêmica estou me dando o direito de conviver mais profundamente com meus filhos Elena e Bernard e minha neta Julia.

7) O quanto o movimento feminista influenciou os seus interesses como pesquisadora?

Sempre. Até 1977, não havia divórcio no Brasil. As pessoas casavam e assim teriam que ficar até o fim da vida, mesmo muitas vezes tendo uma difícil convivência. Cabia geralmente à mulher sustentar aquela relação. Entendo que seja fundamental a possibilidade de as mulheres terem controle e direito sobre seu corpo. Para os homens é também não apenas dever, mas libertador lutar pelos direitos das mulheres, pois só assim teremos uma possibilidade de se ter uma sociedade mais feliz.



COORDENAÇÃO EDITORIAL: Betânia G. Figueiredo

DIAGRAMAÇÃO: Marcela Paim do Carmo

CAPA: Amanda Paim do Carmo

TIPOLOGIAS: Minion Pro e Myriad Pro.

