



HISTÓRIA DAS MULHERES E DO GÊNERO EM MINAS GERAIS

2ª Edição

ORGANIZAÇÃO
CLÁUDIA MAIA E VERA PUGA

EDITORA

Unimontes

HISTÓRIA DAS MULHERES
E DO GÊNERO EM MINAS GERAIS

©Universidade Estadual de Montes Claros - Unimontes

Wagner de Paulo Santiago

Reitor

Dalton Caldeira Rocha

Vice-Reitor

Ivana Ferrante Rebello

Pró-Reitora de Ensino

Marlon Cristian Toledo Pereira

Pró-Reitor de Pós-Graduação

Maria das Dores Magalhães Veloso

Pró-Reitora de Pesquisa

Pablo Peron de Paula

Pró-Reitor de Planejamento, Gestão e Finanças

Rogério Othon Teixeira Alves

Pró-Reitor de Extensão

©Editora Unimontes

Maria Clara Maciel de Araújo Ribeiro

Editora Geral

Conselho Editorial

Maria Clara Maciel de Araújo Ribeiro

Gustavo Henrique Cepolini Ferreira

Ivana Ferrante Rebello

Leandro Luciano Silva Ravnjak

Luiz Henrique Carvalho Penido

Patrícia Takaki Neves

Tânia Marta Maia Fialho

Vanessa de Andrade Royo

Organização
CLÁUDIA MAIA E VERA PUGA

HISTÓRIA DAS MULHERES E DO GÊNERO EM MINAS GERAIS

2ª edição



© 2015, Claudia Maia e Vera Lúcia Puga

Série Ensaaios

Maria Clara Maciel de A. Ribeiro

Maria Gabriela de Souza

Luana Pereira Santos

Equipe editorial

Gerusa Bondan

Revisão linguística

Gracco Bonetti. Bordados de Antônia Zulma, Ângela, Marilu, Martha e Sália Dumont, sobre desenhos de Demóstenes Dumont. Fotografia Arnold Baumgartner

Capa

Jésus Ricardo de Faria Almeida - Ed. Unimontes

Rita Motta - Ed. Tribo da Ilha

Editoração

Grafia atualizada segundo o Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa de 1990, que entrou em vigor no Brasil em 2009.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação – CIP

Leny Helena Brunel CRB 10/442

M217h Maia, Cláudia.
 História das mulheres e do gênero em Minas Gerais [livro eletrônico] /
 organizadoras Cláudia Maia, Vera Lúcia Puga. - 2. ed. - Montes Claros, MG :
 Editora Unimontes, 2026.
 553 p. il. ; E-book (PDF).

Vários colaboradores.

Inclui Bibliografia.

Modo de acesso: world wide web

<http://www.editora.unimontes.br/index.php/ebook>

ISBN: 978-85-7739-824-9. E-book (PDF).

1. Mulheres - História. 2. Mulheres – Minas Gerais. 3. Gênero – Minas
Gerais. I. Maia, Cláudia. II. Puga, Vera Lúcia. III. Título.

CDD 305.4098151

Elaborado por Biblioteca Central da Unimontes / Roseli Damaso – bibliotecária - CRB-6/1892

©Editora Unimontes

Campus Universitário Professor Darcy Ribeiro

Montes Claros - Minas Gerais - Brasil, CEP 39401-089 - Caixa Postal 126.

www.editora.unimontes.br | editora@unimontes.br

Filiada à



PREFÁCIO

EM TEMPOS DE LUTA, UMA OBRA SEMPRE NECESSÁRIA

*Marta Gouveia de Oliveira Rovai
Professora da Universidade Federal de Alfenas
Coordenadora do GT Estudos de Gênero e
Feminismos da ANUH-MG*

Pesquisas que deslocam as mulheridades plurais para o centro da história, sob diferentes temporalidades, fontes e abordagens no espaço mineiro: essa é a principal contribuição do livro *História das Mulheres e do Gênero em Minas Gerais*, organizado por Cláudia Maia e Vera Puga. As historiadoras são reconhecidas no meio acadêmico, por estudos que evidenciam histórias de vida cotidiana, de trabalho e de resistência em contextos de violação dos direitos contra corpos em que o feminino é desqualificado, minorizado e negligenciado.

Em suas trajetórias acadêmicas, as organizadoras desta obra trazem as marcas de um posicionamento político e ético em defesa de uma ciência histórica comprometida com as questões de gênero, interseccionadas aos estudos de sexualidade, raça e outras dimensões do viver das mulheridades cis e transgêneras. Cláudia Maia foi Coordenadora Nacional do GT Estudos de Gênero da ANPUH/

BR, e hoje, entre outras atividades, é coordenadora do Observatório Norte-Mineiro de Violência de Gênero e líder da REAGE – Rede Mineira de Estudos Avançados sobre Desigualdades, Violências de Gênero e suas Interseccionalidades, além de participar da Rede Internacional e Interdisciplinar sobre as Desigualdades. Vera Puga, docente aposentada da Universidade Federal de Uberlândia (UFU-MG), continua a atuar como pesquisadora no Núcleo de Estudos de Gênero e Mulheres (NEGUEM) e como editora da Revista *Caderno Espaço Feminino*. Foi também consultora da Secretaria de Políticas para as Mulheres/ONU Mulheres e colaboradora da Cátedra UNESCO “Diversidade Cultural, Gênero e Fronteiras”.

Não pretendo, com essas referências, realizar uma apresentação curricular das pesquisadoras, mas evidenciar a importância de suas trajetórias, orientadas pelo diálogo público e pela preocupação com as demandas sociais, e que concebem o fazer historiográfico como um trabalho em rede, que engloba e ultrapassa a própria concepção de academia e as fronteiras nacionais. É esse comprometimento ético e político com a vida das mulheres diversas e com as relações desiguais de gênero – por tanto tempo tratadas como detalhe, complemento ou desimportância – que desejo destacar, com a finalidade de convidar as leitoras a perceberem o valor dessa ação: reunir, em um livro, uma gama de pesquisadoras/es que ampliam a noção de documento e valorizam experiências plurais de mulheres, cujos passados continuam a ecoar no tempo presente.

Os trabalhos aqui apresentados confirmam o silenciamento histórico imposto às mulheres, como apontou há anos a historiadora Michele Perrot. Ao mesmo tempo, demonstram que os atos de colocar em silêncio, e que se (re)produzem nas e pelas estruturas de classe, sexistas e racistas, nunca darão conta de calar os grupos subalternizados (jamais subalternos). Esta obra está repleta de ruídos, de incômodos e discordâncias; de palavras que falam do cuidado e do acolhimento, mas, também, gritam contra a exploração, as violências e as injustiças. Mesmo quando os documentos reportam à

intimidade e à pessoalidade – não destruídas pelas mulheres – ou, ainda, quando os arquivos e fontes são, exclusivamente, produzidos e manipulados por homens, há barulho nas entrelinhas, nos interditos, na gramática sexista violenta; há a reinvenção e reinterpretação de fontes, onde há vida; há movimento na história, mesmo quando os discursos condenam as mulheridades à condição de paralisadas, subalternas e ausentes.

Cláudia Maia e Vera Puga realizam um ato político na academia e fora dela, trazendo para o centro a história regional de mulheres em Minas Gerais e reunindo aspectos transgressores de dispositivos de gênero pelos quais se procurou encerrar a vida feminina em espaços privados e enquadrados. Aqui convivem, em tensão, as experiências plurais de casamentos, concubinatos e descasamentos; dores, disciplinas e prazeres; violências, religiosidades, festas e curas; maternidades, práticas políticas, educação e desobediências. Fazem barulho curandeiras, donas do sertão, parteiras, professoras, concubinas, congadeiras, “princesas do lar” e anarquistas. Um conjunto de mulheridades, brancas e negras, ocupa a historiografia com a finalidade de romper com tentativas de silenciamentos e apagamentos promovidas pela perspectiva masculina hegemônica, que, por tanto tempo, predominou, quase que exclusivamente, nos saberes e fazeres da Academia.

Nesse sentido, é fundamental compreender o impacto desta obra, cuja primeira edição se deu em 2015, quando Dilma Rousseff, mineira e ex-militante da guerrilha contra a ditadura militar (1964-84), iniciou seu segundo mandato como presidenta do Brasil. Esses fatos não estão, diretamente, relacionados, e não se pretende sugerir que o livro tenha sido publicado como produto das eleições. No entanto, importa considerar que aquele contexto histórico, com a eleição de uma mulher, representou questionamentos e enfrentamentos em torno das relações hierarquizantes de gênero na política e na sociedade. Discussões sobre as formas de violência que atingem corpos femininos – por meio da tortura ou da violência doméstica

– bem como debates acerca do sexismo, da discriminação e exclusão de mulheres nos espaços políticos, ganharam dimensão pública, permeando a própria universidade e a historiografia, hegemonicamente, masculina e centrada numa escrita universalizante.

A obra, naquele momento, reafirmava a presença das mulheridades diversas na história – especialmente, de mineiras, cujas trajetórias foram ignoradas por uma historiografia articulada nos eixos Rio-São Paulo – e não mais reduzidas às condições de vítimas, incapazes de agenciamento e à espera de serem narradas ou salvas. Nessa direção, os trabalhos reunidos questionavam universalismos e atributos essencialistas atribuídos às mulheres, por vezes, não entendidas como sujeitas sociais autônomas. A eleição de Dilma Rousseff marcou a história do país, reafirmando que os valores sexistas predominantes estavam em xeque; que as mulheridades estavam em movimento, articulando-se em redes e em múltiplos espaços para desafiar os dispositivos de gênero e (re)escrever sua história.

Um desses movimentos foi a escrita coletiva e acadêmica deste livro, com o intuito de descortinar concepções lineares e vazias das experiências femininas: a produção de uma contra-história, que não se pretende lacunar nem complementar de uma história universal, mas, que resulta do reconhecimento de que mulheres mineiras são senhoras e protagonistas de suas próprias vidas, mesmo quando submetidas a relações de violações e submissões. E a eleição da presidenta Dilma era, nesse sentido, um símbolo significativo dessa perspectiva no campo político.

Cada capítulo, a ser lido com atenção e reflexão, representa um recontar dessas relações, evidenciando fontes, abordagens e aspectos das experiências que colaboram para a compreensão das construções e desconstruções da categoria “mulher”, cuja universalização representou uma escolha política e acadêmica geradora de danos a existências plurais. As histórias narradas, a partir de uma riqueza imensa de fontes e sob a perspectiva feminista, minam noções definitivas e engrandecidas pelo olhar sexista, trazendo à tona

a “pequena história”: cotidiana, sensível, mutável, relacional e afetiva, na qual o privado não se descola do público, o trabalho não se aparta da emoção, a natureza não é cindida da cultura e da história. As “pequenas grandes histórias” cumprem o papel científico, político e ético de alargar a história e torná-la, efetivamente, grandiosa – porque múltipla, ampla e controversa.

As controvérsias continuaram a marcar, de modo cada vez mais intenso, o cenário social e político brasileiro desde a primeira edição. O processo que culminou no golpe político que destituiu a mineira Dilma Rousseff, em 2016, foi marcado por ações e discursos misóginos empreendidos por setores reacionários que, ao atacá-la, procuraram atingir toda a democracia. Mais do que isso, buscavam afetar todas as mulheridades e feminilidades – o feminino transgressor, os feminismos, a ocupação do espaço público, a diversidade de narrativas – na tentativa (vã) de (re)colocar em silêncio o que nunca esteve. Nos últimos dez anos, as questões de gênero se intensificaram, e os confrontos privados e públicos ganham novos (e antigos) elementos: lgbtfobia, transfobia, feminicídio, criminalização da misoginia, aumento da violência, eleição de novas mulheridades e feminilidades, ampliação da presença de mulheres na política, nas escolas, nas universidades e no mercado do trabalho, além da intensificação das denúncias de racismo e assédio e da luta por direitos de mulheres negras, lésbicas, trans e bissexuais.

Nesse cenário ampliado e, profundamente tensionado, a universidade também se transforma, a historiografia se movimenta e é questionada em sua cisgeneridade e heterossexualidade branca. Ainda assim, mais do que nunca, esta obra permanece importante: atualiza-se, precisa ser revisitada e merece uma nova edição, que renove o espírito de uma luta em rede, que nos convide a relembrar nossa própria história e nos estimule a pensar o passado que ainda se expande e dialoga com nossas tensões e perspectivas no presente. Esta obra precisa também – e isso já se anuncia – de um novo volume, que abrace e traga a diversidade de corpos, interseccionados a

demandas que, embora atuais, são antigas nas experiências de mulheres e feminilidades diversas.

Ler este livro, com textos sensíveis, provocadores e instigantes, deve ser um gesto estratégico, uma ação política, lembrança e recarga tão necessárias de nossas esperanças em rede, reafirmação de que ainda estamos aqui – de que sempre estivemos aqui – e de que continuaremos incomodando, com nossos movimentos, pesquisas e afetos, aqueles que, constantemente, querem nos silenciar. Mulheres mineiras, ou não, afirmamos que a escrita deste livro é apenas uma de nossas ferramentas – valiosa porque, enfim, tomamos a palavra para dizer quão diversas e potentes ainda somos.

Num outono esperançoso, 2026.

SUMÁRIO

Apresentação à Segunda Edição	16
<i>Cláudia Maia e Vera Puga</i>	

Parte 1

TRANSGRESSORAS E INSUBMISSAS MINEIRAS

Professoras de Minas e das Gerais: desenho inconcluso de suas memórias e histórias	26
<i>Diva do Couto Gontijo Muniz</i>	

Mulheres concubinas de padres: tramas e enredos dos amores proibidos	48
<i>Vanda Lúcia Praxedes</i>	

Liberdade aos infelizes escravizados: mulheres, política e abolicionismo em Minas Gerais (1850-1888).....	78
<i>Fabiana Francisca Macena</i>	

Maria Lacerda de Moura: crítica à família burguesa e à exploração feminina	102
--	-----

Cláudia Maia

Patrícia Lessa Santos

Maura Lopes Cançado: transgressão e insanidade em Minas Gerais	128
--	-----

Márcia Moreira Custódio

Alex Fabiano Correia Jardim

Gênero e violência nos contos de Conceição Evaristo	149
---	-----

Constância Lima Duarte

Nas dramaturgias do prazer: a escrita de si como estratégia política	163
--	-----

Varlei Rodrigo do Couto

Parte 2

DAMAS, DONAS DO SERTÃO

Joaquina do Pompéu: Sinhá Braba ou Dama do Sertão?	185
--	-----

Gilberto César de Noronha

Dona Tiburtina de Andrade Alves: de “guerrilheira sertaneja” à “cívica brasileira”	215
--	-----

Maria de Fátima Gomes Lima do Nascimento

Filomena Luciene Cordeiro Reis

Mulheres que desenredam a tradição no sertão de Guimarães Rosa: uma leitura de “A vela ao diabo” e “Desenredo”	245
--	-----

Telma Borges

Parte 3

SABERES E FAZERES FEMININOS

Narrativas de parteiras do Norte de Minas: do domicílio ao hospital	257
<i>Lúcia Helena Rodrigues Costa</i>	
O Congado me chamou: trajetórias e memórias das mulheres congadeiras de Ituiutaba-MG	283
<i>Cairo Mohamad Ibrahim Katrib</i> <i>Fernanda Domingos Naves</i>	
Comida e gênero: reflexão sobre mulheres e cozinha em Minas Gerais	307
<i>Mônica Chaves Abdala</i>	
Trabalhadoras rurais no Triângulo Mineiro: atuações (in) visíveis	331
<i>Maria Andréa Angelotti Carmo</i>	
Rebeldia, dissidência e cura nos relatos femininos de fundação de igrejas pentecostais em Montes Claros	347
<i>João Augusto Gonçalves dos Santos</i>	
“Recebi um diploma, realizei um sonho”: mulheres e educação de adultos em Januária	371
<i>Leila de Souza Almeida</i>	
Negras mulheres dos Amaros: lutas políticas e experiências cotidianas	397
<i>Maria Clara Tomaz Machado</i> <i>Paulo Sérgio Moreira da Silva</i>	

Parte 4

**CASAMENTO E MATERNIDADE:
MECANISMOS DE UM DESTINO SOCIAL**

O divórcio setecentista e a questão de gênero423

Helen Ulhôa Pimentel

Casamento e “descasamento”: o vínculo matrimonial pode
ser quebrado?443

Dayse Lúcida Silva Santos

Um menino é o que d'elle faz sua mãe: trabalho, ordem e
progresso no Brasil Republicano485

Florisvaldo Paulo Ribeiro Júnior

A construção da maternidade e do casamento por mulheres
adolescentes de Uberlândia - Minas Gerais (2000-2010)..... 509

Carla Denari Giuliani

Escolas para mulheres: rainhas do lar e princesas. Minas
Gerais, 1960-2012.....527

Vera Lúcia Puga

Pessoas Autoras545



APRESENTAÇÃO À SEGUNDA EDIÇÃO

Cláudia Maia e Vera Puga

*H*istória das Mulheres e do Gênero em Minas Gerais foi o embrião do GT Estudos de Gênero e Feminismos da ANPUH-MG. A publicação desta segunda edição, onze anos depois, oportuniza-nos rememorar não apenas a história do livro, mas também a própria criação desse GT e o início de uma grande amizade.

Podemos dizer que essa história começou em 2005 quando nos encontramos em uma reunião do GT Nacional Estudos de Gênero da ANPUH-Brasil, durante o XXIII Simpósio Nacional de História, ocorrido em Londrina, no Paraná. Rememorar tal acontecimento após quase 21 anos torna-se uma tarefa difícil, mas emocionante. Esse exercício nos transporta a reflexões e considerações muito importantes acerca da temática de Gênero e Mulheres. Além de trazer à memória as lutas travadas na sociedade brasileira em relação à violência e às questões relativas à educação, saúde, emprego, salário e racismo, que envolviam mulheres de todas as etnias, idades e opções sexuais, evidencia, também, os esforços para romper os silêncios da História sobre as mulheres.

Naquela ocasião, apesar das nossas pesquisas já estarem consolidadas no campo da História das Mulheres e do amplo interesse de nossas estudantes pela temática, ainda não havia um GT em Minas. Sentíamos a necessidade de um espaço próprio que pudesse abrigar pesquisas, divulgar resultados e fomentar o debate em torno das temáticas de gênero, mulheres e feminismos na historiografia produzida no estado. Antigas memórias e lembranças constituem matéria-prima para novas histórias e amizades.

No ano seguinte, em 2006, ofereceremos o ST “Gênero, Cultura e Violência” no XV Encontro Regional de História da ANPUH-MG, realizado na cidade de São João Del Rey. Foi o primeiro ST sobre essa temática, entre muitos que vieram a seguir. O sucesso foi estrondoso. Como relatamos na primeira edição do livro, o interesse pela apresentação de trabalhos superou nossas expectativas. Muitos(as) estudantes da graduação e pós-graduação, além de profissionais da área de História, inscreveram-se e tiveram seus trabalhos aprovados para apresentação. Na época, foi necessário realizar duas sessões diárias e simultâneas para atender aos mais de 40 trabalhos aprovados.

Contamos, então, com a colaboração de nossa querida amiga e pesquisadora Maria Clara Tomaz Machado, que se ofereceu para nos ajudar na apreciação e discussão de todos os trabalhos inscritos. Não podemos deixar de agradecer-lá e homenageá-la, mesmo após sua morte, ocorrida em agosto de 2025.

O sucesso do ST de gênero repetiu-se nas outras edições dos Encontros da ANPUH-MG (Belo Horizonte, 2008; Uberlândia, 2010; Mariana, 2012), quando a ideia deste livro ganhou forma, concretizando-se com a publicação da primeira edição, em 2015, pela extinta Editora Mulheres, com financiamento da FAPEMIG. Além de divulgar as pesquisas sobre mulheres e gênero desenvolvidas no âmbito da História em Minas Gerais, este livro teve, ainda, o mérito de inspirar outros GTs regionais de Estudos de Gênero a publicarem suas próprias coletâneas.

Aproveitamos, também, para registrar nossas homenagens à editora, professora e pesquisadora feminista Zahidé Lupinacci Mu-
zart, que, à frente da Editora Mulheres – fundada por ela – foi res-
ponsável pela publicação e pelo resgate de inúmeras obras feministas
e de autoria feminina, fundamentais para a bibliografia e a constitui-
ção do nosso campo no Brasil. Zahidé teve um cuidado muito especial
na edição de *História das Mulheres e do Gênero em Minas Gerais*, e
o sucesso deste livro deve-se, em parte, ao seu trabalho.

Embora a organização do GT Estudos de Gênero e Feminismos
da ANPU-MG remonte a essa primeira iniciativa de 2006, ele foi, for-
malmente, criado durante o XXI Encontro Regional de História da
ANPUH-MG, realizado na Unimontes, em Montes Claros, em 2018.
A iniciativa de publicação desta segunda edição, em formato e-book,
surgiu durante o último encontro do GT, que se realiza a cada dois anos
no Seminário Efeitos de Gênero (SEGE), sendo esse empreendimento,
prontamente, acolhido pela editora Unimontes. Para esta edição, fo-
ram realizadas atualizações nos textos e nas normas técnicas.

O livro reúne trabalhos que partilham um campo temático em
comum, mas, também, um espaço empírico: Minas Gerais. Ele tem
o privilégio de contar com a contribuição de duas grandes pesqui-
sadoras, Constância Lima Duarte (UFMG) e Diva do Couto Muniz
(UnB), cujas pesquisas e trajetórias foram, e são, fundamentais para
o pensamento e a constituição do campo de estudos feministas no
Brasil. De maneira geral, o livro segue a tradição interdisciplinar
dos estudos de gênero. Assim, embora a maioria dos trabalhos te-
nha sido escrita a partir do terreno da História social e cultural, fa-
zendo uso de variadas fontes, debruçando-se, assim, sobre diferen-
tes momentos históricos, esta obra contempla, também, o terreno
da literatura, área disciplinar sempre próxima da História.

Organizamos o livro em quatro partes, tendo em vista uma
temática comum e não, necessariamente, uma ordem cronológica.
A primeira parte, “Transgressoras e insubmissas mineiras”, reúne
trabalhos que escapam ao enfoque inicial da história das mulheres,
que via as relações de poder entre homens e mulheres de forma di-

cotômica e estática, sendo as mulheres o polo dominado, oprimidas e, quase sempre, concebidas como vítimas. Ao contrário disso, as autoras buscaram entender as diferentes maneiras pelas quais as mineiras exerceram poder, desacataram a ordem estabelecida, o modelo de feminino construído pelas representações de gênero vigentes e, sobretudo, denunciaram, a partir de diferentes estratégias, especialmente a escrita, a opressão e a violência sobre as mulheres. Encontramos aí as professoras mineiras no “desenho inconcluso” feito por Diva Muniz; as abolicionistas, mulheres livres ou escravas que atuaram em prol da abolição da escravidão em Minas na segunda metade do século XIX, como descreve Fabiana Macena; as concubinas de padres, mulheres que transgrediram normas sociais e religiosas para viver “amores proibidos”, constituírem e chefiarem suas próprias famílias, de acordo com a análise de Vanda Praxedes. Encontramos, também, o corpo e a escrita insubmissas da feminista mineira Maria Lacerda de Moura, no texto de Cláudia Maia e Patrícia Lessa; das escritoras Maura Lúcia Cançado, no denso texto de Márcia Custódio e Alex Jardim, e Conceição Evaristo, no inquietante texto de Constância Duarte; ou, ainda, da prostituta Márcia, no texto de Varlei Couto. Inspirado no conceito de escrita de si, proposto por Michel Foucault, o autor discute a trajetória dessa prostituta de Pouso Alegre, no sul de Minas.

O sertão brasileiro, o de Minas, em especial, tornou-se palco de representações contraditórias sobre as mulheres, espaço em que a suposta doçura, fragilidade e fertilidade feminina contrastam com a dureza, a rigidez e a sequeidão da paisagem geográfica e humana. É daí que surgem as matriarcas, as “matronas” que, ao se destacarem por exercer alguma forma de poder, entraram para a memória coletiva e a tradição oral como mandonas, mulheres bravas, varonis e facínoras. O próprio termo “Dona”, usado em geral como forma de tratamento a essas mulheres, sugere tanto distinção e respeito, como, também, temor. É nesse quadro que se constituiu a memória e o imaginário sobre uma das mais emblemáticas mineiras: Joaquina

de Pompéu. Conforme argumenta Gilberto Noronha, em seu capítulo, Joaquina de Pompéu “tem sido evocada através de um conjunto multifacetado de imagens, cujos perfis ora nos parecem mais com os contornos de uma sinhá braba, ora uma dama do sertão”. Assim, também, Dona Tiburtina passou a figurar na oralidade e no imaginário coletivo da cidade de Montes Claros, no sertão norte-mineiro, sobretudo após o episódio que entrou para a história local como a “emboscada dos bugres”. Acusada de chefiar uma tocaia contra o então vice-presidente da república e candidato ao governo de Minas, Melo Vianna, que resultou em seis mortos e muitos feridos, a imagem de Dona Tiburtina passou a transitar de mulher honesta, devotada e dedicada enfermeira, à manipuladora, assassina e traçoira, como nos mostram Maria de Fátima Nascimento e Filomena Cordeiro. As mulheres no sertão são também uma contradição e negação ao modelo burguês construído e enredado na tradição literária. Assim, na impossibilidade de conformá-las ao modelo de mocinha urbana e burguesa, Guimarães Rosa criou imagens da sertaneja do interior mineiro como mulheres ativas e mais livres através de personagens como Zidica, Dlena e Irvília. São imagens, ou sentidos sobre o feminino, que, conforme argumenta Telma Borges no seu texto, “desenredam” uma tradição cultural masculinizada e falocêntrica de contar e escrever a mulher sertaneja. São esses os capítulos que compõem a segunda parte livro, “Damas, donas do sertão”.

A terceira parte enfoca “Saberes e fazeres femininos”. Mas, longe de querer reafirmar atividades como, essencialmente, femininas, os textos procuram evidenciar as maneiras pelas quais as mulheres se apropriam de certos fazeres e saberes, como partejar, festejar, cozinhar e trabalhar, constituindo aí territórios de conhecimento, criatividade e solidariedade feminina. É o que nos mostra Lúcia Helena Rodrigues no resgate que faz das práticas de quatro parteiras tradicionais de Minas que, com o processo de medicalização do parto, assistiram ao seu ofício ser desqualificado e desautorizado. Nessa direção, também, seguem as congadeiras de Ituiutaba, conforme o estudo

de Cairo Katrib e Fernanda Naves. Mulheres que, ao mesmo tempo, são chefes de família, avós, mães, e, também, guardiãs da tradição e da memória de grupos negros. Ao organizarem os festejos em louvor a São Benedito, sublinham os autores, elas “realimentam com esperanças e sentidos suas vidas e de seus familiares”.

A introdução do conceito de gênero na análise das relações entre homens e mulheres e da construção de significados e valores sobre as atividades realizadas por ambos em diversos campos sociais têm demonstrado que, historicamente, muitas atividades realizadas por mulheres, ou consideradas “de” mulheres, ocuparam lugar subalterno, de desprestígio ou são, simplesmente, tornadas invisíveis. Assim, Mônica Abdala procurou, também, introduzir o conceito de gênero na abordagem sobre a relação entre mulheres e cozinha em Minas Gerais a fim de dar visibilidade a uma prática obscurecida pela historiografia; assim como Maria Andréa Angelotti Carmo, no estudo sobre as atividades e práticas de trabalhadoras rurais inseridas no processo de transformação da agricultura no Triângulo Mineiro. João Augusto Gonçalves dos Santos desvela os silêncios impostos sobre a participação feminina na fundação de igrejas pentecostais em Montes Claros na década de 1970, por meio da escuta da narrativa de cinco mulheres fundadoras de igrejas. Sua pesquisa revela como o trabalho e a liderança delas foram invisibilizadas na história das igrejas, mostrando, ainda, um universo religioso marcado por preconceito, marginalização e pobreza. Leila de Souza Almeida, através de uma escuta sensível a mulheres idosas da cidade de Januária que tiveram suas trajetórias escolares interrompidas ou impedidas, revela seus sonhos e aspirações de alfabetização como forma de realização pessoal.

Ao criar o conceito de “tecnologias de gênero”, Teresa de Lauretis argumenta que “a construção de gênero vem se efetuando hoje no mesmo ritmo de tempos passados” na mídia, nas escolas, nos tribunais, na família, nas instituições etc. Na busca em compreender essa construção em tempos e espaços diferentes, instituições como

a maternidade e o casamento tornaram-se alvos fundamentais dos estudos, pois elas são, culturalmente, apresentadas, conforme argumenta Tânia Navarro Swain, como destinos - natural e biológico - das mulheres. Seguindo essa perspectiva, a quarta e última parte do livro reúne trabalhos que discutem “Casamento e Maternidade”. Helen Pimentel analisa os mecanismos de construção de gênero na legislação canônica e civil sobre o casamento e o divórcio nas Minas colonial, e Dayse Lúcida Santos, na legislação imperial, no código civil republicano de 1916 e no direito canônico de 1917, destacando o “descasamento” com estudos de caso em Diamantina. Florisvaldo Ribeiro Junior, por sua vez, analisa práticas discursivas em jornais do Triângulo Mineiro das primeiras décadas do século XX, que construíram um novo ideal das mulheres como mães, “imprescindíveis à produção de uma sociedade ordenada, progressista e civilizada”. No princípio do século seguinte, ou seja, o XXI, Carla Giuliane percebe que as concepções essencialistas da maternidade pouco mudaram, mas, foi acrescida à essa concepção a fase da vida da mulher em que a maternidade é considerada “adequada”, “saudável” e “normal”, decorrendo disso, como mostra a autora em seu texto, a concepção da maternidade na adolescência como um “erro” pessoal e um “problema social”.

Não obstante todas as desconstruções feitas pelos feminismos aos discursos sobre o casamento e maternidade como destinos incontornáveis das mulheres e sua missão social, Vera Puga mostra que tais discursos, constantemente, reaparecem, embora com novas roupagens. É o caso da “Escola de Princesas” de Uberlândia. Assim, em seu capítulo, desvenda as escolas de internatos religiosos e escolas profissionalizantes que, em separado, formavam mulheres e homens para assumirem seus papéis. Finaliza seu texto denunciando o retorno de movimentos em prol da mulher princesa, preocupada com a beleza, etiqueta e com questões mais supérfluas de nossa sociedade; em outras palavras, a princesa de hoje é a rainha do lar de ontem. Esse artigo serve também de alerta para o movimento atu-

al de retomada de grupos ultraconservadores no que diz respeito à igualdade de gênero, como o movimento *Tradwife* – esposa troféu.

Este livro não teve a pretensão de percorrer o conjunto dos estudos desenvolvidos sobre mulheres e gênero em Minas no campo da História, mas foi uma pequena mostra desses estudos, muitos desenvolvidos após sua publicação original enquanto outros tantos permanecem, ainda, desconhecidos do público acadêmico e não acadêmico. Michelle Perrot sublinha que “é o olhar que faz a História. No coração de qualquer relato histórico há a vontade de saber. No que se refere às mulheres, esta vontade foi por muito tempo inexistente. Escrever a história das mulheres supõe que elas sejam levadas a sério...” . Foi justamente essa “vontade de saber” que motivou e mobilizou as/os autoras/es e as pesquisas que ora trazemos neste livro. Assim, de maneira geral, o conjunto dessas pesquisas contribui para entender as múltiplas configurações que assumem as construções de gênero em Minas e para romper os diversos silêncios sobre e das mulheres, não só inscrevendo-as na História, como tornando história suas escritas.

Por fim, registramos nossos agradecimentos à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais (FAPEMIG) e aos Programas de Pós-graduação em História da Unimontes e da UFU, pelo apoio financeiro à primeira edição; ao CNPq pelo apoio financeiro; e à editora Unimontes, pela acolhida desta segunda edição.

Desde a publicação da primeira edição, as pesquisas sobre mulheres, gênero e feminismos em Minas Gerais vêm se multiplicando. Esperamos que esta segunda edição sirva, agora, de inspiração para novos volumes dessa História...

Montes Claros/Uberlândia, verão de 2026



PARTE

1

TRANSGRESSORAS
E INSUBMISSAS
MINEIRAS

Professoras de Minas e das Gerais: desenho inconcluso de suas memórias e histórias

Diva do Couto Gontijo Muniz



*Que mistério nossa memória!
Quando se vê, passaram 50 anos (...). Eu me lembro, eu me lembro, de algumas histórias pequenas, conto ainda para meus netos. Bonequinha Doce, Pituchinha, Bonequinha Preta... Por isso e tudo isso me pergunto: por que deixei a escola que tanto amava? Por que parei no tempo? A vida.*

(Alves, 2012)

Tal como minha primeira professora, a amada D. Terezinha, eu, também, quando vi e me vi, percebi que meio século se passara desde aquele primeiro dia, daquele ato inaugural que marcou minha vida, direcionou os rumos por ela tomados, produziu minha identificação como professora/historiadora, como profissional indissociada da pessoa que sou: o de meu ingresso na escola primária em uma pequena cidade do interior mineiro. Outras escolas vieram, entraram e saíram de minha vida. Ainda permaneço em uma delas, mas a experiência primeira, a da alfabetização foi, sem dúvida, a mais decisiva. Como apagar da memória essa relação desafiante e

instigante com os códigos da linguagem e da escrita, porta de entrada para o mundo dos livros e do conhecimento? Como deixar no esquecimento essa experiência fundante que opera a mais incisiva mudança na vida de quem a ela teve acesso e a vivenciou? Como fazer *tabula rasa* desse tempo escolar carregado de historicidade, que me ancora como sujeito, que é constitutivo de minha história e da história de todos que passaram pela escola? Penso que tais questionamentos interpelam a todos nós que escolhemos o magistério como profissão, independentemente da área e do nível de ensino de nossa atuação. Penso que, no campo disciplinar da História, se trata mesmo de uma exigência pensar a história e a memória da escola e, nesta, a de seus mestres e mestras, alunos e alunas.

Pois é, se o tempo passa e a fila anda, ainda bem que a memória, misteriosa e engenhosamente, retém fragmentos de um tempo vivido, preserva e refaz lembranças de experiências passadas constitutivas, e, ao mesmo tempo constituidoras, da história de cada um de nós, seres históricos que somos. Percebida assim como a história do sujeito, a experiência compreende, portanto, a vivência refletida que nos ancora e nos localiza como pessoas, como indivíduos/grupos dotados de historicidade. Como tais, somos, como define Teresa de Lauretis, sujeitos engendrados não só na experiência de relações de sexo, mas também de raça e classe; somos, portanto, um sujeito múltiplo em vez de único, e contraditório, em vez de, simplesmente, dividido (Lauretis, 1994, p. 208). Nessa identificação, não se pode ignorar a importância da dimensão do trabalho, do exercício profissional como uma das marcas mais indelévels no/do desenho de cada um de nós. Trabalhar é prática integrante de nossas vidas, é um verbo de localização, pois é experiência que nos transforma e nos conforma, conferindo-nos “*vita activa*” (Arendt, 2000, p. 15) e, portanto, política.

Interessante lembrar que a memória, ao mesmo tempo em que produz recordações, produz, também, e paradoxalmente, esquecimentos, constrói silenciamentos, opera apagamentos, apazi-

quando nosso incontornável desconforto ante e diante dos limites impostos pela finitude de nossa condição humana. Um deles, o de nossa incompletude, inclusive nas relações que estabelecemos com o passado, já que não nos é possível, para o bem ou para o mal, reter, rever, relembrar e refazer a totalidade das experiências vividas. Resta-nos o alento ou as possibilidades de recuperação do vivido acenadas na proposta da história – emancipatória para uns, compensatória para outros, exemplar para muitos – com sua mirada retrospectiva sobre o passado e que fundamenta sua constituição como saber, como campo de conhecimento.

Com efeito, os historiadores, em seu desafio e esforço em mapear e “recuperar” o passado, reavivam e realimentam a memória, constroem outras memórias e também delas se abastecem, na narrativa que tecem acerca das experiências vividas, cujo acesso será sempre indireto, via leitura crítica e interpretativa dos diferentes discursos produzidos acerca delas em determinados espaços e temporalidades. Nesse exercício em que o passado é domesticado, em que nós, historiadores/historiadoras, elaboramos a montagem do mosaico da experiência temporal com fragmentos que nos chegam do passado, opera-se a identificação das políticas de silenciamento e de construção da memória, a historicização dos esquecimentos e das lembranças com a correspondente desnaturalização de imagens cristalizadas no imaginário social. Nesse fazer próprio aos do ofício, presenças e ausências históricas ganham visibilidade historiográfica e significação, são investidas de sentido. Sob tal lógica, memória e história são termos e dimensões indissociáveis na leitura que nós, historiadores e historiadoras, fazemos do mundo, na relação que estabelecemos entre passado e futuro a partir do presente, nosso mirante temporal de reflexão. São, assim, elementos e dimensões que conformam nossa humanidade, que compõem nossa identificação como seres históricos, que integram a composição das identidades sociais (Pollack, 1992).

Tal relação informa a leitura que faço sobre as professoras mineiras, localizando-as no percurso primeiro de suas experiências como docentes, de sua identificação e autoidentificação como

tais. Enfoco justamente o momento e movimento de seu ingresso no mundo do trabalho remunerado como mestras das escolas públicas de instrução primária elementar, em Minas, no século XIX. É sobre elas, sobre as “professoras de antigamente”, aquelas que, na memória de Carlos Drummond de Andrade, “usavam óculos e não eram bonitas” e que “por isso mesmo o ensino se fazia com dificuldades horríveis e ninguém aprendia a ler e a escrever ou aprendia sem gosto” (Andrade, 1987, p. 16), que centro minha análise.

Nessa minha reflexão, tenho em vista traçar um desenho, sempre inconcluso, porque histórico, da constituição da identidade e da identificação das professoras mineiras e da invenção do magistério como profissão feminina. A referência à identidade é feita referenciada pelo entendimento de que se trata da construção cultural, linguística e histórica. Sob tal modo de ver, concebo-a, portanto, como algo que não é fixo, nem linear, nem estável; nem tampouco que tenha uma “essência”, pois não é biologicamente determinada, mas historicamente produzida. Sob a mesma perspectiva, emprego a denominação “professoras de Minas e das Gerais” porque, tal como o espaço físico, social e histórico em que se encontram localizadas, são identificações e identidades cuja diversidade e pluralidade de sua constituição encontram-se mal abrigadas, ao meu ver, na expressão “professoras mineiras”. Como as Minas, suas mulheres e professoras são muitas e múltiplas...

A referência ao magistério como uma profissão que, atualmente, apresenta-se como “feminizada”, isto é, cujo corpo docente é composto majoritariamente por mulheres, é construção amplamente disseminada na sociedade brasileira. O censo de 1980 já identificava claramente tal processo, cujos contornos foram sendo delineados desde os anos 1960, ao indicar a participação feminina na composição do corpo docente no Brasil: 87% do total. Ser professora já constituía, àquela época, uma das principais ocupações da população economicamente ativa feminina: 8% das mulheres na força de trabalho eram professoras, perfazendo um total de aproximadamente 940 mil pessoas (Rosemberg e Pinto, 1985, p. 89). Segundo o

censo de 2010, no que tange à educação básica, o corpo docente no Brasil era formado por cerca de 2 milhões de profissionais, sendo que 80% do sexo feminino. Para Minas Gerais, nesse mesmo setor, o censo de 2007 registrou um total de 210.126 professoras/es da Educação Básica, sendo 178.268 do sexo feminino e 31.857 do sexo masculino (Censo/MEC, 2007). Trata-se de quantitativo que representa, respectivamente, 84,84% e 15,16% do total de docentes. A feminização do magistério explicita-se inclusive nesses números carregados de historicidade.

A evidência da predominante participação das mulheres nesse setor do mundo do trabalho obscurece, todavia, uma história de lutas por elas empreendida com vistas à igualdade de acesso aos bancos escolares, ou como alunas ou como professoras. Foi um longo e acidentado percurso, uma história de enfrentamentos e negociações, recusas e assujeitamentos aos modelos normativos de professora vigentes na sociedade brasileira dos séculos XIX e XX, não sendo Minas exceção. Rosenberg bem avalia, ao refletir sobre mulheres educadas e a educação de mulheres no Brasil:

Longo foi o processo para a permissão legal do acesso geral e irrestrito das brasileiras à educação escolar. Autorizada em 1827 pela Lei Geral de Ensino de 15 de outubro, mas restrita apenas às escolas femininas de primeiras letras, a educação das mulheres só consegue romper as últimas barreiras legais em 1971 com a Lei de Diretrizes e Bases da Educação (LDB) que atribuiu equivalência entre os cursos secundários (Rosenberg, 2012, p. 334).

Tal equivalência foi fundamental para o acesso das mulheres ao ensino superior, pois, desde o final do século XIX, o curso normal secundário já era visto como espaço de domínio feminino. Criadas entre as décadas 1840-1870, as escolas normais públicas, frequentadas inicialmente apenas por homens, enfrentaram, durante um bom tempo, resistências em sua política de acesso às mulheres. Algumas estratégias foram criadas para viabilizar o seu ingresso, sem correr riscos, porém, quanto à suposta “ameaça à honra e à reputação”

feminina que a convivência entre alunas e alunos em um mesmo espaço escolar representava. Havia, na sociedade sexista da época, o temor generizado e generalizado não apenas quanto aos perigos que o sistema de coeducação apresentava para as “moças de família”, mas sobretudo quanto às possibilidades de emancipação que a ampliação da educação das e para as mulheres acenava. Como bem observa Rosenberg,

[...] para manter a segregação sexual nas escolas normais, as artimanhas utilizadas eram bizarras, não apenas ao nosso olhar de hoje, mas também ao da época: frequência de homens e mulheres em dias, períodos, prédios separados ou alternados; sistema de entrada e saída dos alunos e alunas por locais separados de forma que não se vissem a não ser durante as aulas, mesmo assim vigiados por duas inspetoras atentas, dentre as principais (Rosenberg, 2012, p. 336).

Nas Minas oitocentistas, a segregação sexual nas escolas normais era prática que produzia/reproduzia a desigualdade de gênero operante na sociedade e envolvia igualmente os demais níveis de ensino, pois ocorria também a exclusão das mulheres do acesso ao ensino secundário e superior. No ensino de primeiras letras, correspondente às séries iniciais do atual ensino fundamental, as meninas estiveram praticamente ausentes dele, até início do século XIX. O seu acesso aos bancos escolares foi um processo lento, gradual e desigual em relação ao dos meninos, já que existia, por parte das famílias, o receio em encaminhá-las à escola, vista ainda como “espaço perigoso”, como um “bicho papão” que afugentava as meninas. Havia principalmente a significação generizada acerca da educação feminina, considerada como menos importante do que a masculina. Esse modo de ver explicita-se inclusive em números: em 1825, as alunas compreendiam menos de 8% do total de crianças matriculadas nas escolas públicas de primeiras letras; em 1889, as meninas compreendiam 34,38% do total do alunado, quantitativo que apon-

ta para um gradual crescimento da presença feminina nas escolas (Muniz, 2003).

Trata-se de crescimento no setor público de ensino que foi acompanhado pela expansão das classes femininas de primeiras letras, regidas por mulheres, pelas mestras das escolas de instrução primária elementar. Em 1825, eram apenas 04 classes/mestras para 27 classes/mestres de escolas públicas masculinas de instrução primária; em 1889, ocorreu uma ampliação, com relativa expressão da presença das mulheres naquelas escolas – 721 mestras para 928 mestres; quantitativo, esse, que corresponde a 43,72% do total de docentes das escolas públicas da Província (Idem). Cautelosos, os mineiros foram liberando, aos poucos, e sob cuidadosas regras, o ingresso das meninas e das mulheres, suas mestras, nas escolas. Tinham receio de “dar asas às cobras”...

O ingresso das mineiras no mundo do trabalho remunerado, via exercício do magistério, profissão que lhes assegurava realização pessoal, relativa autonomia financeira, visibilidade pública e conferia-lhes alguma distinção e respeito, foi experiência perpassada e orientada por um conjunto de regras e procedimentos. Dispositivos disciplinares foram criados e implementados de modo a assujeitá-las ao modelo normativo de mestra da época, cujo propósito final era o da normalização da conduta docente. Todo um conjunto normativo e prescritivo acerca do modo correto de agir, sobretudo quanto à postura, gestos, atitudes, modo de vestir-se e pentear-se, compunha o desenho esboçado para a atuação das mulheres no magistério. Afinal, representada como ser frágil, estruturalmente inferior aos homens, inconstante e emotiva, para se tornar professora, era preciso

[...] prover a mulher professora de alguns recursos que lhe permitissem controlar seus sentimentos e exercer a autoridade em sala de aula. Ela deveria ser disciplinadora de seus alunos e alunas e, para tanto, precisava ter disciplinado a si mesma. Seus gestos deveriam ser contidos, seu olhar precisaria impor autoridade. Ela precisava ter controle da classe,

considerado um indicador de eficiência ou de sucesso na função docente até nossos dias (Louro, 1997, p. 467).

Representadas pela imagem prototípica de “mulher” – ser las-civo, causador da perdição do homem, habitado pelo Mal e pelo Pecado (Swain, 1995, p. 52) – as mulheres deveriam ter seu acesso ao magistério cercado de garantias e sob controle social e institucional, já que lhes seriam entregues crianças “puras e inocentes” para serem por elas educadas. Nesse sentido, entendem-se as minuciosas e inúmeras prescrições legais de modo a promover sua transformação e domesticação: a de despreocupadas mulheres/jovens em zelosas mães/mestras. Significativamente, o Regulamento nº 49, de 1861, da Diretoria de Instrução Pública, não obstante estabelecer, em suas disposições legais, igualdade de condições para o ingresso no magistério, determinava em seu artigo 27 que

as Senhoras que pretenderem o professorato exhibirão, além das provas mencionadas nos artigos antecedentes, se forem casadas, Certidão de casamento; se viúvas, a de óbito do marido; ou se viverem dele separadas, certidão de sentença que julgou a separação, para se avaliar o motivo que o originou. *As casadas e viúvas serão, em igualdade de circunstâncias, preferidas às solteiras* (APM. Regulamento nº 49 de 31/01/1861, Grifos nossos).

A prática de cercar de exigências sexualmente diferenciadas as “senhoras que pretenderem o professorato” revela-nos a plena operacionalidade da lógica da partilha desigual do gênero, fundada nas construções da inferioridade e incapacidade do sexo feminino. A preferência dada às mulheres casadas e viúvas em detrimento às solteiras, “em igualdade de circunstâncias”, é um efeito dessa lógica. Se o propósito da ação disciplinar é o de normalizar a conduta docente consoante o modelo de mestra honrada, dedicada, recatada, paciente e maternal, a prioridade dada às casadas e viúvas assegurava, em tese, maior eficiência daquelas, dada a pressuposta relação de docilidade/utilidade estabelecida por conta da experiência conjugal

(Muniz, 2006, p. 248-249). Trata-se de domesticação instaurada na perspectiva assinalada por Colette Guillaumin, que é a de “apropriação social das mulheres”, processo que se dá mediante a divisão sexual de papéis e de poder estabelecida por meio e no interior das relações entre os cônjuges (Guillaumin, 1978, p. 22-24).

Uma ação disciplinadora, definida e implementada de modo a homogeneizar a conduta docente processou-se institucionalmente mediante dois movimentos: um, durante o exercício mesmo da função, quando muitas mulheres constróem-se e são construídas como mestras/professoras; o outro, por meio da formação escolar proporcionada pelos cursos normais, quando as alunas/normalistas são preparadas para serem futuras mestras/professoras. Não se deve, porém, ignorar que a experiência de “tornar-se” mestra/professora, operada no espaço escolar e sob a lógica sexista que orientava o ordenamento da sociedade mineira oitocentista, reiteradora das assimetrias nas relações entre mulheres e homens, não descarta e nem sequestra a dimensão criadora que informa a fabricação de cada um de nós como pessoas, igualmente constitutiva da construção de nossas identidades e subjetividades.

Afinal, a escola não está localizada fora da sociedade; pelo contrário, é espaço institucional privilegiado na constituição das identidades sexuais e de gênero, regulando, normalizando e inculcando modelos de feminilidade, de masculinidade e da heterossexualidade compulsória. Com efeito, é na “ação pedagógica desenvolvida no cotidiano escolar que se processa a inscrição do gênero e da sexualidade nos corpos, comportamentos e relações sociais; é por meio dela que estes ganham sentido socialmente” (Muniz, 2005, p. 78). Não por acaso, na definição dos currículos sexualmente diferenciados das escolas normais e das escolas de primeiras letras, observa-se a longa e reveladora permanência do ensino de “trabalhos d’agulha” e de “economia doméstica” para as alunas e o de geometria para os alunos, apesar e por conta das inúmeras reformas curriculares realizadas no século XIX e parte do século XX (Muniz, 2005, p. 81).

A visível hierarquização curricular – trabalho intelectual para uns e manual para outras – expressava e reiterava a partilha desigual do gênero, legitimadora, também, da desigualdade de salários. Afinal, ensinar geometria envolvia uma operação mental, um domínio cognitivo inacessível às mulheres em razão de sua “limitada capacidade intelectual”, decorrente da “composição inadequada dos centros nervosos, índole imaginosa e imprópria para o estudo e a imaginação” (Engel, 1988, p. 127), na definição sexista veiculada pelo autorizado saber médico do século XIX, cujos efeitos desdobram-se até meados do século XX.

Tal desigualdade de salários permaneceu até 1879, quando ocorre sua equiparação entre aqueles mestres e mestras cujo exercício profissional enquadrava-se no mesmo cargo e função e com a mesma formação escolar. Há, nessa medida, o visível estímulo para cooptar professoras para os quadros da instrução pública, iniciativa inscrita no projeto político imperial de modernização do país das últimas décadas do século XIX que incluía a ampliação do atendimento escolar público nas províncias. Como ressaltou o presidente Rebelo Horta, em sua mensagem à Assembleia Provincial, em 10/08/1879:

Cessou também a desigualdade que havia entre os vencimentos de professores e professoras, sem motivo plausível, quando a experiência tem provado que elas são mais próprias para educar e dirigir meninos em idade tenra, exercendo sobre eles a influência maternal, pela vocação ao ensino e suavidade de sua disciplina. Seria inexplicável a continuação de semelhante diferença, quando tem elas a reger as escolas muitas que já existiam em nossos costumes antes de qualquer prescrição legal e sem inconveniente algum, organizadas como se acham, além de econômicas, podem trazer muitas vantagens à educação dos costumes (*apud* Moacyr, 1940, p. 196).

Claramente explicável é a mobilização da imagem da “vocação” como aptidão “natural” das mulheres para o magistério, como qualidade inerente à “essência” feminina, associada ao seu sexo

biológico, definidor de seu destino ligado ao ventre e à maternidade. Trata-se de construção discursiva instituidora de sentidos naquela sociedade que estabelece a escola como “lar”, a professora como “mãe”, o exercício docente como uma “missão”, como uma “extensão da maternidade”, em que cada aluno/aluna era visto como filho/filha espiritual (Louro, 1989, p. 36-37). Tal invenção ancorava-se em imagens e argumentos que pareciam perfeitos aos interesses do Estado e da sociedade porque, não obstante receosos quanto ao ingresso das mulheres no mundo do trabalho, estavam, porém, cientes da necessidade da presença delas nas escolas de primeiras letras. Não por acaso, investia-se na ideia de que a docência não subverteria a função e os papéis femininos básicos – a de reprodução e de cuidados com os filhos e a casa – mas poderia justamente ampliá-los, melhorá-los e até mesmo sublimá-los. Para tal, seria importante que o magistério fosse representado como uma atividade de amor, de entrega e de renúncia de si em nome do outro; como uma “missão”, um “sacerdócio”. À docência concorreriam as pessoas que tivessem “vocação”, isto é, as mulheres, solteiras, casadas ou viúvas. Ao lado disso, como bem avalia Cláudia Maia, o acesso ao curso normal, exigência para o exercício do magistério, possibilitaria não somente a profissionalização das professoras, mas, também, a produção de donas de casa racionais para a administração da casa e para o exercício de uma maternidade esclarecida (Maia, 2011, p. 180), sintonizada com o ideário de progresso e modernização da época.

Atribuir o sentido de “vocação” feminina para o exercício do magistério, isto é, justificá-lo por “uma lógica que se apoiava na compreensão social do magistério como formação adequada para mulheres e na aproximação dessa função à maternidade” (Louro, 1997, p. 465), compreendia uma invenção, extremamente, conveniente ao Estado, interessado em ampliar o atendimento escolar, e também às mulheres. Não se pode desconsiderar a necessidade e mesmo a conveniência de as mulheres incorporarem, em seu exercício docente, a linguagem da “vocação”. Se tal linguagem justificava, por um lado, pagar-lhes salários mais baixos do que os dos

professores, por outro, possibilitava-lhes, porém, ingressar em um setor do mundo do trabalho até então a elas interdito, rompendo, assim, com a reclusão doméstica e localizando-as no espaço público.

Com ou sem vocação, muitas mulheres, lenta e gradualmente, ingressaram no magistério, ocupando os espaços deixados por homens, os mestres das escolas de primeiras letras da Província¹. Por escolha própria, por necessidade de sobrevivência ou para ajudar a família, pelo desejo de exercer um trabalho remunerado, pela vontade de realização pessoal, por pressões familiares, ou por outro motivo qualquer, enfim, foram múltiplas e diversas as motivações envolvidas na decisão de cada uma delas em “abraçar” a profissão docente. Isso significou o assujeitamento e também recusas às regras e prescrições estabelecidas para tal exercício. Afinal, e ainda bem que é assim, se não, não existiriam criação e nem mudanças, nesse “fazer-se” como professoras, em que as mulheres se inscrevem como sujeitos históricos e, como tais, “não cumprem sempre, nem cumprem literalmente, os termos das prescrições de sua sociedade” (Scott, 1990, p. 86).

Por meio de estratégias e escolhas minuciosas, operadas nem sempre pelo confronto, sujeição ou recusa explícitas, mas pela apropriação de um modelo imposto, mobilizando-o para seus próprios fins, as professoras “feias” de “antigamente” acabaram por ingressar em um setor do mundo do trabalho antes restrito aos homens. Foi uma inserção que se processou, em suas linhas gerais, sem grandes enfrentamentos, sem o formato das “dilacerações espetaculares” de que fala Chartier (1995, p. 42), incorporando a linguagem da dominação e reempregando-a para marcar sua resistência, sua posição no mundo. Sob tal lógica, submeteram-se, mais ou menos conformadas às regras estabelecidas, participando dos exames pú-

¹ Como bem avalia Michel Apple (1988, p. 14-23), essa gradual retração dos professores do setor de instrução primária ocorreu em relação às salas de aula do ensino primário e não do secundário e do superior, predominando nos cargos de direção das escolas, inspeção escolar e da administração do ensino.

blicos, das bancas examinadoras, dos processos de remoção para lugares distantes, alinhando-se, mais ou menos fielmente, às diretrizes e procedimentos prescritos em leis, regulamentos e estatutos. Assim fez, por exemplo, em 1868, D. Francisca Rodrigues Pereira, ao prestar exame público, juntamente com mais quatro professores, para a cadeira de primeiras letras de Itabira, conforme relata formalmente o inspetor Firmino de Souza Junior:

Tenho a honra de participar a V. Exc. que os professores públicos de instrução primária, José Manoel de Oliveira Catao, desta capital, Francisco Leonardo da Silva Tomaz, do Distrito de Madre de Deos, município de S. J. D'El Rey, d. Francisca Rodrigues Pereira, da cidade de Itabira, João Martiniano Martins Pereira, de Sant'Anna dos Ferros e Antonio Caetano Xavier, da Freguezia de S. João do Morro Grande forão submettidos a exame superior e todas as mais constituem o ensino primário elementar, e tendo sido appropriado, digne-se V. Exc. julga-los habilitados nos termos do Regulamento n° 56 (APM, FIP, código n° 1205).

Da exclusão inicial à cooptação explícita por parte das políticas governamentais, muitas mineiras, com ou sem experiência de docência, ingressaram nos cursos normais para se tornarem normalistas e serem mestras. O “ser mestra” assegurava a muitas mulheres - solteiras, casadas ou viúvas - uma maior liberdade de movimentos e poder de decisão, advindos do exercício de uma profissão remunerada, vinculada ao Estado e identificada como atividade intelectual em um contexto social escravista em que o preconceito contra o trabalho braçal atingia todas as classes, indistintamente. Essa condição proporcionava a muitas professoras solteiras e solitárias relativa autonomia financeira e, para aquelas que fossem casadas ou residissem com seus pais ou parentes, a possibilidade de efetiva ajuda no orçamento familiar. Foi o que se passou com as professoras “Madge” e “Quequeta”, cuja decisão de ingressar no curso normal, “depois de velhas”, foi objeto de registro no diário de sua sobrinha, Helena Morley, em 1893:

A família do vovô inglês é a família mais bem organizada que eu tenho conhecido. Ela teve muitos filhos e depois de criados entregou a cada irmão uma irmã para cuidar e sustentar. Madrinha Quequeta era de meu pai. Todos vão vivendo, mas só tio Mortimei é que já fez fortuna. Quando fizeram Escola Normal em Diamantina Tia Madge tinha perto de quarenta anos. Assim mesmo entrou para a Escola e tirou o título [...]. Madrinha Quequeta também invejou Tia Madge entrou para a Escola depois de velha e já está em Santa Maria ganhando dinheiro e mandando coisas bonitas para mim (Morley, 1994, p. 57).

Tal como as tias de Morley, quantas outras, solteiras e “depois de velhas”, foram “chamadas para o magistério” (Louro, 1997, p. 465), tendo em vista, principalmente, um meio de “arranjar-se” na vida, ou seja, assegurar sua sobrevivência mediante o exercício de uma profissão que, apesar de mal remunerada, e com o pagamento do “ordenado” sempre atrasado, conferia-lhes, sobretudo, autonomia. “Ser chamada para o magistério” como possibilidade de “arranjar-se na vida” ou de “esperar marido” foi significação dada ao trabalho docente que permaneceu por muito tempo. Nem mesmo as reformas modernizadoras dos cursos normais, empreendidas na primeira metade do século XX (Reforma Francisco Campos, 1931, e Capanema, 1942), voltadas para a melhor capacitação e profissionalização dos quadros docentes, extinguíram tal traço do desenho do magistério feminino. É o que nos sugere a consistente pesquisa realizada por Cláudia Maia junto a um grupo de professoras, nascidas entre as décadas de 1920 e 1930 em diferentes cidades de Minas, egressas de cursos das Escolas Normais, que optaram pelo celibato e pela profissão docente. Segundo aquela historiadora:

O magistério foi uma das carreiras profissionais que melhor ofereceu oportunidades de trabalho remunerado para as mulheres. Para muitas, o diploma de normalista foi a porta de entrada no mundo do trabalho: era a chance para muitas jovens bem-nascidas que, principalmente a partir do início do século XX, se viram obrigadas a realizar uma atividade econômica remunerada, mas também para as jovens mais pobres (Maia, 2011, p. 185).

Inicialmente vista com receios e reservas, a educação das mulheres, particularmente as que se tornavam normalistas, tornou-se, porém, após a segunda metade do século XIX, “motivo de orgulho da família”. Esse sentido permanece para as professoras das gerações dos anos 1920-1950, principalmente no “caso daquelas que provinham de um universo rural e relativamente pobre” (Idem). Não por acaso, a Prof^a Terezinha Araújo Alves, normalista formada em 1953, em curso normal de colégio de freiras belgas em Patrocínio, Minas Gerais, relembra, em seu relato, com declarado orgulho, que “ser professora primária era privilégio” (Alves, 2012). A atual e evidente desvalorização da profissão docente encobre, assim, histórias outras do magistério, marcadas, inclusive, por um insuspeito reconhecimento social e pelo *status* de “privilégio” conferido à condição e posição de “professora primária”. Do final do século XIX até os anos 1950, observa-se uma política de valorização do magistério, engenhosamente tecida em meio a medidas governamentais e práticas sociais cotidianas. A exposição do diploma de normalista, “conferido pelo presidente da Província”, documento legal emoldurado e pendurado na parede da sala, bem à vista das visitas, e também o uso do anel “encimado por um livro com uma turquesa engastada”, símbolo “distintivo da classe”, são alguns dos “sinais externos de uma formação e de uma atuação profissional às quais se atribuíram distinção em decorrência de sua função social” (Muniz, 1998, p. 19).

Tal como as mulheres entrevistadas por Cláudia Maia, que “colocaram suas carreiras profissionais à frente de outros interesses como o casamento e a maternidade” (Maia, 2011, p. 184), quantas outras professoras de Minas e das Gerais não fizeram do magistério a razão de ser de suas vidas? Usando, muitas vezes, seus próprios recursos financeiros para a compra do mobiliário escolar básico, para o pagamento do aluguel da casa ou da sala e, em alguns casos, para a aquisição do material escolar das alunas/alunos mais desprovidos de recursos, essas professoras de “antigamente”, habilitadas ou não, bonitas ou feias, atuaram na ampliação do atendimento escolar na Província. Elas incorporaram o magistério como uma profissão remunerada, independentemente dos significados a ela conferi-

dos: ou como “um arranjo”, ou sublimando-o como uma “missão”, um “sacerdócio”, ou, até mesmo, racionalizando-o como um “meio termo” entre o trabalho profissional e o doméstico. Essa perigosa imprecisão alimentou a manutenção da política de baixos salários justificada, inclusive, pelo argumento reiterado de que se tratava de uma “atividade complementar” ao orçamento familiar, não obstante ter sido sempre enaltecida como prioritária e incontornável para o desenvolvimento do país. Tal modo de ver o magistério feminino, principalmente o setor de educação básica, informa a lenda sindical acerca da resposta do governador de Estado às reivindicações por melhores salários na greve dos/as professores/as mineiros/as de 1979: a de que as professoras não eram mal pagas, mas seus maridos é que ganhavam pouco!

Se, no século XX, aquelas professoras acolheram e escolheram o magistério como razão de ser de suas vidas, ou dele desistiram quando se casaram e passaram a cuidar dos filhos e da casa, como foi o caso da Prof^a. Terezinha, que, pesarosa, lamenta ter deixado a “escola que tanto amava”, no século XIX, esse traço de profissionalização ainda não estava perfeitamente delineado e internalizado. Nesse contexto do oitocentos, o magistério compreendia uma atividade que não obstante caracterizada pelo traço comum de “respeitabilidade”, apresentou nuances em seu desempenho e percurso, variando do “sofrível” ao “ótimo”, segundo avaliações registradas nos relatórios dos vigilantes inspetores de ensino. Nesses dois extremos, encontram-se, por exemplo, as avaliações de desempenho das professoras Anna Gonçalves de Souza e D. Altina Maria de Jesus. A primeira, embora fosse “honradíssima esposa e exemplar mãe de família”, não servia, porém, para o magistério público, pois passava “quase todo o tempo sem o trabalho de suas funções” e não era “completamente habilitada em todas as matérias de ensino” (APM, FIP, código n° 29). A segunda foi elogiada, em ofício, pelo próprio Diretor da Diretoria Geral de Instrução Pública, incumbido de “dar em nome do governo à respectiva professora... os louvores que

merece pelo desvelo que mostra no exercício do magistério” (APM, SP, FIP, código 622).

Os inspetores de ensino usaram e abusaram do poder disciplinar em seu trabalho de fiscalização e controle da atividade escolar com o objetivo de normalizar a conduta docente. No caso das mestras, eles registraram em minuciosos relatórios suas avaliações sobre o desempenho delas, cujo traço comum foi o zelo meticuloso – menos com o domínio do conteúdo curricular ensinado e mais com a respeitabilidade e moralidade de seus comportamentos. Esses dois critérios eram aplicados segundo a perspectiva sexista e moralista do avaliador, uma vez que diziam respeito menos à atuação das mestras no âmbito profissional, mas, principalmente, nos domínios da vida privada, até porque muitas “escolas” funcionavam nos mesmos locais onde aquelas residiam e eram vistas como prolongamento da casa, como uma extensão do lar. Assim, conforme os referidos registros, foram vários os casos de professoras com desempenho “reprovado” pelos inspetores de ensino, seja pelo fato de viverem sozinhas, ou amancebadas, ou embriagadas, ou cujos maridos assim o eram; seja por terem abandonado a cadeira/turma sem autorização oficial; seja por não preencherem os livros de matrícula com o cuidado e zelo prescritos; seja por não trazerem a escola em “completo asseio”; seja por não terem a habilitação necessária; seja por não ensinarem a ler conforme os métodos definidos pela Diretoria de Instrução Pública (Muniz, 2006, p. 244).

Sobre a eficiência da ação fiscalizadora e disciplinadora, alguns casos são exemplares. Como o de D. Modesta Benta da Silva, demitida do cargo, por recomendação do inspetor, por abandono da turma; ou de D. Maria Adelina de Jesus Rocha, professora de primeiras letras do sexo feminino de Ponte Nova, admoestada pelo inspetor em razão de sua desobediência e impontualidade; ou de D. Maria Lusía Gonzaga, professora de primeiras letras de Paracatu, cuja conduta foi considerada imprópria para o exercício do magistério porque, além de “não ter habilitações precisas para o desempenho de seu magistério”, era insubordinada e desonesta, tendo

reduzido “no mapa (de frequência) o número de suas faltas”. Além disso, existia algo que a desabonava sobremaneira como mestra: o fato de “o português José Caetano Carmo, que se diz marido da referida professora, maltratar as alunas com pancadas e com palavras obscenas e injuriosas” (APM, SP, FIP, Códices 857, 1217 e 29), conforme denúncia do inspetor.

Nos três casos relacionados, as advertências dadas tinham em vista corrigir a conduta indisciplinada, eliminar comportamentos profissionais indesejáveis e, em último caso, excluir o elemento indesejado dos quadros do magistério. Tal foi a situação de D. Senhorinha Martins de Figueiredo, professora de primeiras letras de Diamantina, demitida do cargo em razão de sua condição de amasiada (APM, SIP, Códice nº 1212). Embora tivesse também incorrido em falta grave pelo abandono da turma sem licença de seus superiores, essa “indócil” mestra vivia amancebada, conduta inaceitável para os padrões morais da época e, sobretudo, para o padrão normativo de mestra. Sua exclusão do magistério público se deu em consonância com o disposto em lei, isto é, para evitar que continuasse a dar “maus exemplos”, e “inculcar maus princípios aos alunos”, principalmente às alunas (Muniz, 2006, p. 245).

Advertências, repreensões, multas, suspensões e demissões integravam as técnicas e estratégias da ação disciplinar cujo funcionamento tinha em vista tornar, ao mesmo tempo, “penalizáveis as frações mais tênues da conduta e dar uma função punitiva aos elementos aparentemente indiferentes do aparelho disciplinar” (Foucault, 1989, p. 159-160). Não por acaso, como prescrevia o referido Regulamento nº 49, havia um sistema gradual de punições para os mestres e mestras indisciplinados. Assim, antes da demissão, a penalidade máxima, o docente transgressor recebia, por escrito, uma advertência pelo governo ou pelos inspetores municipais ou paroquiais e, na “reincidência de atos pelos quais tenha sido repreendido por escrito”, era finalmente suspenso das atividades e depois exonerado do cargo (APM, Regulamento nº 49 de 31/01/1861). Nas penalidades prescritas e aplicadas explicita-se a operacionalidade da ação disciplinar exercida com o objetivo de realizar renúncias e obediências, de fabricar “corpos submissos

e exercitados”, “corpos dóceis” (Foucault, 1989, p. 127), “corpos úteis”, corpos domesticados de mestres e mestras, disciplinados e autodisciplinados para o exercício de disciplinarização de seus alunos e alunas.

Assujeitar-se aos sentidos hegemônicos articulados ao social, submeter-se à força instauradora da representação de professora como pessoa distinta, recatada, modesta, dedicada, paciente, maternal e disciplinadora, não foram escolhas feitas por todas “as professoras feias de antigamente”. Mulheres como D. Modesta, D. Maria Luzia, D. Maria Adelina, D. Senhorinha foram “elementos aparentemente indiferentes do aparelho disciplinar” (Idem) e representam corpos que escaparam à sua ação homogeneizadora e normalizadora. Foram mulheres que fizeram escolhas outras, ou abrindo mão do cargo ou nele permanecendo, mas reincidindo nas faltas, inventando estratégias para contornar as determinações inerentes ao cargo nos prazos e formas estipulados, confrontando o poder dos inspetores de ensino, tecendo alianças estratégicas, manipulando afetos e cooptando proteção e apoio dentro e fora do círculo educacional. Foram mulheres que, finalmente, afirmaram seu protagonismo na construção de si como mestras e, sobretudo, como pessoas, com a posição de recusa à condição de docilidade/utilidade. Mulheres/professoras insubordinadas, indóceis, indisciplinadas e, por certo, mais poderosas e felizes porque mais autônomas e emancipadas, já que construíram, de formas próprias e diversas, suas identidades e suas subjetividades, muitas vezes em discordância às proposições de seu tempo. Penso que todas nós, professoras, fomos e somos um pouco (ou muito) disso tudo... Ainda bem.

Fontes

ARQUIVO PÚBLICO MINEIRO. Regulamento nº 49 de 31/01/1861. In: *Collecção de Leis e Resoluções da Província de Minas Geraes. Livro da Lei Mineira*. Typographia Provincial de Minas, Tomo XXVIII, 1861.

ARQUIVO PÚBLICO MINEIRO. Decreto nº 533, de 08 de junho

de 1891. *In*: Colleção de Leis e Resoluções da Província de Minas Geraes. Livro da Lei Mineira. Typographia Provincial de Minas, Tomo LVII, 1891.

ARQUIVO PÚBLICO MINEIRO. Relatório circunstanciado sobre oito escolas constantes na relação de cadeiras da 75a Circunscrição Literária. Seção Provincial. Fundo de Instrução Pública. Códice nº 29.

ARQUIVO PÚBLICO MINEIRO. Officio dirigido ao governo sobre instrucção publica em 1856. Seção Provincial. Fundo de Instrução Pública. Códice nº 622, folha nº 116.

ARQUIVO PÚBLICO MINEIRO. Officio da Secretaria do Governo ao Juiz da Comarca de Paracatu, de 21 de novembro de 1860. Seção Provincial. Fundo de Instrução Pública. Códice nº 857, folha nº 23.

ARQUIVO PÚBLICO MINEIRO. Officio dirigido ao Governo sobre instrucção publica de 10 de setembro de 1867. Seção Provincial. Fundo de Instrução Pública. Códice nº 1212, documentos nº 926 e 927.

ARQUIVO PÚBLICO MINEIRO. Officio dirigido ao governo sobre instrucção publica, 1868. Seção Provincial. Fundo de Instrução Pública. Códice nº 1205.

ARQUIVO PÚBLICO MINEIRO. Officios dirigidos ao governo sobre instrucção publica, em 02 de março de 1868. Seção Provincial. Fundo de Instrução Pública. Códice nº 1217, documento nº 254.

ALVES, Terezinha de Araújo. Correspondência de 15/12/2012. Goiânia, 2012. Manuscrito.

ANDRADE, Carlos Drummond de. *Crônicas*. 1930-1934. Belo Horizonte: Secretaria de Estado da Cultura/BNDES, 1981.

BRASIL. Ministério da Educação. *Censo do Professor de 2007*. Disponível em: http://portal.mec.gov.br/index.php?option=com_content&view=article&id=13596&Itemid=975. Acesso em: 18 jul. 2013.

MORLEY, Helena. *Minha vida de menina*. 17. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1994.

Referências

APPLE, M. Ensino e trabalho feminino: uma análise comparativa de história e ideologia. *Cadernos de Pesquisa*, n. 64. São Paulo: Fundação Carlos Chagas, 1988, p. 12-23.

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.

CHARTIER, Roger. Diferenças entre os sexos e dominação simbólica. *Cadernos Pagu*, n. 4. Dossiê Fazendo a história das mulheres. Campinas: Unicamp, 1995, p. 32-48.

ENGEL, Magali. *Meretrizes e doentes: o saber médico e a prostituição no Rio de Janeiro*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir*. Nascimento das prisões. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 1989.

GUILLAUMIM, Colette. Pratique du pouvoir et idée de nature. Les discours de la Nature. *Questions Fèministes*, n. 3, mai., 1978.

POLLACK, Michael. Memória e identidade social. *Estudos históricos*, v. 5, n. 10. Rio de Janeiro, 1992.

LAURETIS, Teresa de. Tecnologias de gênero. In: BUARQUE DE HOLANDA, H. (org). *Tendências e impasses: o feminismo como crítica da cultura*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

LOURO, Guacira Lopes. Magistério de 1º grau: um trabalho de mulher. *Revista Educação e Realidade*, n. 14, 1989, p. 31-39.

LOURO, Guacira Lopes. Mulheres em sala de aula. In: DEL PRIORE, Mary (org). *História das mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto/Unesp, 1997

MAIA, Cláudia de Jesus. *A invenção da solteirona: conjugalidade moderna e terror moral: Minas Gerais (1890-1948)*. Florianópolis: Mulheres, 2011.

MUNIZ, Diva do Couto Gontijo. Mineiras trabalhando em silêncio: subjetividade e experiência no fazer-se das professoras de Minas no século XIX. *Pro-posições*, v. 09, n. 01. Campinas: Unicamp, 1998, p. 25.

MUNIZ, Diva do Couto Gontijo. *Um toque de gênero: história e educação em Minas Gerais (1835-1892)*. Brasília: EDUnB/Finattec, 2003

MUNIZ, Diva do Couto Gontijo. Mulheres, trabalho e educação: marcas de uma prática política. In: SWAIN, Tânia Navarro e MUNIZ, Diva do Couto Gontijo (orgs.). *Mulheres em ação: práticas discursivas, práticas políticas*. Florianópolis: Mulheres; Belo Horizonte: PUC Minas, 2005.

MUNIZ, Diva do Couto Gontijo. Sobre “Violeta” e “violetas” ou a política de produção de identidades. In: COSTA, Cléria Botelho e MACHADO, Maria Clara Tomaz (orgs.). *História e literatura: identidades e fronteiras*. Uberlândia: EDUFU, 2006.

MOACYR, Primitivo. *A instrução e as províncias (1834-1889)*, v. 03. São Paulo: Editora Nacional, 1940.

ROSEMBERG, Fúlvia e PINTO, Regina P. *A educação da mulher no Brasil*. São Paulo: Nobel/Conselho da Condição Feminina, 1985.

ROSEMBERG, Fúlvia e PINTO, Regina P. Mulheres educadas e a educação de mulheres. In: PINSKY, Carla Bassanezi e PEDRO, Joana Maria (orgs.). *Nova história das mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2012.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Revista Educação e Realidade*, n. 16. Porto Alegre: Global, 1990.

SWAIN, Tânia Navarro. De deusa à bruxa: uma história de silêncios. *Revista Humanidades*, v. 9, n. 1. Brasília, 1995.



Mulheres concubinas de padres: tramas e enredos dos amores proibidos

Vanda Lúcia Praxedes



(...) O passado traz consigo um índice misterioso, que o impele à redenção. Pois não somos tocados por um sopro do ar que não foi respirado antes? Não existem, nas vozes que escutamos, eco de vozes que emudeceram? Não têm as mulheres que cortejamos irmãs que elas não chegaram a conhecer? Se assim é, existe um encontro secreto, marcado entre as gerações precedentes e a nossa. Alguém na terra está a nossa espera. Nesse caso, como a cada geração, foi-nos concedida uma frágil força messiânica para qual o passado dirige um apelo...

(Walter Benjamim)

Na nossa historiografia tradicional, a invisibilidade, o silêncio ou a ausência de informações concretas nos documentos sobre as mulheres concubinas de padres contrastam com a abundância de

discursos, apelidos, brincadeiras e credences populares, bem como com a proliferação de imagens construídas ao longo do tempo.

Conhecidas, na Idade Média e na legislação civil portuguesa, como “barregãs de clérigos”, eram frequentemente perseguidas pela Igreja e pelo Estado. Na legislação civil, previa-se para essas barregãs, concubinas de clérigos, pagamento de multa e condenação a vários tipos de degredos. Essas concubinas de padre, condenadas ao degredo, após o cumprimento da pena, não podiam sequer voltar a residir na mesma localidade do sacerdote envolvido no processo, por força do disposto nas *Ordenações Afonsinas*, livro V, título XI: 63-64. Essas mulheres foram separadas de suas famílias, acusadas de serem responsáveis pelos desvios morais dos religiosos, por induzi-los ao desleixo para com os fiéis e com suas obrigações pastorais e, em muitos casos, impondo-lhes a paternidade. Vistas como lascivas e más, tidas como Evas, causa da expulsão de Adão do paraíso, essas mulheres eram provavelmente mais temidas por ousarem, com suas relações afetivas, deslocar a imagem “divina e casta” dos padres, transformando-os em homens comuns, como outro qualquer. Para Edlene Oliveira Silva, “a ousadia das barregãs está exatamente em unir em uma só identidade dois papéis rigidamente separados após a Reforma Gregoriana: os de maridos e sacerdotes” (2011, p. 372)¹.

Em relação às penas e tipo de condenações, esse quadro parece que vai sendo alterado, à medida que os ventos da Reforma Gregoriana começam a se distanciar no tempo e as legislações passam a sofrer algumas modificações para atender às novas realidades do Império português além-mar. Nas possessões ultramarinas, apesar de poucas mudanças na legislação civil portuguesa e da instituição

¹ O celibato clerical foi instituído como obrigatório a partir do século XII. No entanto, a sua obrigatoriedade não representou o seu cumprimento pela maior parte do clero, enfrentando dificuldades em ser obedecido. A rigor, as questões em relação à castidade do clero já vinham sendo discutidas desde o Concílio de Elvira, no século IV. Mas, apenas em 1215, no IV Concílio de Latrão, estabeleceu-se, definitivamente, como exigência para o clero, tornando-se um elemento de diferenciação e distinção entre padres e leigos.

das *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* em 1707, por Dom Sebastião Monteiro da Vide, numa tentativa de transplantar para a sociedade colonial brasileira a reforma tridentina e suas determinações, a tolerância parece ter sido a regra. Nesse caso, não se poderia ultrapassar o limite aceitável socialmente e o sacerdote não deveria deixar seus fiéis sem assistência espiritual. Segundo Eliana Goldschmidt, “os padres desfrutando de prestígio perante a sociedade e privilégio de defesa na Justiça eclesiástica, recebiam vista grossa para seus envolvimento amorosos quando as evidências fossem disfarçadas com certa compostura” (1998, p. 164).

Segundo Maria Beatriz Silva (1989), na sociedade colonial brasileira, a imagem construída da mulher concubina de padre era a de uma mulher branca, livre, solteira ou viúva, provavelmente de condição social abastada, que vivia com discrição e recato, pois também interessava a ela manter as aparências e não despertar a atenção da comunidade. Os relacionamentos de religiosos com mulheres leigas que conseguiam manter sigilo e discrição poderiam durar toda uma vida.

No caso de Minas Gerais, de um modo geral, os intercursos sexuais de religiosos eram, também, via de regra, aceitos e tolerados pela comunidade, desde que os religiosos (ou sacerdotes) não se descuidassem dos paroquianos, mantivessem a piedade, o fervor, o zelo apostólico e litúrgico. Em geral, os processos que envolviam delitos da carne abertos no tribunal eclesiástico tinham como pano de fundo o descaso no atendimento aos paroquianos e na administração dos sacramentos, quando tinha desafetos na comunidade ou quando eram causa de escândalo público, ou tudo junto, conforme Luiz Carlos Villalta (1993), Eliana Goldschmidt (1998) e Rangel Netto (2006). Esses processos, de modo geral, encontravam respaldo na legislação eclesiástica, mais especificamente, nas *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, livro V, no disposto em seu título XXIV “Dos Clérigos Amancebados”, que tratava exclusivamente do concubinato de religiosos. Sob o manto da Igreja-mãe e escudado no argumento da “fragilidade humana e miséria”, o clero

justificava a perda da castidade e se julgava vítima da debilidade e fraqueza da carne.

A Igreja no Brasil sempre tentou não descuidar de orientar o clero, apertando os laços de vigilância sobre o comportamento dos sacerdotes e leigos. Ao longo do tempo, diversas pastorais foram dirigidas ao clero no sentido de orientá-lo sobre o sacerdócio e suas duras exigências, pois a vida mundana, o fogo abrasador das paixões e o vício da carne tornavam-se, para o sacerdócio, um “peso capaz de oprimir e derribar o homem mais forte e mais robusto”, dizia o D. Luís de Brito Homem em 1804, conforme cita Fernando Torres-Londonõ (1999, p. 81).

Nota-se que, na sociedade brasileira, a “mulher de padre” tem sido presença constante na nossa história: seja pelas deliberadas ausências nos documentos, especialmente os eclesiásticos, seja pelos recentes estudos e pesquisas acadêmicas, quebrando uma espécie de tabu, procurando romper com o recorrente silêncio sobre a temática, seja pela sua existência nos dias de hoje, seja pela sua lembrança, evocada constantemente nas brincadeiras infantis e como parte do nosso folclore.

No entanto, recuperar sua presença, seus rostos, no passado, não tem sido tarefa fácil. Essas mulheres aparecem nos documentos, especialmente os eclesiásticos, muito mais como personagens, esboçadas na figura de concubinas, de teúda e manteúda, mãe de filhos ilegítimos e outros termos desclassificatórios. Tendo seus nomes ocultados ou de forma incompleta, raramente se consegue identificar, nesses documentos, as concubinas de padre, a mulher real, mas apenas uma imagem construída, que obviamente não corresponde à realidade vivida.

Para Fernando Torres-Londonõ, esse fato não é de causar estranhamento, “numa sociedade em que os papéis femininos consagrados pelos discursos misóginos da Igreja negavam a presença das mulheres, mesmo para a confirmação do concubinato, que exigia a existência de cúmplice” (1999, p. 88). Portanto, para encontrar as mulheres concubinas de padre, não se deve restringir o olhar ape-

nas para a sua atuação no cenário de relações afetivas ilícitas e das transgressões; é preciso ir além, para não correr o risco de perder de vista a riqueza e a complexidade da dinâmica da vida social, da trama das relações, além de reproduzir a visão censora da Igreja no período colonial.

No olhar dos contemporâneos, a figura da concubina de padre é permanentemente lembrada com expressões como “burra de padre”, nos ditados populares no Nordeste e nas brincadeiras de pique entre as crianças, com a expressão “quem chegar por último é mulher de padre”. Mas, sem dúvida, essa figura ficou popularizada para sempre no nosso folclore como a famosa “mula sem cabeça”. Segundo a crendice popular, a mulher de padre, depois de morta, transforma-se em mula sem cabeça e fica a galopar pelos descampados durante a noite, principalmente no período da quaresma, fazendo grande barulho e assombrando as pessoas.

Portanto, constata-se, na construção da história do Brasil e na nossa história regional, que a presença dessas mulheres oscila entre silêncios profundos ou ruídos frenéticos, dependendo dos interesses dos sujeitos sociais. Na realidade, elas são mais imaginadas do que descritas, e falar sobre elas, contar parte de suas histórias, experiências vividas, é, acima de tudo, ter coragem de romper com esse bloco de representações que as esconde.

Ao longo do tempo, essas mulheres, cujas imagens foram sendo mitificadas, na maioria das vezes, são lembradas ora como devassas, lascivas e avassaladoras, escandalosas e maldosas, principalmente se se tratasse de mulheres negras ou mulatas, cujo poder é acentuado pela capacidade de subjugar e seduzir os indefesos homens “santos”, eleitos como representantes de Deus na terra, traídos pela “fragilidade humana”, ora como frágeis, indefesas que sucumbiram ao pecado em virtude da fraqueza da carne. Para aquelas que conseguiam manter a relação amorosa e a prole sacrílega em segredo, mantinham a reputação ilibada e a honradez.

Tentar ouvir as vozes dessas mulheres significa romper com o silêncio que lhes fora imposto pelas Instituições, mediado pelos homens, de um modo geral. E quem sabe seja possível entrevê-las, ouvir seus murmúrios, seus sussurros e - por que não? - seus gritos, insinuando-se pelas vilas, pelos arraiais, pelas ruas, travessas e vielas, misturados aos burburinhos do mercado e das vendas, seja para comprar tecidos, linhas e aviamentos, seja para comprar um novo tacho ou para visitar a comadre. Porque foram mulheres reais, de carne e osso, que amaram, que odiaram, que riram, que sofreram, pelejaram, esbravejaram, cuidando dos seus negócios, envolvidas no labor e na faina diária, da casa e dos seus.

Identificando o cenário, emoldurando um novo quadro

Entre 1770 e 1880, Minas Gerais foi o palco e território no qual se desenrolaram diversos enredos, sendo possível deslindar algumas teias e tramas das relações sociais e afetivas dessas mulheres. Vilas, arraiais, freguesias remanescentes das antigas comarcas do Rio das Velhas e do Serro Frio compõem o cenário, um universo sociocultural complexo, vivo e dinâmico que não se restringe a modelos específicos, mas, antes, resultado da mescla de várias culturas, valores, costumes, caracterizado por mediações, hibridismos, permeabilidades, rupturas e permanências, como afirma Eduardo Paiva (2001).

Nessa região, a paisagem humana é bastante diversificada, tendo a predominância dos mulatos entre os livres, e sua presença entre os cativos. Fica evidente que se está diante de uma sociedade marcada pela mestiçagem. Num quadro mais geral, observa-se que a região aqui focada é de fato uma “terra de contrastes”, cuja marca é a diversidade. São acentuadas as diferenças regionais quanto à composição da população segundo a cor, origem, idade, nível de desenvolvimento e composição dos domicílios. A ideia da diversidade é a chave de compreensão desses complexos “territórios” em que as mulheres, especialmente as concubinas de padres, construíram suas vidas, suas histórias.

O exame de um farto e diversificado *corpus* documental, e não apenas o eclesiástico, nos permite identificar um número significativo de mulheres chefes de domicílio, dentre elas, as concubinas de padre, regendo sua vida e a dos seus familiares, muitas com destaque na comunidade em que viviam. Esse quadro acaba por compor a moldura de outro cenário e assim subverte as diversas imagens idealizadas e construídas sobre as mulheres no decorrer do tempo.

Nessas diferentes imagens, por vezes ambíguas, paradoxais e contraditórias, e os discursos produzidos e difundidos, em sua maioria, por homens, constata-se, de um lado, uma identificação “por contrastes”. São discursos que, no mais das vezes, dizem e revelam muito mais *de quem fala* do que, efetivamente, *de quem se fala*; de outro lado, a construção de imagens femininas bastante polarizadas – em uma ponta, a mulher branca vista como “recatada, casta, recolhida, modesta” e, na outra, as negras e mestiças. Estas, por seus traços físicos e origem, eram frequentemente relacionadas à imoralidade, à frouxidão de costumes e valores morais, contrapondo-se às brancas – uma evidente e (de)formada associação de atributos físicos a definições de caráter. Imagens muito difundidas pela literatura dos viajantes no século XIX, tais como: Walsh (1831), Marjoribanks (1853) e Saint-Hilaire (1975), cujas representações foram reforçadas na historiografia brasileira, especialmente por Gilberto Freyre (2003).

Mulheres concubinas de padres – múltiplas histórias de amores proibidos, de segredos, de intrigas e de abandonos

Vários estudos acadêmicos realizados nas últimas décadas têm confirmado, cada vez mais, a presença dessas mulheres, concubinas de padres, como chefes de domicílios, evidenciando a existência de formas alternativas de organização e de arranjos familiares, paralelos às relações instituídas pelo matrimônio católico.

Para Woortmann e Woortmann, essas “famílias naturais” não podem ser consideradas como matrifocais, pois “a mulher e os filhos, e não só nos casos dos clérigos, viviam em casas separadas, onde eram teúdas e manteúdas, por homens casados (exceto os padres) que residiam com suas famílias legítimas” (2004, p. 16).

Devido às evidências, não se pode negar esse tipo de arranjo em que a mulher e filhos viviam em casas separadas, sendo mantidos por homens casados. Luciano Figueiredo (1997) criou o termo “família fracionada” para identificar esse tipo de arranjo. Mas há também indícios de que um número significativo de domicílios de mulheres que se relacionavam com homens casados ou com eclesiásticos eram matrifocais, mesmo que fossem mantidas, de alguma forma, por esses homens. O fato da ausência quase constante do homem levava as mulheres a gerirem o domicílio, até porque, no caso dos eclesiásticos, uma presença mais efetiva ali tendia a levantar suspeitas, e um dos requisitos para se manter a relação e evitar sofrer algum tipo de sanção pela Igreja era a discrição, evitando ocasião para falatório, desconfiança e constrangimentos.

Ademais, na perspectiva de análise adotada e evidenciada pelas fontes, a chefia e autoridade feminina fundamentavam-se na transmissão de valores, normas e responsabilidade pela organização e/ou sobrevivência econômica da prole, ocorrendo, em virtude disso, modificações significativas nas atribuições e papéis familiares e no padrão tradicional de autoridade vigente, o que, em alguns casos, poderia ocorrer mesmo com o homem presente no domicílio.

Embora relações consensuais ou esporádicas entre clérigos e mulheres leigas fossem recorrentes ao longo dos séculos XVIII e XIX – em todas as regiões do Brasil, e em Minas Gerais, em especial – poucas foram as mulheres nominadas na documentação. Contudo, essas poucas parecem corresponder à imagem – brancas, livres e solteiras, fato que não se confirma para as que mantiveram relações apenas esporádicas com padres. De modo geral, as mulheres ficavam mais expostas a propostas e à tentativa de sedução por parte do padre, que se aproveitava do momento da confissão, instante de

contato mais íntimo com a penitente. Ciente do risco de comprometer o sacramento da penitência com as “propostas indecorosas” por parte do confessor, durante o século XVIII, a Igreja combateu essa prática, chamada de crime de solitação, que podia ocorrer tanto na igreja quanto nos conventos e em casas de recolhimentos, onde os padres tinham livre acesso, conforme estudos realizados por Lana Lage Lima (1987 e 1991). Segundo Kátia Mattoso, no caso de Salvador,

[...] o tipo de relações que os padres manifestaram com as pessoas do sexo oposto, nada tiveram de fortuitas ou de acidentais, e na maioria dos casos verdadeiras famílias ‘naturais’ se constituíram em torno dos párocos das freguesias de Salvador. Essa constatação se confirma ainda se atentarmos para o fato de que a maioria dos padres tiveram seus filhos com a mesma mulher (Mattoso, 1982, p. 20).

Em Minas Gerais, tem-se, entre outros, o caso de Maria Joaquina Caldeira, mulher solteira que mantinha seu domicílio em Vila Nova da Rainha. Teve como parceiro o reverendo Joaquim Anastácio Marinho Silva, que era o pai de seu filho². Sua condição de concubina de padre ficou evidenciada em virtude da existência do filho legitimado pelo pai, em 1800, aliado ao fato de o reverendo ter declarado o seu nome completo. Ao reconhecer o filho, José Severino, o padre afirmou que Maria Joaquina era uma mulher de “comportamento louvável” e que certamente a teria desposado não fosse o impedimento das ordens. É muito provável que essa relação entre padre Joaquim e Maria Joaquina tenha tido longa duração.

Lapidar é o caso de Ana da Cruz Ribeira, nascida e batizada no arraial do Brumado, na capela de Santo Amaro, freguesia de Santa Bárbara, filha de Ignácia da Cruz Ferreira e de Jerônimo Ribeiro de Castro, ambos falecidos. Em seu testamento, declara:

² Arquivo Histórico Ultramarino - AHU, Caixa 158, doc. 25, Lisboa, Arquivo Público Mineiro - APM-MG, CD 47, Projeto Barão do Rio Branco, Escritura de Filiação, Reverendo Joaquim Anastácio Marinho e Silva, 1800.

[...] que nunca fui casada e *sempre me conservei no estado de solteira*, em qual tive dois filhos, um macho e uma fêmea, a saber o macho faleceu com a idade de sete anos pouco mais ou menos e se apelidava Luiz, hoje só existe a fêmea Maria Antonia da Cruz Pereira, de idade de mais de vinte anos, a qual a emancipo, neste testamento, *por ter idade, capacidade e boa economia para reger os bens* que por meu falecimento lhe ficarem, e a instituo por minha herdeira e testamenteira...”³ (Grifos meus).

Por meio de testamento, Ana Ribeira nomeia sua filha como testamenteira, ficando evidente que a filha foi escolhida pela mãe por seus atributos de “capacidade e boa economia para reger os bens”. É plenamente reconhecida pela mãe a capacidade de sua filha de administrar os bens a serem recebidos por herança. É atribuído à filha o desempenho de um papel que, via de regra, naquela sociedade, era considerado um atributo masculino. Este relato, certamente, pode ser visto como evidência de que, na chefia do domicílio, a autoridade fundamentava-se não só na responsabilidade pela sobrevivência econômica da prole, mas, provavelmente, na transmissão de valores e normas, ocorrendo modificações significativas nas atribuições, nos papéis familiares e no padrão tradicional de autoridade vigente na sociedade colonial, e mesmo imperial. Os estudos sobre mulheres realizados por Mary Del Priore (1993), Eduardo Paiva (2001) e Vanda Praxedes (2003), para o mesmo período, demonstram situações semelhantes.

Contudo, é por meio dos percalços resultantes de sua vida afetiva, relatados no testamento, que se pode entender como se constituiu seu domicílio, tornando-se a chefe. Em seu testamento, solicita à filha que não entre em “demandas por quantias módicas” na Justiça, antes, sim, deve pagá-las. Ana Ribeira já estava com causas arroladas na Provedoria dos Defuntos e Ausentes, e estas se achavam na

³ Museu do Ouro-MO, Arquivo Casa Borba Gato - ACBG, CPO (37) 55, Testamento, Ana da Cruz Ribeira, 1783.

Junta de Apelação na cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro e, certamente, não queria ser protagonista de outra, pois, segundo ela,

[...] o Ajudante Antonio Felis, como comprador e testamenteiro do Reverendo Antonio Pereira Henriques, esse pretende propor causa sobre certos bens e escravos que uns eu paguei e outros deu-me aquele falecido, *com quem tratava illicitamente em remuneração aos desvelados serviços que lhe fiz de portas adentro e fora em anos continuados* ao qual não devo cousa alguma, antes é o falecido que me ficou a dever, que *eu por não falar em matérias de que me envergonhava e muito menos trazer à memória aquilo que sempre desejei ocultar*, me fiquei no prejuízo de muitas oitavas que o mesmo me estava a dever. É minha vontade que minha herdeira e testamenteira deixe perder as oitavas que o mesmo falecido me devia, pois não quero que do meu nome se lembre em papéis [...]⁴.

Ana da Cruz Ribeiro não gostava de falar de coisas que a envergonhavam, talvez por questão de pudor ou honra. Certamente, por esse motivo, não queria que sua história, seu nome ficassem registrados em papéis. Preferia perder suas oitavas a ver seu nome exposto em virtude da relação que sempre quis “ocultar”.

No caso de Ana da Cruz Ribeiro, a leitura do documento não me permite inferir se o reverendo era pai de seus dois filhos, mas é provável que sim, e que a ruptura entre o casal possa ter sido traumática. O testamenteiro do sacerdote parece querer reaver escravos que estão de posse de Ana. Para esse intento, é possível que o testador não tenha deixado nenhum legado para Ana e afirmado não ter herdeiros em virtude do celibato. Fica evidente, no entanto, que houve, por parte de Ana da Cruz, investimento nessa relação amorosa; prova é que tentou ocultá-la e tudo indica que não foi só por pudor e honra. Há indícios de que essa relação veio à tona, ou melhor, foi publicizada apenas após a morte do padre Antônio Pereira,

⁴ MO, ACBG, CPO (37)55, Testamento, Ana da Cruz Ribeiro, 1783.

em função das possíveis contendas judiciais com o testamentário. É muito provável que essa relação tenha durado “continuados anos” em virtude da discrição de Ana da Cruz. O episódio revela, ainda, que o reverendo, certamente, não cumpriu as expectativas que Ana depositava na relação, ou, quem sabe, teria descoberto o envolvimento do padre com mulheres da família Miranda/Silva? É muito provável que esse prejuízo, financeiro e emocional, resultou em frustrações e decepções para Ana da Cruz.

Ter frustrações e decepções, provavelmente, era um sentimento comum entre mulheres concubinas de padre, quando o rompimento envolvia a traição por parte do sacerdote. Certamente a ruptura dos votos sacerdotais por causa de uma única relação poderia ser entendida por parte da mulher como “fragilidade humana”, como um gesto de amor, mas a traição já seria outra coisa.

Diferente desfecho teve a relação de Ignácia Maria com o padre Miguel de Moraes do Rego, do bispado do Maranhão. Mesmo este tendo sido acusado de “viver amancebado, há bastantes anos, com público e notório escândalo com quatro ou cinco filhos”, mantendo a concubina e os filhos na sua roça situada acima do rio das Bicas, “donde o dito padre vai todas as vezes que quer estar”. No domicílio na roça residiam Ignácia com os filhos, os agregados, uma prima dela e um “moleque dele”⁵.

Segundo Pollyanna Mendonça, a vida do padre Miguel com a família foi detalhadamente descrita pelos depoentes no processo movido contra o padre por viver em concubinato (2007, p. 104-105). Pela riqueza de detalhes dos depoentes, nota-se que a comunidade não só orava, mas vigiava e especulava sobre a vida do casal. Uma das testemunhas chegou a afirmar que o padre era tão preocupado com a família que, quando estava atuando como vigário da freguesia dos Vinhais – certamente, mais retirado da roça onde a família residia – assistia-os com tudo que era necessário: “de lá mandava

⁵ Arquivo Eclesiástico do Maranhão - AEM, Livro de Registro de Denúncias, n. 242, n. 7, 1762.

frangos e galinhas, farinha, lenha e índios, para o que a denunciada carecia” (2007, p. 104-105). A preocupação chegava ao ponto de o sacerdote ter alertado Ignácia várias vezes para que cuidasse para que nada faltasse à família, a tal ponto que a mesma chegou a pedir a Simão Couto “coisas emprestadas até o padre lhe mandar” (2007, p. 104-105). Outra testemunha afirmou que chegou a presenciar “várias vezes estar a denunciada doente ou fazer-se doente dizendo que era melancolia, mas tanto que chegava o padre com palavras e afagos amatórios, logo se tornava boa”⁶. A publicidade, nesse caso, evidenciou a relação duradoura do casal, que, devido aos “impedimentos canônicos”, jamais alcançaria o casamento.

O conhecimento de histórias de famílias como a do padre Miguel, caracterizadas como famílias clericais, com essa riqueza de detalhes, só tem sido possível devido à ampliação e diversidade dos métodos de pesquisa histórica que têm permitido o cruzamento de diversas fontes documentais. Esse trabalho com fontes diversificadas e o cuidado metodológico nos possibilita acompanhar a trajetória de algumas mulheres concubinas de padre, em suas relações sociais e afetivas, bem como a de seus parceiros sacerdotes.

Nesse sentido, a trajetória da família Miranda/Silva, que viveu na região de Sabará, Minas Gerais, nos séculos XVIII e XIX, é bastante peculiar. Essa família, composta de mulheres solteiras, chefes de domicílio, era portadora de alguns signos de distinção que lhes conferiam prestígio social: eram tratadas como donas, relacionavam-se com a elite local e muitas delas sabiam ler e escrever.

Dentre as famílias de concubinas de padres que foram pesquisadas, essa foi um caso raro de díades maternas matrifocais, cuja matrifocalidade atravessou quatro gerações de mulheres, de bisavós, avós, mães, filhas, netas. Também Fernando Torres-Londono (1999), ao analisar documentos referentes à visita pastoral a São Luís de Vila Maria do Paraguai, em 1785, chegou a detectar para o Mato Grosso essas cadeias de mães solteiras, mas, ao que me pa-

⁶ AEM, Livro de Registro de Denúncias, n. 242, n. 7, 1762.

rece, de duas e três gerações apenas, e tudo indica que não tinha concubina de padre na família.

Ao acompanhar a trajetória dessa geração de mulheres, em diversas fontes documentais, ficou evidente que os domicílios chefiados por elas, como os domicílios de um modo geral, não são unidades estáticas; deve-se considerar que eles tomam diversas feições ao longo do tempo, em virtude de uma série de eventos, como, por exemplo, migrações, morte e nascimento de seus membros, separações e diversas outras situações relacionadas à história de vida e trajetória de seus membros. Como nos lembra Tamara Hareven, o núcleo doméstico-familiar é, pois, marcado por uma injunção e conjunção de forças voluntárias e involuntárias que controlam e, de certo modo, determinam o ritmo, os eventos e o tempo de família (1984, p. 13).

A matriarca da família Miranda/Silva é D. Gertrudes Mariana Correia de Miranda. Sobre ela muito pouco foi possível saber, a não ser pela existência de suas duas filhas, D. Ana Maria Teles da Silva e D. Joana Ribeiro da Silva. Em 1804, quando D. Ana Maria Teles da Silva fez seu testamento, sua mãe, D. Gertrudes, e sua irmã, Joana, já tinham falecido. D. Ana era natural de Santa Luzia, solteira, teve quatro filhos: Francisca, João, José e Manoel. Em momento algum declarou o nome do pai de nenhum deles. Além dos filhos, residia em sua casa o sobrinho, José Manoel da Silva, filho de sua irmã, Joana, advogado conhecido em Sabará. D. Ana Maria declarou em testamento:

[...] É minha vontade e espero que o dito meu sobrinho José Manoel e meus filhos façam boa sociedade de que até aqui tem feito, conservando a minha filha Francisca na companhia de todos eles, o que rogo hajam de fazer minha vontade, respeitando todos a seu primo José Manoel e que se conservem todos na morada de casas em que comigo estão morando até o presente para cujo fim é minha vontade e nomeio tutor do que for menor, para que outro não seja, senão o meu sobrinho José Manoel e fiada que [por causa da] criação que lhe dei

me haja de agradecer e assim se comportando em tudo como espero do seu amor [...]⁷.

D. Ana nomeou como testamenteiro e tutor de seus filhos o sobrinho, José Manoel, que conhecia toda a rotina da família e pessoa de sua inteira confiança, como demonstrou ao declarar que

[...] tenho comunicado ao dito meu sobrinho algumas disposições particulares por *confiar dele todo o segredo, sem que ele seja obrigado a declarar em juízo, nem fora dele a causa que lhe fica encarregado*, senão apenas de deferir juramento se tem cumprido ou não (...) ⁸ (Grifos meus).

D. Ana Teles lhe confiava seus segredos e suas disposições particulares e misteriosas, afirmando, inclusive, que ele não seria obrigado a declarar nada em juízo e nem fora dele sobre a causa de que ficou encarregado. O sigilo se apresenta como forma de preservar a intimidade e os segredos de família. É, segundo Arlete Farge, “o escudo diante do entrelaçamento entre a vida pública e a vida privada, que [de outra forma] não teria como dissimular” (1991).

Guardar segredo implica conhecer bem o outro, exige discrição. Pois o que não é ocultado, pode-se saber, pode-se dizer, mas o que não se revela é o que não se deve saber. Por isso, guardar segredo transforma a atitude e até o comportamento de quem o guarda e também sua relação com os outros. Muitas famílias se tornavam reféns ou cúmplices e solidarizavam-se em torno de segredos que deveriam ficar inacessíveis aos que não foram escolhidos, aos que não pertenciam ao núcleo dos que deveriam ser os guardiões dos grandes e dos pequeninos segredos. Elemento de aprofundamento de uma relação, o segredo podia ser, ainda, motivo de afastamento de outros com quem não se podia compartilhar uma determinada situação ou sentimentos. O segredo tem a força de uma confissão para um sacerdote. É um conhecimento que jamais poderá ou deverá ser compartilhado

⁷ APM, CMS, Códice 111, f.31, Testamento, D. Ana Maria Teles da Silva, 1804.

⁸ APM, CMS, Códice 111, f.31, Testamento, D. Ana Maria Teles da Silva, 1804.

socialmente, e foi em virtude de muitos desses segredos que famílias foram preservadas e unidas. E José Manoel era um desses guardiões dos pequenos e grandes segredos familiares, por diversas gerações, porque, sem dúvida, também tinha os seus.

Parte desses segredos de família, certamente, veio à tona em 1772, quando o padre Antônio Pereira Henriques, português, natural de Lisboa e residente em Sabará, foi denunciado ao Juízo Eclesiástico, na Diocese de Mariana, pelo Dr. José Teles da Silva, advogado, ex-Ouvidor da Comarca do Rio das Velhas, em 31 de março. Pesava sobre ele a acusação de ter vivido em concubinato com D. Joana Ribeiro da Silva e depois com D. Ana Teles da Silva. O que, talvez, o denunciante não soubesse, é que o mesmo padre Antonio Pereira também tinha vivido de “portas adentro” com Ana da Cruz Ribeira, conforme ficou evidente no testamento da mesma, em 1783.

Apesar do nome parecido, não foi possível saber se Dr. José Teles tinha algum parentesco com a família de Joana e Ana. Segundo o denunciante, o

Reverendo Antônio Pereira Henriques, morador da Vila de Sabará, em razão de ser público e escandaloso seu procedimento na dita Vila, pois há muitos anos a esta parte que nela vive e mora quase sempre tem vivido amancebado, sem temor a Deus e da Justiça, fazendo garbo de conservar sempre a amasia por sua conta, de sorte que tendo primeiro estado amancebado há vários anos com grande infâmia com Joana Teles, de quem chegou a ter um filho ou filha e deixando-a, não custou, logo mais que depressa em se amancebar com Ana Maria Teles, irmã daquela primeira amasia e com tanta liberdade e lassidão que dura esta mancebia já há mais de sete anos [...] tendo tido dela três ou quatro filhos, que é público e notório, crescendo o escândalo muito mais e fazendo a culpa mais agravante pela razão de serem irmãs [...]º.

⁹ AEAM, Juízo Eclesiástico, Sabará, 1772, armário 13, pasta 3341, f.13, Assunto: Libelo de Crime.

A denúncia foi acatada pelo Promotor Antônio da Silva e Souza, aceitando a alegação do denunciante de ter o reverendo vivido concubinado vários anos com Joana Teles, chegando a ter filhos, e deixando-a há sete anos e “quando se esperava por sua boa emenda e mudança de vida escandalosa”, o reverendo se amanceboulou com Ana Teles, irmã da primeira concubina. E, com D. Ana, vive há mais de sete anos em concubinato, “com grande infâmia e murmuração dos moradores daquela vila”, por tratar os filhos como tal, tendo-os, muitas vezes, em sua casa, assim como a D. Ana, chegando o próprio “a ter ânimo de ir de dia e a qualquer hora sem pejo à casa da mesma”. Com o argumento de ser público e notório, o promotor encarregado do caso pronunciou o réu, solicitando que o reverendo fosse condenado com as penas civis e criminais contra semelhantes delitos, não somente para castigá-lo, mas para servir de exemplo para outros. Nesse caso, provavelmente, seria condenado pelo crime de amancebamento e, ainda, por crime de incesto, conforme a legislação eclesiástica em vigor, *As Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. Diante desse fato, coube ao padre Antônio Pereira Henriques fazer a defesa. Como resposta, o reverendo padre argumentou que

[...] na verdade Joana Teles havia sido concubina do doutor Jose Teles da Silva durante muitos anos, sendo que este já a havia abandonado há tempo. [...] que as denúncias feitas contra ele haviam sido motivadas por questões pessoais [...]. A razão que moveu o dito doutor a infamar ao reverendo réu foi e é ser declarado capital inimigo do reverendo, por este ser bastante procurador e advogado nas grandes demandas que têm laborado sobre a herança do coronel Jose Correa de Miranda em que o dito doutor sempre teve [...] empenho e por isso e por vingança levantou-se ao reverendo réu o dito falso testemunho que espalhou [...]¹⁰.

¹⁰ AEAM, Juízo Eclesiástico, Sabará, 1772, armário 13, pasta 3341, f.14, Assunto: Libelo de Crime.

E ainda em relação à defesa, o reverendo, como advogado experiente que era, conhecedor das leis civis e eclesiásticas e das respectivas penas, utilizou como estratégia o dismantelamento de todos os argumentos da acusação que poderiam pesar na sua condenação. O primeiro era a inexistência de fama pública, ao afirmar que os delitos a ele imputados nunca foram de conhecimento da população da Vila, e, se não existia fama pública, não havia indícios de que os cometia. O segundo foi desqualificar os depoimentos das testemunhas, demonstrando a motivação pessoal de cada uma delas. Desse modo, poderia impugná-los. De acordo com a legislação eclesiástica, a testemunha não poderia ter demandas e desavenças pessoais com o denunciado. O terceiro foi a declaração de que Joana Teles, assim que deixou de viver com o doutor José Teles, amasiou-se com o doutor Manoel Pinto da Silva, sendo dele os filhos que afirmavam serem seus. E, por fim, sob a alegação de que Ana e Joana foram enjeitadas na mesma casa, tentou descaracterizar o parentesco das duas.

Não foi possível saber o desfecho da ação, em virtude de o processo estar incompleto, faltando as folhas de encerramento. No entanto, fica evidente o envolvimento do padre Antônio Pereira Henriques com essas mulheres da família Miranda/Silva. Acompanhando a trajetória delas, em fontes diversificadas, observa-se que nenhuma, em momento algum, declarou o nome do pai de seus filhos, mesmo depois do falecimento do padre Antônio Henriques, ocorrido em 1777. O mesmo ocorreu com Ana da Cruz Ribeira, que também omitiu o nome do pai de sua filha, Maria Antonia da Cruz Pereira, que, provavelmente, também era filha do falecido.

A tentativa de desqualificar D. Joana e D. Ana Teles parece não ter surtido efeito, se se considerar que possa ter sido pública e notória a relação dessas mulheres com o padre Antônio Henriques. Ainda assim, elas eram tratadas como “donas” na sociedade em que viviam. No caso de Ana Teles da Silva, aparece como dona em toda a documentação, sendo um ponto que merece destaque. O tratamento de “dona”, recebido por Ana Teles, evidencia sua distinção

social, ao mesmo tempo em que joga por terra a ideia disseminada na historiografia, qual seja, a de “dona” como sendo tratamento dispensado somente àquelas que encarnavam a representação ideal de mulher: recatada, comedida e casta. D. Ana era solteira, concubina de padre, filha de mãe solteira, já provinha de um lar caracterizado por “díade materna”, e assim foi seu lar, como o foi o de sua filha, D. Francisca Antônia de Miranda, provável filha do padre Antônio Henriques Pereira.

D. Francisca Antônia de Miranda, filha natural de D. Ana Maria Teles da Silva, fez seu testamento em 08 de dezembro de 1814¹¹. De acordo com seu inventário *post-mortem*, faleceu a 24 de dezembro do mesmo ano¹². Assim relatou D. Francisca sobre sua condição de vida: “no estado de solteira em que tenho vivido, combatida e vencida pela fragilidade do meu sexo, tive os filhos Luis, Carlota e Carlos, que estão em minha companhia e foram batizados como expostos por honestidade”. Como sua mãe, D. Ana Teles, D. Francisca não revelou a paternidade dos filhos e nomeou, também, José Manoel da Silva, seu primo, para primeiro testamenteiro. Em segundo lugar, nomeou seu filho, Luís Antônio da Silva; em terceiro, o irmão Manoel Rodrigues e, em quarto, a prima, D. Maria Joaquina.

O primo José Manoel, que fora tutor dela e de seus irmãos, José e Manoel Rodrigues, também foi agora escolhido para ser o tutor dos seus filhos menores, com inteira liberdade para administrar suas heranças, zelando pela criação e educação deles, até que fossem adultos. Como fizera sua mãe, D. Francisca lembrou-se, ainda, de solicitar a José Manoel que fizesse o melhor para os filhos dela, da mesma forma que ele havia feito por ela, pois a ele devia

[...] possuir em paz e sossego o pouco que tenho e estou certa de que não fará menos em favor e benefício dos ditos meus herdeiros e da conservação das suas legítimas. E aos mesmos herdeiros peço a eles como mãe que se unam e vivam em paz entre si, respeitando e obedecendo ao dito meu testamenteiro

¹¹ APM, CMS, Códice 111, f.142, Testamento, D. Francisca Antonia de Miranda, 1814.

¹² MO, ACBG, CSO, (54)34, Inventário, Francisca Antonia de Miranda, Sabará, 1814.

e tutor e seguindo os seus ditames como quem fica representando a minha pessoa [...]¹³.

Era igualmente ao primo que ela confiava seus segredos, assim como o fizera outrora sua mãe. D. Francisca também o encarregou de disposições particulares que não se encontravam descritas no testamento e, mais uma vez, ele não seria obrigado a declará-las em juízo. Tudo indica que José Manoel sabia quem era o pai de seus filhos. Mais uma vez, essa família compartilhava novos segredos no intuito de preservar a intimidade, uma vez que Carlos Antonio da Silva, o filho caçula de D. Francisca, ao se ordenar padre, em 1831, não revela sua condição de filho ilegítimo; diz apenas que foi exposto na casa de D. Ana Maria Teles da Silva, que era sua avó. Diante desse fato, pode-se inferir que os outros filhos de D. Francisca também tenham sido expostos na casa da avó, pois não justificaria expor apenas o filho caçula. Para compor o processo de *genere et moribus*¹⁴ aberto pelo bispado de Mariana, Carlos Antônio apresentou a cópia da certidão, com o seguinte teor:

Assento de batismo da Matriz, fl.187, de seguinte teor - aos onze dias do mês de dezembro de 1803, na matriz de Nossa Senhora da Conceição de Sabará, batizei e pus os santos óleos a Carlos, inocente exposto a casa de D. Anna Maria Teles, foi padrinho o cirurgião-mor Antonio Manoel Gomes da Motta, desta freguesia, de que fiz o assento. Sabará, 09 de abril de 1829¹⁵.

Com a presente certidão, ao omitir sua origem como filho de mãe solteira e, provavelmente, confirmado pelas testemunhas, Carlos evitaria uma inquirição que pudesse trazer à tona a real con-

¹³ APM, CMS, Códice 111, f.142, Testamento, D. Francisca Antonia de Miranda, 1814.

¹⁴ Processo de habilitação *De Genere, Vita et Moribus* - Processo de inquirição de testemunhas, instaurado pela Igreja Católica, com a finalidade de investigar os antecedentes da família e do candidato a sacerdote, para saber se existe algum impedimento canônico para a ordenação.

¹⁵ AEAM, Armário 12, pasta 0289, Processo *De Genere et Moribus*, 1831.

dição e história da família – desde D. Gertrudes, sua bisavó, garantindo a manutenção dos segredos de família.

D. Francisca solicitou a José da Rocha Lima que redigisse seu testamento, declarando, ao final, que “[...] por achar conforme o di-tei e dispus nele assinei [...]”. Em seu inventário, somando o valor das diversas joias, das imagens, das louças da Índia e de Macau, dos móveis e imóveis, e de mais dez escravos, chegou-se à importância de 1:236\$822 (hum conto, duzentos e trinta e seis mil, oitocentos e vinte dois réis)¹⁶.

A outra mulher da família Miranda/Silva é D. Maria Joaquina da Silva, cujo testamento foi redigido em 1818. Nascida em Sabará, filha natural de D. Joana Ribeiro da Silva. Se se levar em conta que D. Joana tenha sido também concubina do padre Antônio Henriques, ela seria a filha do reverendo; caso contrário, seria filha do advogado citado, como parte da defesa do padre. D. Maria Joaquina era prima em primeiro grau de D. Francisca Antonia de Miranda. Ela se apresentava dizendo que:

Sempre vivi no estado de solteira no qual pela fragilidade do meu sexo e como criatura humana sujeita às contingências deste enganoso mundo tive os filhos seguintes: Júlia casada com Antônio de Souza Carvalho, Feliciano, Cândida e José [...] Instituo como meus testamentários em primeiro [lugar] o Senhor Tenente Coronel Antônio da Costa, em segundo o Sr. José Manoel da Silva, meu irmão e, em terceiro meu filho Feliciano José Silva e em quarto o Tenente Antônio Martins da Fonseca [...]¹⁷.

D. Maria Joaquina tinha e mantinha seus livros de conta corrente e assentos, como era o costume de diversas famílias da época, e declarava em seu testamento:

[...] os bens que possuo de raiz, móveis e semoventes, escravos e dívidas que me devem são os que se achar por meu fa-

¹⁶ MO, ACBG, CSO (54)34, Inventário, D. Francisca Antonia de Miranda, 1814.

¹⁷ APM, CMS, Códice 111, f.167, Testamento, D. Maria Joaquina da Silva, 1818.

lecimento, dos quais sabe muito bem o meu segundo testamenteiro [José Manuel] tanto de portas para dentro e fora o constante dos assentos, papéis e de um livro ou caderno pelos quais se regularão os meus testamenteiros, tanto a respeito do que possuo e se me devem, como aos que devo [...]»¹⁸.

José Manoel da Silva, provável filho do padre Antônio ou do advogado Manoel Pinto da Silva, era visto por D. Maria Joaquina e pelas demais mulheres da família como, além de irmão, seu fiel guardião. As mulheres da família Miranda/Silva, incluindo D. Joaquina, sabiam ler e escrever e faziam questão de deixar isso claro. Sua filha Júlia é a primeira mulher da família a quebrar a formação familiar como díade materna, que assim se constituía há quatro gerações.

D. Carlota Joaquina da Silva é a última mulher da família Miranda/Silva a ser enfocada. Filha de D. Francisca Antônia de Miranda, neta de D. Ana Teles da Silva, irmã do padre Carlos Antônio da Silva e Luis Antônio da Silva, D. Carlota, em 1847, solteira, compareceu diante do reverendo Manoel de Castro Guimarães, na matriz de Sabará, para reconhecer um menino chamado Carlos como seu filho natural¹⁹.

No caso da família Miranda/Silva, pode-se perceber que *o dar, receber e retribuir* era uma referência simbólica fundamental, haja vista o modo como cobravam e retribuíam a José Manoel, inclusive em relação aos segredos de família. Nascido em Sabará, filho natural de D. Joana Ribeiro da Silva, esse homem fez seu testamento no dia 8 de fevereiro de 1834, dez dias antes de falecer²⁰. Declarou em seu testamento que sempre viveu no estado de solteiro e nesse estado teve uma filha de nome Carlota, com Maria Araújo da Conceição. Ao que tudo indica, essa filha morava com a mãe e foi fruto de uma relação esporádica. Seu primeiro testamenteiro foi o

¹⁸ APM, CMS, Códice 111, f.167, Testamento, D. Maria Joaquina da Silva, 1818.

¹⁹ Centro de Documentação e Informação da Cúria Metropolitana de Belo Horizonte - CEDIC - BH, Livro de Registro de Batismos, Sabará, 1823-1867.

²⁰ APM, CMS, Códice 111, f.229, Testamento, José Manoel da Silva, 1834.

padre Carlos Antônio da Silva, filho de D. Francisca, sua prima, que ele ajudou a criar.

Pensando na formação e sobrevivência dessas famílias clericalis, pode-se observar que nem todos os padres assumiam a condição de provedores do lar. Em Minas Gerais, em muitos casos, além de não prover o sustento, foi a mulher que teve de fazer, às próprias custas, alguns investimentos, como foi o caso de Maria Constância da Silva, que teve dois filhos do padre Francisco de Paula Jorge, presbítero do Hábito de São Pedro. Constância teve que trabalhar para ajudar o padre a comprar uma escrava de nome Maria, para esta cuidar da criação das crianças, que ficaram sob a responsabilidade do pai²¹. Por causa disso, o padre Francisco prometeu a alforria a Maria, com a condição de a mesma cuidar e servir a esses dois herdeiros, Francisco e Maria, até eles completarem a idade de 25 anos. Embora o religioso tivesse outra filha, de nome Francisca, do seu relacionamento com Clemência Maria de Jesus, e ela vivesse na mesma casa, a mesma não iria ter os serviços e cuidados da escrava Maria. É de se supor que era pelo fato de Maria Constância ser a mãe das duas crianças e por ter comprado a escrava com seu “suor e indústria”, ou seja, com seu próprio dinheiro.

Outras mulheres deixaram apenas rastros e surgem nos silêncios dos documentos. Estão presentes e aparecem pelo que não foi dito delas. Algumas viveram, por exemplo, relações fortuitas ou de concubinato com padres que não puderam ou não quiseram oferecer-lhes relação estável em troca do não casamento. Alguns padres que reconheceram e legitimaram a prole, quando citavam a condição das mães, omitiam seus nomes. Outros, sequer faziam referência a elas. Há, segundo Junia Furtado (2003), um processo de apagamento da mulher e uma dissimulação de evidências. Em outros casos, a mulher só aparece quando, metaforicamente falando, grita.

²¹ Biblioteca Antonio Torres - BAT, Diamantina, CPO, maço 94, Testamento, Francisco de Paula Jorge -Pe, 1858.

Para Kátia Mattoso, ao se pensar alguns casos para a realidade baiana, por exemplo, chega-se à conclusão de que era difícil saber com certeza de qual camada social provinham essas mulheres concubinas de padre. Entretanto, ao analisar os nomes “das mães citadas por alguns padres no testamento, verificamos que a maioria deles é representativo das camadas médias baixas da população livre de Salvador” (Mattoso, 1982, p. 20). Afirma, ainda, que, para essas mulheres, a relação com um sacerdote podia representar um meio de ascensão social para elas e para os filhos, e, em muitos casos, uma relativa segurança para o futuro. Em relação às mulheres concubinas de padres em Minas Gerais, não posso fazer tal assertiva, mas, em relação aos filhos, e até mesmo netos, sem dúvida, salvo raras exceções, significaram ascensão social e econômica, garantia de continuidade de estudos, entre outras vantagens.

De acordo com Ann Twinam, de modo geral, na América Hispânica, as mulheres que tiveram relação sexual com padres se encontravam muito mais distantes do código de honra daquela sociedade, além de elas não terem a opção do casamento, o que levava o Conselho das Índias a ser mais relutante em conceder legitimidade a seus filhos. (1989, p. 143-144). Ainda segundo a autora, as petições de legitimação revelaram que raros eram os casos de mulheres que publicamente desafiavam os códigos de honra, quer civis, quer eclesiásticos, para ter relações sexuais com clérigos ou homens casados.

No caso de filhos, como, por exemplo, o de Ana Emerenciana de Jesus, filha legitimada em 1792 pelo padre Frutuoso Gomes da Costa, morador do arraial do Tejuco²², significou ser a única herdeira de seus bens, entre eles, moradas de casas de sobrado, defronte à capela de Santo Antônio, no centro do arraial. Ana foi o resultado da relação do capelão com Maria Gomes Ferreira, solteira, moradora do arraial do Tejuco. Entretanto, o que se sabe de Maria Gomes é o que o padre Frutuoso quis deixar registrado quando fez a legitima-

22 AHU, Manuscritos Avulsos de Minas Gerais, Caixa 137, doc. 54, Pedido de Reconhecimento e Legitimação, Pe. Frutuoso Gomes da Costa, 1792.

ção da filha. Quanto a ele, era capelão curado no arraial do Tejuco, nasceu na freguesia de São Caetano, termo de Mariana, filho legítimo de Frutuoso Gomes da Costa e Rosa Maria de Santa Rita, já então falecidos²³. Em 1774, morava na rua Direita, em casa própria, na companhia dos pais e uma irmã²⁴.

Já no caso de D. Clara, D. Manoela, D. Symphorosa, Protázio Celso, Philomena, D. Jovita e D. Veridiana, todos eles, sete ao todo, eram filhos do padre José Joaquim Ferreira Guimarães. Com a morte do pai, cada um dos filhos, herdeiros nomeados no testamento, recebeu o montante de 1:747\$071 réis, após a partilha dos bens inventariados. O padre Joaquim Guimarães, natural de Pitangui, estava morando na fazenda chamada Bom Retiro, localizada em Santo Antônio do São João Acima, quando, já enfermo, redigiu seu testamento, a 21 de dezembro de 1864. Possuía 13 escravos, mas, pelo que consta, alforriou somente Claudina, crioula, segundo ele, “pelos bons serviços que me tem prestado”. Como muitos outros casos, o padre Joaquim teve o cuidado de não fazer nenhuma referência à mãe ou às mães de seus filhos²⁵.

No caso de Maria Margarida da Conceição, os maiores beneficiários da herança de seu pai foram seus cinco filhos, netos do vigário Paulino Alves da Fé, pois veio a falecer antes de seu pai. O vigário Paulino, como vários de seus pares, também fez questão de não nomear a mãe de sua filha, preferindo dizer apenas que era “mulher desimpedida”. Em seu testamento, o eclesiástico refere-se ao fato de ter a filha do seguinte modo:

Com grandíssimo vexame e milhares de arrependimento declarado, que tendo sido agredido e vencido pela natural e comum fragilidade humana, dela resultou-me uma filha de nome Maria Margarida da Conceição, nascida de mãe desim-

23 BAT, CPO, maço 23, n. 149, letra F, Testamento, Reverendo Frutuoso Gomes da Costa, 1816.

24 AHU, Manuscritos Avulsos de Minas Gerais, Caixa 108, doc. 9, f.1, 1774.

25 Centro de Pesquisa e Estudo de História Regional - CEPEHR, Doc. FFPN - Inv. 2617, Projeto Mesopotâmia Mineira - Pará de Minas, MG.

pedida, exposta que foi em casa do finado Valeriano Francisco da Silva, e casada que foi com Benvindo Gonçalves dos Reis, a qual, neste testamento reconheço por minha filha, e como ela já seja falecida, a declaro e instituo minha legítima herdeira nas pessoas de seus filhos, que reconheço por meus netos e como tais herdarão [...]»²⁶.

Com a morte do avô padre, José Gonçalves, Maria Benvinda, Maria José, Maria das Dores, todos casados, e o menor Cândido, seus netos, coube a cada um o montante de 8:883\$962 réis, distribuídos entre bens imóveis, ações, apólices, objetos e utensílios, além de certa quantia em dinheiro. O neto caçula, Cândido Gonçalves, investiu parte da herança na sua educação e formou-se em Farmácia, em Ouro Preto, estabelecendo-se no distrito, que hoje é a cidade de Papagaios. Foram também beneficiados com a fortuna do vigário Paulino um seu afilhado e Maria Rita, filha de seu ex-escravo Antônio Francisco, pelos muitos favores que lhe devia. Como prova de agradecimento, deixou para Maria Rita as duas casas com seus quintais, no referido Largo do Rosário, cujo valor perfazia o montante de 10.794\$953 réis. Parte de sua herança foi investida, também, na sua educação, formando-se no magistério²⁷.

Preocupar-se ou investir em educação dos filhos, especialmente os filhos de sacerdotes, ao longo do século XIX, em Minas Gerais, torna-se um fenômeno recorrente, do mesmo modo que ocorre com outros tipos de domicílios chefiados por mulheres. Tendo como base, por exemplo, os mapas de população, detecta-se realmente um número significativo de mulheres chefes de domicílio com filhos na escola. Nos testamentos, especialmente no decorrer da segunda metade do século do século XIX, observa-se, por parte das mulheres, uma preocupação em investir nos estudos ou com a educação dos filhos e afilhados. O interessante estudo de Marcus Fonseca (2007) destaca que, no século XIX, em Minas Gerais, há uma presença majoritária de negros nos espaços de educação formal, ou seja, nas escolas elementares mineiras. E que a educação era identificada como o espaço de afirmação social.

26 CEPEHR, Testamento, Inventário, Projeto Mesopotâmia Mineira - Pará de Minas, MG.

27 CEPEHR, Testamento, Inventário, Projeto Mesopotâmia Mineira - Pará de Minas, MG.

Considerações finais

As mulheres de ontem e ainda hoje, certamente, ao viverem esse tipo de relação afetiva, sabiam que nunca poderiam ter o casamento como perspectiva. Tal vínculo amoroso ou afetivo-sexual, na maioria das vezes, resulta na formação de famílias monoparentais e matrifo-cais, tendo a mulher como referência simbólica de poder, de autoridade e, na maioria das vezes, de sobrevivência da prole.

Na maioria dos casos, especialmente aqueles que resultaram em filhos, mas que não se tornaram públicos e notórios, pode-se detectar um processo de apagamento da presença da mulher, estratégia muitas vezes conveniente para o sacerdote e endossada pela Igreja. Outras vezes, em menor proporção, poderia tratar-se de um procedimento visando à proteção da honra feminina, no caso de moça solteira ou mulher casada. O nome da mulher e da mãe fica ausente no testamento, na carta de legitimação e em muitos documentos. Porém, ainda assim, a memória da mulher sobrevive na existência do filho, ilícito diante das leis civis e da Igreja. Essa mesma estratégia de ocultar o nome da mulher, por parte dos padres, foi constatada por Eliana Goldschmidt para a capitania de São Paulo, como para outras regiões brasileiras. Nesses casos, a mulher fica ausente dessas histórias, não pela falta, mas por aquilo que é produzido sobre elas (1998, p. 165).

Não seria o caso de, novamente, como Walter Benjamin, perguntar: *Não existem, nas vozes que escutamos, eco de vozes que emudeceram?* Essas vozes não continuam sendo emudecidas ainda hoje? Não seria por isso que o passado nos dirige um apelo?

Obras de referência

Código Philippino ou Ordenações e Leis do Reino de Portugal, recompiladas por mandado D'El Rey D. Philippe. Rio de Janeiro: Typographia do Instituto Philomático, 1870.

Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia. Feytas e ordenadas pelo D. Sebastião Monteiro da Vide, propostas e aceitas em o Synodo Ducesano, que o dito Sr. Celebrou em 12/06/1707. São Paulo: Typographia 2 de Dezembro, 1853 (1ª Edição Lisboa, 1719).

Ordenações Afonsinas. Nota de apresentação de Mário Júlio de Almeida Costa; nota textológica de Eduardo Borges Nunes. Lisboa : Fundação Calouste Gulbenkian, 1984. Reprodução fac-similada da ed. de 1792.

Referências

BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Traduzido por Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1985. (Obras escolhidas, v. 1.)

FARGE, Arlete. Famílias: honra e sigilo. In: ARIÉS, Philippe; CHARTIER, Roger. (orgs.). *História da vida privada: da renascença ao século das luzes*. São Paulo: Cia das Letras, 1991.

FIGUEIREDO, Luciano Raposo A. *Barrocas famílias: vida familiar em Minas Gerais no século XVIII*. São Paulo: Hucitec, 1997.

FONSECA, Marcus Vinícius. *Pretos, pardos, crioulos e cabras nas escolas mineiras do século XIX*. 2007. Tese (Doutorado em Educação) - Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo - USP, São Paulo, 2007.

FREYRE, Gilberto. *Sobrados e mucambos: decadência do patriarcado rural e desenvolvimento urbano*. 14. ed. São Paulo: Global, 2003.

FURTADO, Junia F. *Chica da Silva e o contratador de diamantes: o avesso do mito*. São Paulo: Cia das Letras, 2003.

GOLDSCHIMIDT, Eliana M. R. *Convivendo com o pecado na sociedade colonial paulista (1719-1822)*. São Paulo: Annablume/FAPESP, 1998.

HAREVEN, Tamara. Tempo de família e tempo histórico. *História: questões e debates*. Curitiba, 5(8), jun/1984, p. 3-26.

HESPANHA, Antônio Manuel. *O estatuto jurídico da mulher na época da expansão*. Lisboa: Instituto de Ciências Sociais, 2005, [mimeo].

LIMA, Lana Lage da Gama. *A confissão pelo avesso: o crime de solicitação no Brasil colonial*. 1991. Tese (Doutorado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas – FFLCH, Universidade de São Paulo - USP, São Paulo, 1991

LIMA, Lana Lage da Gama. O padre e a moça: o crime de solicitação no Brasil no século XVIII. *Anais do Museu Paulista*, São Paulo, 1986/1987, Tomo XXXV.

MARJORIBANCKS, Alexander. *Travels in souther and America*. London: Smpkni, Marshall and Co., 1853.

MATTOSO, Kátia Q. Párocos e vigários em Salvador no século XIX: as múltiplas riquezas do clero secular da capital baiana. *Tempo e Sociedade*, v. I, n. 1, 1982.

MENDONÇA, Pollyanna Gouveia. *Sacrílegas famílias: conjugabilidades clericais no bispado do Maranhão no século XVIII*. Niterói, RJ: UFF, 2007.

NETTO, Rangel Cerceau. *Um em casa de outro: concubinato, família e mestiçagem na Comarca do Rio das Velhas (1720-1780)*. São Paulo: Annablume; Belo Horizonte: PPGH/UFMG, 2006.

PAIVA, Eduardo. *Escravidão e universo cultural na colônia: Minas Gerais, 1716-1789*. Belo Horizonte: UFMG, 2001.

PRAXEDES, Vanda Lúcia. *A teia e a trama da “fragilidade humana”: os filhos ilegítimos em Minas Gerais - 1770-1850*. 2003. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas – FAFICH, Universidade Federal de Minas Gerais - UFMG, Belo Horizonte, 2003.

PRIORE, Mary Del. *Ao sul do corpo: condição feminina, maternidade e mentalidades no Brasil colônia*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1993.

TORRES-LONDONÕ, Fernando. *A outra família: concubinato, Igreja e escândalo na colônia*. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

SAINT-HILAIRE, Auguste de. *Viagem pelas províncias do Rio de Janeiro e Minas Gerais*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1975.

SILVA, Maria Beatriz N. da. A imagem da concubina no Brasil colonial. In: COSTA & BRUSCHINI (orgs.). *Rebeldia e submissão*. São Paulo: Vértice, 1989.

SILVA, Edlene Oliveira. “Quem chegar por último é mulher do padre”: as cartas de perdão de concubinas de padre na baixa idade média portuguesa. *Cadernos Pagu*, n. 37, julho-dezembro, 2011, p. 357-386.

TWINAM, Ann. Honor, sexuality and illegitimacy in colonial Spanish América. In: LAVRIN, Assunción (ed). *Sexuality & marriage in colonial Latin América*. Nebraska, EUA: University of Nebraska Press, 1989.

VILLALTA. Luiz Carlos. *A “torpeza diversificada dos vícios”: celibato, concubinato e casamento no mundo dos letrados em Minas Gerais (1748-1801)*. 1993. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas – FFLCH, Universidade de São Paulo - USP, São Paulo, 1993.

WALSH, Robert Rev. *Notices of Brazil in 1828 and 1829*. v. 2. Boston: Richardson, Lord & Holbrock, William Hyde, Crokin & Brewster, and Carter & Balcocok, 1831.

WOORTMANN, Klaas; WOORTMANN, Ellen. *Monoparentalidade e chefia feminina: conceitos, contextos e circunstâncias*. Brasília: UnB, 2004. (Série Antropologia)



Liberdade aos infelizes escravizados: mulheres, política e abolicionismo em Minas Gerais (1850-1888)

Fabiana Francisca Macena



*Amo a modestia das mineiras,
O seu acanhamento natural.
O seu trajo singelo, sem rival,
A delicadeza das maneiras;*

*As ingenuidades prazenteiras,
O seu trato franco, jovial,
A franqueza, tudo tão real,
Tantas qualidades lisongeiras.*

*Ja não amo as fluminenses tanto assim:
Aquellas, e si ja trilham uma outra via!
A postura affectada e o festim.*

*Os requebros tantos que eu la via,
Tanto pó de arroz, tanto carmim,
Occultam o amargo fel da – hypocrisia.¹*

(Livro do Povo, 18 nov. 1883, p. 03)

¹ A grafia e a pontuação das fontes citadas foram mantidas.

Em 1883, o jornal *Livro do Povo*, da cidade de Pouso Alegre, publicava o poema “As mineiras”, elogio às virtudes das mulheres da província de Minas Gerais. Ao compará-las com as fluminenses, o autor destacava qualidades como a modéstia, o acanhamento “natural”, a simplicidade tanto no trato quanto no vestuário. Qualidades “lisongeiras”, em contraposição aos requiebrs, à “postura affectada” e aos excessos, “tanto pó de arroz, tanto carmim”, das habitantes do Rio de Janeiro. Atributos que, segundo aquele autor, “occultam o amargo fel da – hypocrisia”. Outra via, que em muito se distanciava da postura adotada pelas colegas mineiras. Na leitura do colaborador, mineiras e fluminenses distanciavam-se, sobretudo, nos objetos de seu cuidado: enquanto as últimas investiam no corpo e na aparência, aquelas cultivavam importantes qualidades morais.

Ao exaltar uma série de valores característicos das habitantes das Minas e significados como superiores em relação às fluminenses, o autor prescrevia e ensinava aos leitores e leitoras daquele jornal quais seriam os comportamentos adequados às mulheres, mineiras ou não, na segunda metade do século XIX. Dentre eles, sobressaíam-se o comedimento, a moderação e a simplicidade, virtudes que deveriam se sobrepor ao pecado da vaidade, traduzido no excesso de cuidados com a aparência e outras futilidades. Atributos morais e estéticos também defendidos por um colaborador de um outro jornal da capital da província de Minas Gerais. Todavia, diferentemente de seu colega de Pouso Alegre, que enfatizava importantes diferenças entre mineiras e fluminenses, para o autor da *Gazeta de Ouro Preto*, as mulheres brasileiras seriam todas iguais, considerando-se que tinham

[...] por unica instrucção o catecismo na infancia, os romances damnhinhos na puberdade de collaboração com a valsa no piano e o canto piegas. [...] Fraca de espírito e de corpo, chlorotica, ignorando os preceitos da hygiene, abusando do espartilho, da anquinha e do salto alto, que alem de arruinarem-lhe a saude tornam-na ridícula e caricata, aguarda o futuro para condemnar a prole as enfermidades do espírito e do corpo (Gazeta de Ouro Preto, 25 jan. 1888, p. 04).

Afeitas às futilidades, “ridículas e caricatas”, e vivendo “em um mundo a parte”, as brasileiras seriam, de acordo com o autor, fracas “de espírito e de corpo”. Entre as razões apontadas pelo colaborador da *Gazeta de Ouro Preto* para tamanha fraqueza estaria a instrução frágil e limitada oferecida a elas desde a infância. Uma formação marcada, basicamente, pelas lições religiosas, pelo aprendizado da música, pela leitura de romances, verdadeiras “ervas daninhas”, e pela ausência do ensinamento de “preceitos da hygiene”. Limitação que enfraquecia não apenas as mulheres, já que não cultivavam importantes qualidades morais, hábitos saudáveis e higiênicos, mas que também comprometia o futuro da jovem nação, “ao condenar a prole as enfermidades do espírito e do corpo”.

Todavia, embora defendesse o acesso das mulheres a um “grão mais adiantado de instrução”, o autor daquele artigo colocava certos limites ao projeto. Elas poderiam buscar sua educação, porém, “sem ultrapassar a esphera de sua nobre missão, como fonte da prole humana e base fundamental da família” (*Gazeta de Ouro Preto*, 25/01/1888, p. 04). Nessa argumentação, qualquer possibilidade de acesso ao ensino formal estaria atrelada às funções de esposa e mãe, atividades “naturalmente femininas”, que limitariam outros projetos e possibilidades de desenvolvimento intelectual das mulheres.

Em ambos os artigos, o que ocorre é a representação prototípica da “verdadeira” mulher, com suas imagens acerca dos atributos claramente descritos, bem como do papel a ser desempenhado por elas e do lugar a ser ocupado na sociedade mineira oitocentista. Construções, essas, que as confinavam ao espaço da domesticidade, do privado, de uma existência dedicada aos “que lhes pertencessem pelo sangue ou dos que lhe forem caros ao coração” (*Gazeta de Ouro Preto*, 25/01/1888, p. 04). Ao exercer sua função pedagógica, ensinando leitores e leitoras a ler e interpretar as representações veiculadas, os jornais mineiros construíram um entendimento, uma orientação, um esquema de interpretação e significação do que seria “ser mulher” no século XIX, bem como da conduta feminina, ao demarcar seus espaços de atuação e sua localização na sociedade,

reafirmando hierarquias sob a lógica da partilha binária e desigual de gênero.

Nesse sentido, o espaço público, espaço da política por excelência, estaria a elas interditado. Não por acaso, o colaborador da *Gazeta de Ouro Preto*, naquele mesmo artigo, defendia a impossibilidade de atuação política do “belo sexo”, haja vista sua incapacidade de compreender assuntos tão elevados. Para ele,

[...] as questões de interesse geral, ella não as comprehende, vive em um mundo á parte, fóra da circulação das ideias. Ignora o que seja pátria, sciencia e humanidade – não concebe o mundo em que gravita o homem do qual só sabe apreciar o aspecto da futilidade (*Gazeta de Ouro Preto*, 25/01/1888, p. 04).

As supostas incompreensão e ignorância por parte das mulheres, das “questões de interesse geral”, como a pátria, a ciência e a humanidade, fariam parte de uma suposta “essência feminina”, afeita a temas fúteis – tal como a aparência e o corpo, elementos também destacados pelo autor do poema “As mineiras”. Homens e mulheres viveriam, portanto, em mundos separados e, por que não, opostos, onde habitariam interesses distintos. Do lado masculino, o interesse pela coisa pública, as questões graves e sérias da política, enfim, o que seria identificado como de “interesse geral”; do outro lado, as frivolidades da estética, dos cuidados com o corpo, vestuário e música de salão, preocupações mesquinhas e superficiais, “naturais” do sexo feminino.

Em ambas as publicações, observamos o investimento discursivo na incapacidade das mulheres para com as questões da esfera política. De um lado, representações que reforçavam seu “destino natural”, ao ressaltar suas qualidades morais, como seu “acanhamento natural”, virtude de quem sabe o seu papel de esposa/mãe/educadora e seu lugar, confinada ao espaço doméstico; por outro, a mesma intenção, ao focar as imagens da hipocrisia, futilidade e superficialidade como próprias do sexo feminino, sua incapacidade

de ocupar a cena política, espaço de importantes decisões. Leituras de mundo como essas, reafirmadas pela imprensa, respondem pela naturalização da teoria das esferas. Como destaca Michele Perrot, no século XIX, há “todo um arsenal, jurídico e educativo, e uma organização racional da sociedade” (2005, p. 268), mobilizada com o propósito de naturalizar a esfera pública como de domínio masculino e os papéis a ela vinculados, o que legitimaria a exclusão das mulheres de tal espaço e sua restrição ao lar (Perrot, 2005). Presas aos seus corpos, principalmente às funções maternas e domésticas, as mulheres foram “excluídas da cidadania política em nome desta mesma identidade”, construída e legitimada por meio de discursos que investiram em sua utilidade no espaço privado e em sua vocação biológica (Perrot, 2005, p. 460).

Tais implicações teóricas e políticas não ficaram restritas ao século XIX. Se a teoria das esferas tornava as mulheres reféns de seus corpos e as excluía da cidadania política, o discurso historiográfico, durante muito tempo, reforçou essa construção. Diva Muniz argumenta que a historiografia igualmente operou uma “política de exclusão e silenciamento”, ao recusar reconhecê-las, durante muito tempo, como sujeitos históricos (Muniz, 2010, p. 65-66). Se atualmente as mulheres são reconhecidas como objeto/tema destes estudos, tendo, inclusive, uma área especializada – História das Mulheres – sua inserção no campo foi, segundo aquela historiadora, diferenciada e desigual, ainda são “percebidas e reconhecidas na comunidade como tema/objeto menos importante, significadas diferenciada e desigualmente no discurso historiográfico” (Muniz, 2010, p. 71). Essa política de silenciamento nega às mulheres a posição de sujeitos históricos, desconsidera seu protagonismo, suas experiências no agenciamento de suas próprias vidas. “Presentes, porém invisíveis”, elas não aparecem nas narrativas historiográficas, mesmo que os registros e vestígios do passado lhes façam referência, indicando que “o que a história não diz, desaparece da memória social, como se nunca houvesse existido” (Swain, 2005, p. 337).

Não obstante, se a imprensa mineira oitocentista construiu a incapacidade e a ausência de protagonismo político das mulheres, e a historiografia ainda insistiu em mantê-las afastadas da cena política, ou de operar sua inclusão de maneira desigual e hierarquizada, observamos, porém, em vários registros, a ativa participação delas na vida pública e nos debates da segunda metade do século XIX. Mulheres que se envolveram com a política “mais intensamente do que se tem assinalado e não apenas a partir do final do século, quando as lutas sufragistas ganharam destaque” (Prado e Franco, 2012, p. 194). Suas presenças podem ser percebidas nas festas cívicas, nos escritos em defesa da educação feminina, nas manifestações, reivindicações, revoltas, enfim, em várias frentes de atuação. Neste artigo, destacaremos as práticas abolicionistas de mulheres livres e escravizadas na província de Minas Gerais. Ao conferir visibilidade às suas ações, pretendemos, como nos sugerem Maria Lígia Prado e Stella Scatena Franco, sublinhar a “dimensão política até agora ainda não suficientemente notada” (2012, p. 195) e/ou silenciada pela historiografia que se dedica ao tema da abolição.

Enfatizar a dimensão política da participação das mulheres mineiras, livres e escravas, nos movimentos em prol da abolição da escravidão na província, na segunda metade do século XIX, significa entender a política para além do âmbito institucionalizado, não restrita aos espaços formais da administração pública da província de Minas Gerais. Trata-se de identificar e analisar as práticas de mulheres livres que, não obstante as suas condições sociais, atravessadas por hierarquizações de gênero/raça/classe/escolaridade/ geração, dentre outras, optaram por lutar pela liberdade de escravos e escravas. Quanto às mulheres escravas, trata-se de considerar suas ações em benefício de sua própria liberdade, as negociações e conflitos por elas protagonizados, a “capacidade de conquistar espaços ou de ampliá-los” (Reis e Silva, 1989, p. 15).

“Excelentíssimas abolicionistas”

A partir da década de 1870, muitos jornais mineiros passaram a publicizar os feitos, os avanços e os protagonistas da campanha

abolicionista em Minas Gerais. Afirmavam que, como uma “onda”, o abolicionismo se avolumava entre as montanhas de Minas. Uma “nova ideia” que caminhava, ganhava forma, florescia e ganhava a simpatia dos habitantes da província. Sintonizada com esta leitura, estava a publicação da *União Postal*, que, em 1887, afirmava que

[...] o movimento que, n’estes ultimos tempos, vae pela nossa capital, nos evidencia que hade sempre a grande ideia nova florescer e avolumar-se entre os mineiros.

Assim, quando uma patricia nossa, uma d’essas mulheres que nos lembram Aspasia e Haydeia – as heroínas gregas, que nos lembram Cornelia a grandiosa mãe dos Grachos, que nos lembram Judith, decepando a cabeça do oppressor para salvar um povo, ou Carlota Corday, apunhalando o sanguinario Murat, “matando, como ella dizia, matando um para salvar mil”, sim, quando esta nossa conterranea agitou a grandiosa ideia da libertação da capital, e os valentes tribunos, Dr. Leonidas, Dr. Cesarino e Dr. Camillo de Britto lançaram-na ás multidões, nós vimos como a sociedade recebeu-a com eloqüentes manifestações de jubilo; como desde logo se promoveram concertos e outras diversões em bem da grande ideia...[...] Alma feita de luz e caridade a d’essa mulher sublima que pensou na redmpção da capital!... [...] (*União Postal*, 03 set. 1887, p. 01).

Assim como em outras partes do império, os habitantes de Ouro Preto também se rendiam à “grande ideia” da abolição da escravidão. E, entre as mineiras, o entusiasmo pela “grandiosa ideia da libertação da capital” certamente não foi diferente. Por essa razão, o autor do artigo, Henrique Carneiro, destaca a colaboração de uma “patricia”, uma “conterranea” que, como as grandes heroínas, agitava as multidões de Ouro Preto em prol de tão sublime causa. Todavia, em momento algum aquela mulher é identificada, recebe um nome. Diferentemente dos “valentes tribunos Dr. Leonidas, Dr. Cesarino e Dr. Camillo de Britto”, a heroína mineira se faz presente, porém, permanece invisível. É apenas uma alma “feita de luz e caridade”, ser sublime, sopro de bondade que “pensou na redempção da capital”. Aquela mineira descrita por Henrique Carneiro inspirava

ações antiescravistas, mas não obteve reconhecimento público de sua existência histórica.

Nessa representação, qualquer possibilidade de ação política concreta por parte das mulheres é descartada. Embora participando ativamente das lutas pela abolição na província de Minas Gerais, a presença de mulheres de “carne e osso” e suas práticas históricas são significadas não como frutos de suas escolhas e politização, mas provenientes de sentimentos altruístas, de seu modo de ser e de agir em função do outro, de ações caridosas próprias do “belo sexo”. Trata-se de um modo de ver que desautoriza as ações das mulheres nas campanhas abolicionistas como práticas políticas; no máximo, seriam práticas humanitárias ou filantrópicas. No entanto, não há como negar a presença das mulheres na história e, particularmente, na história do abolicionismo, explicitadas em diferentes formas de atuação. O próprio autor do artigo acima indica a participação ativa destas mulheres: é a partir do impulso dado por uma “patrícia” que “desde logo se promoveram concertos e outras diversões em bem da grande ideia...”.

Parece-nos que os concertos, saraus e “outras diversões” foram um dos palcos privilegiados para a ação abolicionista daquelas mulheres. Naquele mesmo jornal, em outubro de 1887, ganha destaque a notícia das comemorações do 11º aniversário da Escola de Minas. Para celebrar a data, os alunos daquela instituição planejaram uma festa, na qual constava “uma conferencia scientifca na Escola, uma sessão solemne, apoz a qual um concerto musical, no paço da Assembléa Provincial e que tambem distribuiriam cartas de liberdade a dois ou mais escravizados conforme a quantia que entre os seus companheiros a comissão angariasse” (*União Postal*, 21 out. 1887, p. 03). Uma solenidade com fins acadêmicos, festivos e abolicionistas. Afinal, em nota de agradecimento publicada no *União Postal* de 27 de novembro daquele mesmo ano, os alunos integrantes da comissão tornavam público

[...] o reconhecimento de divida que contrahiu com a socie-

dade ouro-pretana em geral, a imprensa, em particular, com as Exmas. Senhoras e Srs. que espontaneamente auxiliaram-no com extraordinária acquiescência e louvável dedicação. A liberdade dos escravos, adquiridos por via da sciencia festejada, faz-nos, como acadêmicos e abolicionistas, por igual penhorados diante d'este duplo acontecimento (*União Postal*, 27 nov. 1887, p. 04).

Solidários à causa da abolição da escravidão, os alunos da Escola de Minas priorizaram, naquela ocasião, a distribuição de cartas de liberdade aos escravos e escravas da capital, após angariarem os recursos necessários junto à comissão organizadora do evento, indicando o caráter abolicionista da solenidade. Por essa razão, a colaboração dos ouro-pretanos com os festejos pode ser lida como um claro sinal de apoio à causa abolicionista. Entre os que cooperaram – sociedade em geral, distintos senhores e imprensa – destaca-se a presença das “Exmas. Senhoras” que, com seus dotes artísticos, abrilhantaram aquele evento. Entre aquelas que “espontaneamente auxiliaram-no com extraordinária acquiescência e louvável dedicação” (*União Postal*, 27 nov. 1887, p. 04), particularmente na execução do concerto, encontramos os nomes de Josephina Klier, Esther Lima, Maria Franzen, Elisa Damasio Botelho, Maria Faria, Olympia Guimarães e Eugenia Guimarães.

O domínio das artes do piano e do canto, adquirido por meio de uma esmerada educação que moldava jovens alunas em respeitáveis senhoras, garantiu àquelas mulheres acesso à cena pública. Diva Muniz nos lembra que, no século XIX, a educação destinada às jovens de elite estava centrada em um currículo diferenciado, cujo propósito seria “distinguí-las socialmente, identificá-las entre si e hierarquizá-las segundo o gênero” (Muniz, 2001/2002, p. 71). Um ensino dedicado às futuras esposas e mães, para que dominassem artes e habilidades importantes para comportarem-se e apresentarem-se em público, em espaços como os dos cafés, bailes, teatros e em importantes eventos da vida social. Ensinaamentos pre-

ciosos que, de acordo com aquela historiadora, teriam como foco a “arte de bem receber e de bem comportar-se”, práticas

[...] inscritas no projeto familiar de ascensão social. Este incluía “um conhecimento da sociedade”, traduzido pelas exibições de desembaraço no exercício das regras de etiqueta social, pela proficiência em falar o francês e de destreza em tocar piano, particularmente pelas “prendadas” filhas solteiras (Muniz, 2001/2002, p. 67-68).

Foi também pelo uso dessas mesmas habilidades que outras mulheres alcançaram visibilidade no movimento abolicionista de Ouro Preto, sendo reconhecidas como “Exmas. Abolicionistas”. Em 1884, em razão da abolição da escravidão no Ceará, a Sociedade Abolicionista Visconde do Rio Branco e a Libertadora Mineira, ambas da capital, organizaram uma grande festa no paço da Assembleia Legislativa. Naquela comemoração, além dos discursos saudando o feito daquela província do norte,

[...] forão concedidas duas cartas de liberdade, verdadeiros sellos das festas abolicionistas, e assim terminou brilhantemente a sessão.

Seguiu-se depois o concerto em que forão calorosamente applaudidas as Exmas. Abolicionistas DD. Elisa Santos, Maria Faria, e Anna Quintiliano da Silva, e os Illms. Srs. Francisco Vicente, José Felicíssimo, Domingos Moenteiro e Innocencio. A collecta feita por duas interessantissimas e intelligentes meninas, Francisca do Carmo e Maria Linhares, produzio 94\$800.

E assim terminou essa grande festa em honra da briosa provincia do Ceará (*A Provincia de Minas*, 27 mar. 1884, p. 03).

Tal como na festa da Escola de Minas, o “sellos” daquela comemoração, também abolicionista, seria a entrega de duas cartas de liberdade. E para abrilhantar o festejo, um concerto que exhibia as habilidades das “Exmas. Abolicionistas” Elisa Santos, Maria Faria (a mesma da festa da Escola de Minas?) e Anna Quintiliano, “calorosamente applaudidas”. Essas mulheres, através do uso de seus do-

tes musicais, habilidade adquirida por meio de uma educação escolar diferenciada, para ser importante elemento de distinção social, agiram politicamente. Cantar e tocar como “estratégia de afirmação individual, de ocupação de seu espaço de fala e lugar de sujeito na sexista ordem social de sua época” (Muniz, 2012). Cantar e tocar pensados como “verbos de localização” que possibilitaram às mulheres da sociedade mineira oitocentista atuar em prol da causa abolicionista e, ao mesmo tempo, expressar “seus modos de ver, sentir e de existir” (Muniz, 2012).

Tais práticas tornavam suas ações visíveis e permitiam seu reconhecimento como distintas abolicionistas, apesar e por conta dos limites impostos pela ordem patriarcal. A nomeação “abolicionista” poderia ser conferida tanto pela participação nas festas, saraus, quermesses, como também pela concessão de alforrias. “Acção generosa”, como defendia o jornal *A vela do jangadeiro*, que, em suas páginas, publicava a entrega de cartas de liberdade em várias localidades da província, fossem elas gratuitas, imediatas, pagas e/ou condicionais. Para o periódico, tais ações contribuíam sobremaneira com o avanço da ideia abolicionista, como a alforria da escrava Faustina:

A escrava Faustina, de 50 annos de idade, mais ou menos, pertencente ao Sr. Francisco Caldeira Lima, no Bom-Fim, obteve sua liberdade, por uma *acção generosa*, que praticarão a seu beneficio a Exma. Sra. D. Jacintha Versiane do Souto, digna esposa do Sr. Silverio Caetano da Costa, residentes em S. Gonçalo do Rio Preto, e o Sr. Dr. Luiz Caldeira Lima, que fornecerão á dita liberta a quantia necessaria para remir os seus serviços, de acordo com o ex-senhor. Registramos, com louvor, mais este acto de liberalidade (*A Vela do Jangadeiro*, 31 dez. 1884, p. 04, grifos no original).

A libertação de Faustina reveste-se de caráter especial por não ser uma alforria com prazo e condições, concedida pelo seu senhor, Francisco Caldeira Brant. Aquela “acção generosa” seria obra de Jacintha Versiane do Souto e Luiz Caldeira Brant, que forneceram a Faustina “a quantia necessária para remir os seus serviços”. Curio-

samente, embora seja citado no trecho acima, o esposo de D. Jacintha, Silverio Caetano da Costa, parece não fazer parte daquele “acto de liberalidade”, do qual a escrava Faustina foi beneficiária. Seu nome é evocado no relato público de uma ação de alforria, de âmbito privado, para conferir dignidade à Jacintha, na condição de sua esposa. Assim, não há referência a qualquer contribuição daquele senhor para o pecúlio oferecido, possivelmente, obra exclusiva de D. Jacintha do Souto em benefício daquela cativa.

O trecho acima também nos sugere outros aspectos importantes das práticas abolicionistas dessas mulheres, livres e escravas. A primeira delas, um provável contato, anterior à doação, entre Faustina e seus benfeitores. Afinal, D. Jaccintha do Souto e Dr. Luiz Caldeira Lima não encaminharam a quantia para sociedades ou fundos de emancipação, mas forneceram diretamente a Faustina a quantia necessária para sua alforria. Isso sinaliza para as redes de apoio e solidariedade estabelecidas entre cativos e pessoas livres, ao longo da segunda metade do século XIX, com a intensificação do movimento abolicionista. Em segundo lugar, a pressão cotidiana de escravos e escravas como Faustina, na tentativa de obterem sua liberdade. Ações que indicam que não apenas de “generosidade” e “liberalidade” viviam as escravas em Minas Gerais, mas também de lutas e negociações constantes junto ao poder senhorial pelo acesso à condição de livre.

Rita, Catharina e Maria Rita: escravas com projetos próprios de liberdade

Muitas escravas recorreram a estratégias diversas para flertar e alcançar a liberdade. No relatório do presidente da província do ano de 1859, entre os crimes e fatos notáveis ocorridos em Minas Gerais, encontramos a escrava Catharina. Sua história lembra a de muitos outros cativos que, com a extinção do tráfico atlântico em 1850, foram negociados no tráfico interprovincial. Propriedade de

Antonio de Oliveira Santos, residente na província do Rio de Janeiro, Catharina foi vendida para Manoel Simões da Silva, também morador daquela província. Em novembro de 1858, aquela escrava sofreria, mais uma vez, com as incertezas de uma nova transferência de proprietário. Dessa vez, fora vendida ao negociante Manoel de Barros Freitas Drumond, da cidade de Itabira, província de Minas Gerais.

Porém, a partir desse momento, a história de Catharina se diferencia de outras tantas histórias do tráfico interno e passa a figurar entre os “fatos notáveis”, dignos de referência naquele relatório. Conta-nos o presidente Joaquim Delfino Ribeiro da Luz que, ao realizar o negócio e regressar para a sua residência em Itabira, Manoel Drumond precisou se explicar sobre sua nova aquisição. De acordo com as informações oferecidas às autoridades, aquele negociante afirmou que, em conversa com a escrava,

[...] declarou-lhe a rapariga chamar-se Catharina Maria Pinto Pereira, ser natural do Rio de Janeiro, filha do 1º vendedor Oliveira Santos, e de uma preta africana, sua escrava, accressentando que fôra batizada com o nome de Ambrozina, o qual mudára ao chrismar-se; que frequentára bailes e theatros em Paris, onde fora educada em collegio, que saber ler, escrever, muzica, dança, tocar piano, bordar a fio de prata e de ouro fazer com perfeição tecidos de lã, fallar francez e hespanhol; finalmente que seu pai lhe rasgara a carta de liberdade, e a vendera em desgosto por haver ella escripto uma carta amorosa, com que deparára. Ao passar Drumond pela povoação da Ponte Nova, Municipio de Marianna, José Maria da Silveira, em cuja casa se hospedou, sabendo destas circunstancias denunciou-as ao respectivo Subdelegado, e este ao do Districto do Anta, para onde seguira Drumond. Em consequencia foi a rapariga legalmente depositada em poder de Ignácio Bartholomeu Pereira, em quanto se trata de verificar sua condição (Relatorio, 1859, p. A1-63).

Como outros tantos escravos e escravas, Catharina seria fruto do relacionamento entre um senhor de escravos e uma “preta africana, sua escrava”. E, nesses casos, como definiu Perdigão Malheiro, a jurisdição brasileira acompanhava o direito romano, tendo como

princípio *partus sequitur ventrem*, ou seja, “por fôrma que – o filho da escrava nasce escravo –; pouco importando que o pai seja livre ou escravo” (Malheiro, 1866, p. 41. Grifos no original). Catharina não fugia a essa regra e tornava-se difícil sustentar sua liberdade alegando ser filha de um homem livre. No entanto, em sua defesa, argumentava que, embora reconhecesse que havia nascido cativa, havia obtido carta de liberdade e vivia como se livre nascesse. Prova disso seria o acesso aos bailes, teatros, à instrução em Paris, o domínio de outros idiomas, bem como habilidades como a dança, a música e os trabalhos manuais. Elementos que indicariam não apenas o seu parentesco com Oliveira Santos, mas também seu acesso a uma educação esmerada, dedicada às mulheres ricas e livres.

Ao relacionar os inúmeros atributos que possuía, como falar o francês, tocar piano, ler, escrever e bordar, Catharina destacava sua singular posição de filha bastarda, mas bem educada, possuidora de inúmeros dotes de moça prendada, isto é, preparada para conviver de maneira polida e distinta. Além disso, Catharina teria se beneficiado, até aquele momento, dos cuidados de um pai atento. Tamanho zelo justificaria, inclusive, a inexistência de sua carta de liberdade, que fora rasgada “por haver ella escripto uma carta amoroza, com que deparára” e sua posterior venda. Por ser criada e educada como filha de um rico proprietário, e tratada como mulher livre, não haveria motivos, portanto, para sua venda. Ou seja, Catharina lançava dúvida sobre a transação comercial na qual havia sido objeto, invocando, ao seu favor, a existência do crime de redução de pessoa livre à escravidão. Não por acaso, José Maria da Silveira, proprietário da casa onde Catharina e Manoel Drumond se hospedaram, no município de Ponte Nova, denunciou o caso ao subdelegado de polícia. Diante da suspeita, era preciso verificar sua condição e, para isso,

Drumond fez ao Dr. Chefe de Policia uma exposição contendo todas as circunstancias acima mencionadas, e o dito Dr. Chefe de Policia, dirigio-se, immediatamente ao da Corte requisitando os exames e averiguações necessarias para o desco-

brimento da verdade.

Não consta ainda oficialmente o resultado dessas diligencias, mas o Correio Oficial de Minas Nº 201 do mez de Dezembro transcreveo do Jornal do Commercio uma declaração feita por Antonio de Oliveira Santos primeiro vendedor da dita rapariga, em vista da qual parece que a narração de Catharina não passa de engenhosa invenção (Relatório, 1859, p. A1-63).

Independente do desfecho do caso e da veracidade do relato de Catharina, sua história é emblemática por sublinhar a diversidade de estratégias encontradas por escravas na tentativa de alcançar e/ou assegurar sua liberdade. Sinaliza para o perigo constante do processo de reescravização e, por outro lado, a astúcia empreendida em seus projetos de liberdade, bem como o conhecimento dos códigos possíveis e disponíveis a serem utilizados nessa tarefa, inclusive os da “engenhosa invenção”. Tal modo de agir nos remete às considerações de João José Reis e Eduardo Silva, para quem escravos e escravas “forcejava[m] os limites da escravidão em negociações sem fim, às vezes bem, às vezes mal-sucedidas” (Reis e Silva, 1989, p. 07). Encontraram espaços de barganha, ao mesmo tempo em que entraram em conflito com a autoridade senhorial; enfim, “desenvolveram uma fina malícia pessoal, uma desconcertante ousadia cultural, uma visão de mundo aberta ao novo” (Reis e Silva, 1989, p. 33).

Engenhosidade também percebida no recurso aos expedientes formais, como o apelo às autoridades. Foi essa, por exemplo, a atitude da escrava Rita, que optou por recorrer ao chefe de polícia da província, por meio da escrita, para que intercedesse junto ao seu senhor:

Ill^{mo}. e Ex^{mo}. Sñr. Dr. Chefe de Policia

Ante V. Ex^a. se arrasta a seus pés a infeliz escrava de nome Rita pertencente ao carrasco Francisco de Assis Marcondes, que não [trebita] a todas as horas, em fazer-lhe castigos, como seja **palmatória, chicote/bofetadas!** E mesmo passando a **infeliz** aliás sem **comer!** Ex^{mo}. Sñr. para V. Ex^a. saber quem é meo senhor mande que o Subdelegado de Policia proceda auto de corpo de delicto nos meus ferimentos.

Se V. Ex^a. não der providencias, afim de que não sofra mais castigos, prometo-lhe atirar-me no rio, ou envenenar-me e meus filhos ficarão ao desamparo porque a justiça não tomou providencias *alguma!*

A alma de Joze Bonifácio, que pede justiça, pelos desgraçados escravizados e uma filha do carrasco Marcondes. [ilegível] 20 de Dezembro de 86 (APM. Pol 1/5, cx. 01, doc. n° 40, grifos no original).

O recurso ao chefe de polícia se fazia necessário porque, para Rita, haveria abusos nos castigos a ela aplicados pelo seu proprietário. O “carrasco Marcondes” não hesitava em aplicar-lhe, “todas as horas” castigos que, em sua opinião, eram exagerados. Por isso, recorria àquela autoridade, representante do poder judiciário, para reprimir tais abusos. Nesse sentido, solicitava à autoridade providências para a realização de um auto de corpo de delito para as medidas cabíveis dentro da lei, para que não sofresse mais castigos. Esperava ter seu pedido atendido. Contudo, caso isto não ocorresse, Rita ameaçava “atirar-me no rio, ou envenenar-me”, deixando órfãos seus filhos. Preferia a morte a ter que sofrer severos castigos e evocava a memória de José Bonifácio, “que pede justiça, pelos desgraçados escravizados”.

Embora possa se questionar se a correspondência foi mesmo escrita pela escrava, não se pode negar o conhecimento que ela tinha dos códigos e caminhos possíveis para que sua solicitação obtivesse êxito. Rita tinha clareza de que os excessos cometidos por Francisco de Assis Marcondes eram legalmente proibidos em nome da integridade física dos escravos e escravas e, por essa razão, recorria à justiça para que seu “carrasco” encerrasse tais abusos contra sua pessoa. Por certo, a escrava compartilhava a concepção generalizada de “cativeiro justo” que, como sugere Hebe Mattos, com a extinção do tráfico africano em 1850 e a generalização do tráfico interprovincial, fora elaborada a partir da troca de experiências entre os cativos (Mattos, 1997, p. 156). Tal noção abria espaço para a negociação entre escravos e senhores sobre o que consideravam justo e costumeiro, acarretando mudanças na instituição da escravidão.

O pedido de Rita transcende as porteiras da fazenda, o espaço privado e chega à capital da província, com o claro objetivo de que a Justiça interferisse em relações que, anteriormente, eram consideradas como exclusivamente do âmbito do domínio privado. Ao recorrer ao chefe de polícia, Rita questionava, frontal e formalmente, o poder senhorial. Buscava a intervenção pública em questões privadas, indicando “a quebra institucional de um dos principais pilares da escravidão, o exercício pleno de domínio senhorial” (Azevedo, 2010, p. 45).

Ao tornar pública sua demanda, recorrendo ao chefe de polícia, Rita contribuía, assim como outros escravos e escravas que recorreram à Justiça, tanto para a intromissão do poder público em assuntos de natureza jurídica privada, como para o enfraquecimento das relações escravistas e esgarçamento de sua legitimidade. Fica evidente na carta seu entendimento da Justiça como instituição insuspeita e última para a resolução de seu problema. Tais ações revelam, como argumenta Keila Grinberg, que “para eles, o Estado era encarado como detentor do poder de fazer valer os direitos que consideravam possuir” (2006, p. 123).

Naquele mesmo ano, na cidade de Uberaba, encontramos Maria Rita, escrava do Barão de Ponte Alta. Desafiando a autoridade senhorial, a escrava fugiu da fazenda, escondeu-se na casa do vigário e foi apresentada ao subdelegado de polícia de Uberaba, alegando maus tratos, pois trazia “um ferro ao pescoço e uma corrente aos pés com signos de sevícia” (Auto de corpo de delicto..., 1886, p. 02). Para verificar se a denúncia era procedente, a autoridade policial solicitou que um exame de corpo de delito fosse realizado. O exame feito identificou sinais de violência física, cuja gravidade não comprometia nem a vida da escrava nem seu desempenho para o trabalho. É por meio desse documento que podemos acessar as estratégias e os anseios daquela escrava.

Maria Rita, filha dos libertos Thomas e Ritta, tinha 35 anos, era solteira e cozinheira na casa do barão de Ponte Alta. Ao ser questionada sobre as motivações do castigo a ela infligido e como foi parar naquela cidade, respondeu que

[...] a cerca de 3 meses tem sido castigada com açoites pelo seu senhor Barão de Ponte Alta. O qual prometeu castigá-la de novo. A respondente amedrontada fugiu para esta cidade aonde veio apadrinhar-se com o Cônego Santo Vigário desta freguesia e ao Tenente Nalamiel. E que estes lhe deram cartas para encaminhar para seu senhor a quem remettersão ela respondente. Mas recebendo seu Senhor as ditas cartas rasgou-as, tirou as tamancas que trazia nos pés e com elas espancou a respondente e meteu-a em um tronco de campanha onde a respondente passou a noite. No dia seguinte mandou pôr-lhe aos pés e pescoço os ferros com que apareceu nesta cidade [...]. Esses aparelhos impediam a respondente de trabalhar com desembaraço e isto era o lugar a que fosse constantemente castigada (Auto de corpo de delicto..., 1886, p. 09).

Diante dos constantes castigos, sentindo-se ameaçada, “fugira na primeira oportunidade que apresentou em direção a esta cidade” (Auto de corpo de delicto..., 1886, p. 10). No relato apresentado ao subdelegado, Maria Rita mostra a clara noção de que os castigos por ela sofridos eram injustos, expõe sua percepção quanto aos abusos contra ela cometidos, assim como quanto às atitudes que deveria tomar para que fosse atendida em suas reivindicações. Não é por acaso que, em um primeiro momento, ela foge e busca proteção, apelando para o auxílio de dois intermediários: o vigário e o tenente Nalamiel, representantes do poder espiritual e secular, respectivamente. Frustrada esta possibilidade de negociação com seu dono, a escrava recorre novamente à fuga, estratégia de luta e resistência, e se apresenta ao subdelegado de Uberaba.

A atitude da escrava do barão sinaliza para algumas práticas significativas de luta, resistência e negociação nas ações de escravos e escravas nas últimas décadas da escravidão. Primeiramente, a fuga como “unidade básica de resistência”, como “um desafio radical, um ataque frontal e deliberado ao direito de propriedade” (Reis e Silva, 1989, p. 62). Maria Rita havia tentado outra possibilidade de negociação, com a mediação do vigário e do oficial, recusada pelo Barão de Ponte Alta, antes de optar por aquele caminho, de apre-

sentar-se ao subdelegado de polícia. Diferentemente das fugas para as matas, quilombos, locais afastados do poder senhorial, aquela escrava optou por outra direção, a cidade e o aparato judicial. Essa escolha aponta para a percepção do espaço urbano como um local com maiores possibilidades de apoio às cativas e aos cativos fugidos e da justiça como último recurso. Ao abandonar a fazenda e se dirigir à cidade, Maria Rita tinha um destino certo: apresentar-se ao subdelegado de polícia, representante da autoridade imperial. Essa atitude indica o entendimento daquela escrava de que as autoridades policiais, e, conseqüentemente, a justiça, poderiam solucionar a violência por ela vivenciada. O caso descrito aponta-nos, também, para os sinais da interferência, cada vez maiores, do Estado imperial nas questões relativas ao “governo dos escravos”.

O ato de Maria Rita ganhou notoriedade. Naquele mesmo ano, em relatório, o presidente da província Manoel Machado Portella demonstrava que o caso havia chegado ao seu conhecimento e afirmava:

Havendo a *Gazeta de Uberaba*, de 25 de fevereiro, noticiado ter sido barbaramente seviciada a escrava Maria Rita, pertencente ao Barão da Ponte Alta, exige do promotor publico, do juiz de direito e do juiz municipal informações á respeito. Pelas que me foram prestadas por essas ultimas autoridades, verifica-se serem leves os ferimentos e que o processo instaurado, por esse motivo, está affecto ao juiz municipal que prossegue nos seus devidos tramites (Relatorio, 1886, p. 50).

Embora não tenha alterado o desfecho do caso, a referência àquele acontecimento no relatório do presidente de província chama a atenção para a dimensão adquirida pela atitude de Maria Rita ao desafiar o poder do Barão de Ponte Alta e os aborrecimentos que lhe causou. Um assunto que deveria ficar restrito às porteiras da propriedade do barão, sob seu domínio e comando, ganhara as páginas dos jornais e chegara à capital e ao conhecimento do presidente de província. Indícios de que os tempos estavam mudando e que a escravidão já não era exclusivamente uma questão de âmbito

privado, de competência dos senhores de escravos: tornara-se uma questão pública, perdendo o apoio da sociedade e cada vez mais questionada pelos abolicionistas.

Práticas abolicionistas, práticas políticas

Diferentemente da reafirmada “natural” incapacidade de atuação política feminina, as mulheres livres mineiras lutaram, em diversas frentes, pela abolição da escravidão. Embora sofrendo interdições na esfera pública, exercitaram seus lugares de fala no cenário das lutas políticas abolicionistas na província de Minas Gerais, na segunda metade do século XIX. Suas presenças nas lutas em benefício da liberdade de escravos e escravas indicam que, longe de ser um movimento homogêneo, conduzido, única e exclusivamente, por homens livres esclarecidos, as lutas pela abolição da escravidão abrigaram diferentes significados, vivências e comportamentos políticos.

Políticas também foram as ações de mulheres escravas como Rita, Catharina e Maria Rita. Atuando de diferentes formas – fugas, petições, recursos à justiça, entre tantas outras – contribuíram de modo significativo, com o esgarçamento e gradual perda de legitimidade da escravidão ao longo da segunda metade do século XIX. Conferir visibilidade historiográfica à atuação dessas mulheres exige-nos, portanto, atentar para as práticas de resistências, negociações e de confronto como práticas políticas, por meio das quais muitas escravas conquistaram melhores condições de cativeiro e, no patamar máximo de seus projetos de vida, a almejada liberdade.

Fontes

APM. Correspondência recebida pela Exm. Sr. Dr. Chefe de Polícia. 20 de dezembro de 1886. POL 1/5, cx. 01, doc. n° 40.

AUTO de corpo de delicto feito em Maria Rita, escrava do Barão de Ponte Alta. *Caderno de Pesquisa do CDHIS*: Revista do Centro de Documentação e Pesquisa em História, v. 23, n. 1, Uberlândia, jan./jun., 2010.

A Província de Minas: órgão do Partido Conservador. Ouro Preto, 27 de março de 1884. Anno IV, n° 199. Disponível em: www.siaapm.cultura.mg.gov.br. Data de acesso: 09 abr. 2026

A vela do Jangadeiro: periodico abolicionista. Ouro Preto, 31 de dezembro de 1884. Anno I, n° 18. Disponível em: www.siaapm.cultura.mg.gov.br. Data de acesso: 09 abr. 2026

Gazeta de Ouro Preto: Periodico literario e noticioso. Ouro Preto, 25 de janeiro de 1888. Anno I, n° 01. Disponível em: www.siaapm.cultura.mg.gov.br. Data de acesso: 09 abr. 2026

Livro do Povo. Pouso Alegre, 18 de novembro de 1883. Anno II, n° 37. Disponível em: www.siaapm.cultura.mg.gov.br. Data de acesso: 09 abr. 2026

União Postal: periodico litterario e noticioso. Ouro Preto, 3 de setembro de 1887. Anno I, n° 12. Disponível em: www.siaapm.cultura.mg.gov.br. Data de acesso: 09 abr. 2026

União Postal: periodico litterario e noticioso. Ouro Preto, 21 de outubro de 1887. Anno I, n° 17. Disponível em: www.siaapm.cultura.mg.gov.br. Data de acesso: 09 abr. 2026

União Postal: periodico litterario e noticioso. Ouro Preto, 21 de outubro de 1887. Anno I, n° 17. Disponível em: www.siaapm.cultura.mg.gov.br. Data de acesso: 09 abr. 2026

RELATÓRIO que ao Illm. e Exm. Sr. Dr. Joaquim Delfino Ribeiro da Luz, 1º Vice-Presidente da Província entregou o Illm. e Exm. Sr. Conselheiro Carlos Carneiro de Campos, em dia 6 de Abril de 1859 no momento de seguir para a Villa de Lavras a fim de assistir as arrematações da Estrada do Passa-Vinte. Ouro-Preto: Typographia Provincial, 1859. Disponível em: <http://www.crl.ed/>

brazil/provincial/minas_gerais.

RELATÓRIO que o Dr. Manoel do Nascimento Machado Portella apresentou ao 1º Vice-Presidente da província, Dr. Antonio Teixeira de Magalhães ao lhe passar o cargo em 13 de abril de 1886. Disponível em: http://www.crl.ed/brazil/provincial/minas_gerais.

Referências

AZEVEDO, Elciene. *O direito dos escravos: lutas jurídicas e abolicionismo na província de São Paulo*. Campinas, SP: Unicamp, 2010.

GRINBERG, Keila. Reescravização, direitos e justiças no Brasil do século XIX. In: LARA, Silvia Hunold e MENDONÇA, Joseli Maria Nunes (orgs.). *Direitos e justiças no Brasil*. Campinas: UNICAMP, 2006.

MALHEIRO, Agostinho Marques Perdigão. *A escravidão no Brasil: ensaio histórico-jurídico-social*. Parte 1ª.: Jurídica – Direito sobre os escravos e libertos. Rio de Janeiro: Typographia Nacional, 1866.

MATTOS, Hebe Maria. Laços de família e direitos no final da escravidão. In: ALENCASTRO, Luiz Felipe (org). *História da vida privada no Brasil*. Império - a corte e a modernidade nacional. v. 2. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

MUNIZ, Diva do Couto Gontijo. O tom do “Bom-tom”: os manuais de civilidade e a construção das diferenças. *Caderno Espaço Feminino*, v. 09, n. 10/11, 2001/2002.

MUNIZ, Diva do Couto Gontijo. Mulheres na historiografia brasileira: práticas de silêncio e de inclusão diferenciada. In: STEVENS, Cristina et. al. (orgs.). *Gênero e feminismos: convergências* (in) disciplinares. Brasília: Ex Libris, 2010.

MUNIZ, Diva do Couto. *A escrita feminina e a fabricação de si: a narrativa de Ina Von Binzer*. Labrys: Études Féministes/ Estudos Feministas. Braí lia/Montreal/Paris, n. 22, jul./dez. 2012.

Disponível em: [http:// www.tanianavarroswain.com.br/labrys/labrys22/aventure/diva22. htm](http://www.tanianavarroswain.com.br/labrys/labrys22/aventure/diva22.htm). Acesso em: 26 jun. 2013

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

PRADO, Maria Lígia e FRANCO, Stella Scatena. Participação feminina no debate público brasileiro. In: PINSKY, Carla Bassanezi e PEDRO, Joana Maria. (orgs.). *Nova História das mulheres*. São Paulo: Contexto, 2012.

REIS, João José e SILVA, Eduardo. *Negociação e conflito: a resistência negra no Brasil escravista*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

SWAIN, Tânia Navarro. Mulheres, sujeitos políticos: que diferença é esta? In: SWAIN, Tânia Navarro e MUNIZ, Diva do Couto Gontijo (orgs.). *Mulheres em ação: práticas discursivas, práticas políticas*. Florianópolis: Mulheres; Belo Horizonte: PUC Minas, 2005.



Maria Lacerda de Moura: crítica à família burguesa e à exploração feminina

*Cláudia Maia
Patrícia Lessa Santos*

A família, no Brasil, desde o período colonial, ocupou importante papel nos projetos – da Igreja e do Estado – de catequização e ordenamento da população, especialmente na região das Minas, dado a necessidade de “assentar” e disciplinar os colonos em constante mobilidade. Com a República, fortemente inspirada nos ideais positivistas de progresso científico e social, o modelo de família conjugal burguesa, composta pelo casal com um número reduzido de filhos e constituída legalmente pelo casamento indissolúvel, tornou-se central e ganhou nova importância. Políticos, intelectuais, médicos e moralistas perceberam nesse modelo de família o espaço ideal para controlar os nascimentos, higienizar e civilizar a população, ordenar as sexualidades, disciplinar os indivíduos e, logo, salvaguardar a pátria. Esse modelo foi especialmente importante para constituir os sujeitos, masculinos e femininos, de formas diferenciadas e baseadas nas hierarquias de gênero. Ser mulher, nesse contexto, passou a significar quase que exclusivamente ser esposa submissa, mãe zelosa e dona-de-casa dedicada. Pelo casamento, as mulheres

passavam da autoridade do pai para a autoridade do marido, que tinha como obrigação sustentá-las e protegê-las; em contrapartida, elas lhes deviam submissão e obediência. A família servia, dessa forma, para assegurar a sujeição e a dependência das mulheres aos homens, principalmente daquelas, ricas ou pobres, que, em períodos anteriores, haviam permanecido solteiras e autossuficientes.

Foi de Minas Gerais que surgiu uma das vozes mais críticas desse modelo de família e de subordinação feminina: a professora e intelectual feminista Maria Lacerda de Moura. Para essa professora mineira, a família conjugal burguesa consistia no maior fator de opressão das mulheres; ela é “[...] a fraude, a mentira, a exploração da ignorância feminina, a exploração do trabalho da mulher no serviço doméstico obrigatório”. A família, como instrumento do Estado, do capitalismo e da Igreja, produzia simultaneamente três formas de exploração feminina: como esposa, como prostituta e como solteirona. Assim, nos agitados anos de 1920, ela denunciava no jornal *O Combate* que:

[...] [a] civilização industrial-burguesa, nunca emancipará nem ao homem nem à mulher. Dentro da sociedade capitalista a mulher é duas vezes escrava: é a “protegida”, a tutelada, a “pupila” do homem, a criatura domesticada por um “senhor” cioso, e, ao mesmo tempo, é escrava social de uma sociedade baseada no dinheiro e nos privilégios mantidos pela autoridade do estado e pela força armada para defender o poder, a autoridade, a propriedade privada, o patriotismo monetário (Moura, 1928, p. 3).

Motivadas pelo pensamento libertário dessa importante intelectual feminista, objetivamos, neste texto, apresentar algumas reflexões críticas que ela fez em suas obras acerca da família burguesa, destacando a exploração das mulheres – especialmente, como prostitutas e solteironas – decorrente dessa instituição. Para finalizar, apresentamos algumas estratégias formuladas pela autora, no contexto das discussões feministas dos anos de 1920 e 1930, para a libertação e emancipação feminina. Mas, antes, quem foi essa minei-

ra, elogiada por muitos devido ao seu autodidatismo e refinamento intelectual, condenada por outros como imoral devido a suas ideias avançadas e libertárias¹?

Resumo de uma vida

Figura 1: Maria Lacerda de Moura



Fonte: Disponível em: https://pt.wikipedia.org/wiki/Maria_Lacerda_de_Moura. Acesso em: 09 abr. 2026.

Maria Lacerda de Moura nasceu em 16 de maio de 1887 em Manhuaçu (MG), filha de um pequeno funcionário, um livre pensador, anticlerical e espírita convicto. Aos quatro anos, o pai conseguiu um cargo de oficial do Cartório de Órfão em Barbacena, para onde se mudou com a família. Em Barbacena, Maria Lacerda cursou as primeiras letras e a Escola Normal, iniciou sua carreira de professora, trabalhou para a construção de um lactário e para a criação da

1 Este artigo resultou da pesquisa desenvolvida no âmbito do projeto “Mineiras insubmissas: emancipação feminina e práticas feministas em Minas Gerais”, financiado pela Fundação de Amparo à Pesquisa de Minas Gerais - FAPEMIG.

Liga contra o Analfabetismo. Casou aos 17 anos de idade “por amor” com Carlos Ferreira de Moura, de quem, mais tarde, enfrentando todas as convenções sociais, se divorciou. Não teve filhos naturais, mas, em 1912, adotou o sobrinho Jair e Carminda, uma órfã. Foi também em Barbacena, típica cidade do interior mineiro, conservadora e dominada pelo clero ultramontano, que ela, ainda pequena, começou a perceber e se rebelar contra variadas formas de opressão e preconceito. Em sua autobiografia, publicada no jornal *O Combate* a 3 de agosto de 1929, ela registra:

[...] apesar de minha pouca idade (dos seis aos dez anos) percebi o espírito de classe, de casta e a injustiça com que os católicos estabelecem a diferença econômica e de dominismo entre os colegiais e respectivas famílias, no trato aos ricos, aos potentados, e, no desprezo e exploração para com os pobres, os humildes e dos de cor (Moura, 1929, In: Leite, 2005, p. 37).

Ainda em Barbacena, Maria Lacerda participou ativamente da Campanha Barbacenense de Alfabetização; de obras de benemerência da cidade; começou e publicou seus escritos; realizou as primeiras conferências sobre educação e a condição das mulheres. Após a publicação do seu primeiro livro, *Em torno da Educação* (1918), ela foi convidada a realizar conferências em Juiz de Fora, Santos e São Paulo, abrindo a possibilidade de sair da pequena Barbacena.

Em 1921, aos 34 anos, incentivada por amigas e amigos intelectuais, a professora mineira muda-se para São Paulo, onde aderiu aos movimentos associativos feministas, criou, ao lado de outras senhoras de São Paulo e Santos, a *Federação Internacional feminina*, passou a colaborar com diversos jornais, foi convidada a tomar parte de campanhas cívicas e das comemorações do centenário da Independência em 1922. Do seu encontro com Bertha Lutz, em 1921, recém-chegada de Paris, motivada pela luta sufragista, surgiu a Liga para Emancipação Intelectual da Mulher (Leim), um grupo de estudos que buscava a emancipação intelectual das mulheres e que assumiu a luta pelo sufrágio universal. A atuação das ativistas da Liga, conforme destaca Margareth Rago, consistia em coordenar

grupos de estudos, encontros com outras mulheres engajadas na discussão do voto feminino, em fornecer entrevistas, escrever para jornais, assim como dar subsídios sobre essa questão para parlamentares (Rago, 2007b, p. 39-40; Rago, 2007a, p. 263-264). Entretanto, a vida em São Paulo na década da aceleração industrial confrontou-a com as difíceis condições de vida do proletariado paulista, fazendo-a perceber a que feminismo deveria engajar sua paixão militante. Assim, logo deixou o grupo, alegando que a luta da Liga iria beneficiar apenas algumas poucas mulheres burguesas.

Entre 1928 e 1937, afastou-se do barulho da cidade e da agitação da vida urbana, passando a viver em uma comunidade agrícola em Guararema, interior de São Paulo. Já divorciada e sem filhos, iniciou uma nova fase em sua vida, marcada por encontros com pessoas que compartilhavam os ideais anarquistas ou revolucionários (cf. Rago, 2012) e por uma grande produção intelectual; foi quando escreveu: *Civilização: tronco de escravos* (1931), *Amai e... não vos multipliqueis* (1932), *Serviço militar obrigatório para a mulher? Recuso-me! Denuncio!* (1933), *Clero e fascismo: horda de embrutecedores* (1934) e *Fascismo - filho dileto da Igreja e do capital* (1934), dentre outras produções, como conferências e textos jornalísticos. O período corresponde ao momento em que o fascismo se impunha na Itália e influenciava o Brasil com projetos patrióticos e as imposições do Estado autoritário. Sob o governo de Getúlio, o nacionalismo e o patriotismo tornam-se pedras basilares do Estado brasileiro e principais alvos da crítica de Maria Lacerda. Sua produção desse período é, assim, marcada pelo questionamento ao autoritarismo do Estado e aos mecanismos de poder de uma conjuntura de militarização financiada pelo fascismo italiano, que também incitava a adoção de uma educação religiosa e altamente doutrinária e domesticadora.

Com o avanço da repressão promovida pelo Estado Novo, a comunidade de Guararema foi atacada e militantes tiveram que fugir. Dessa forma, em 1937, Maria Lacerda retornou a Barbacena a fim de recomeçar sua vida de professora primária (Leite, 1984, p.

11). Entretanto, conforme observa Miriam Moreira Leite, “a frieza e hostilidade com que a cidade recebeu a filha pródiga – que jamais ocultou o anticlericalismo e as convicções espiritualistas e esotéricas [...] foram excessivas [...]” (Leite, 1984). Isso a motivou, em 1938, a mudar-se mais uma vez para o Rio de Janeiro. Margareth Rago informa que, nesse período, Maria Lacerda foi presa pela polícia política de Getúlio Vargas, conforme noticiado pela revista das *Mujeres Libres*, na Espanha, em edição de maio de 1938; no artigo, as libertárias espanholas se solidarizam com a feminista brasileira (Rago, 2007c, p. 113-114). Após sua libertação, Maria Lacerda viveu no Rio de Janeiro, até a sua morte, “num apartamento central, da Rua Mem de Sá, sob os Arcos de Santa Teresa, em 1945” (Leite, 1984, p. xi).

Maria Lacerda deixou uma extensa bibliografia entre livros, textos jornalísticos e conferências. Apesar da timidez declarada, foi uma grande conferencista, sendo convidada a falar em diversas cidades brasileiras, no Uruguai e na Argentina. Seus escritos, à época, também circularam no país e no exterior.

Em sua obra expôs, a condição feminina no centro das suas reflexões críticas, posicionando-se contra o autoritarismo do Estado, da religião e da família. Foi uma pacifista, antifascista, antitlerical, individualista, anarquista, neo-malthusiana, fez parte da maçonaria, sendo influenciada na juventude pelo positivismo e cientificismo. Uma intelectual ávida pelo conhecimento, foi autodidata, desenvolvendo estudos em vários campos, entre eles a filosofia, a astrologia e, principalmente, a educação. Mas sua maior contribuição foi, sem dúvida, a tentativa de subverter os discursos de naturalização do feminino e domesticação das mulheres, cuja única função de existir deveria ser a procriação dentro dos limites do casamento burguês. Conforme sua biógrafa, Miriam Moreira Leite, Maria Lacerda “dedicava-se a examinar as formas de vida a que a sociedade sujeita a mulher, aquelas a que ela se apegava, e os meios de emancipá-la do medo, da resignação passiva e da subserviência, pela conscientização de sua participação social” (Leite, 1984,

p. xvi). Assim, ela assumiu posições revolucionárias e foi, sobretudo, antecipadora de muitos temas do feminismo, sustentados e desenvolvidos posteriormente. Em 1922, foi pioneira ao sugerir a criação “de uma cadeira de história da mulher” (Idem, p. x), conquista alcançada pelos feminismos nos anos de 1970. Ela também foi pioneira ao examinar a opressão e exploração que o contrato de casamento e a família ocasionavam às mulheres, como discutiremos adiante.

Não obstante o seu legado intelectual e as suas contribuições à luta política das mulheres, a intelectual mineira permaneceu, por muito tempo, silenciada. Segundo sua biógrafa, “durante 50 anos, Maria Lacerda fora mantida fora do circuito público de notícias e as lembranças de muitos dos que a tinham conhecido fora deformada pelo tempo, pela idealização ou pelas discriminações correntes” (Leite, 1996, p. 71). Isso se deve, em grande medida, ao seu pensamento libertário e avançado para sua época, e à “desmistificação que procurou fazer do amor, do casamento e do progresso industrial, expondo os segredos da vida privada” (Leite, 2002, p. 65). O esquecimento em que caíram seus escritos, explica Miriam M. Leite, “talvez se ligue ao espaço que tentou abrir prematuramente para um saber visto com desconfiança e soterrado por todas as formas de repressão: da ridicularização à repressão médica ou policial” (1984, p. 23).

Dos muitos grupos e vertentes dos feminismos surgidos no Brasil dos anos de 1920, Maria Lacerda fez parte daquela que Céli Pinto, em seu livro *Uma história do Feminismo no Brasil*, denominou de “menos comportado” e, que, mais recentemente, Margareth Rago, ao aprofundar o estudo dessa vertente, passou a identificá-la como “feminismo libertário”. Ao contrário das sufragistas, quase sempre mulheres da elite burguesa, essa vertente, constituída por mulheres trabalhadoras e intelectuais, militantes de movimentos de esquerda, apontava, de forma não velada, a opressão masculina e defendia “a libertação da mulher de uma forma radical, tendo, na maioria das vezes, a questão da exploração do trabalho como central, articulando as teses feministas aos ideários anarquistas e comunistas” (Pinto, 2003, p. 15). Maria Lacerda, rapidamente,

abandonou o associativismo feminista e afastou-se do movimento sufragista, pois considerava “o voto um processo inadequado de luta pelo poder, que iria beneficiar umas poucas mulheres sem trazer coisa alguma à multidão feminina, vítima de uma organização social injusta” (Leite, 1984, p. xvi). Assim, ao contrário de muitas feministas burguesas do período que buscavam apenas a inclusão em certos direitos de cidadania, sem questionar abertamente a relação de dominação a que as mulheres estavam submetidas, a intelectual mineira procurou subverter essa relação ao denunciar e questionar seus fundamentos e a própria sociedade patriarcal burguesa, propondo um igualitarismo mais radical entre os sexos. Ela identificava o homem como opressor na figura do capitalista que explorava o trabalho das mulheres; pensava o feminismo no contexto das lutas de classe, diferentemente das sufragistas, mais identificadas com o feminismo liberal de caráter conservador, conforme atesta Margareth Rago (2012, p. 65), que dentre outras coisas não “enfrentava a questão da moral sexual imposta e as violências das relações de gênero”. Essa maneira de se posicionarem, segundo Rago, marcará a diferença entre as pioneiras feministas brasileiras, liberais e literárias. A postura de Maria Lacerda fica explícita na carta que escreveu, em 1926, à sua amiga, a também feminista e escritora portuguesa Ana de Castro Osório:

Quanto ao movimento feminista – retirei-me logo. Não é nada disso que o meu espírito irrequieto e atormentado deseja. Uma desilusão não diria, mas uma experiência mais fecunda me veio de todo esse movimento. Retirei-me e creio que para sempre: trabalho sozinha, publico meus livros assumindo, corajosamente, a responsabilidade dos meus ideais e – individualismo...

Isolei-me da sociedade: trabalho nas minhas aulas de professora particular (independente, portanto) e leio e escrevo. Cada vez restringindo mais o círculo já muito limitado das minhas relações (BNP, Espólio Castro Osório, N12/156, 1926).

Devemos, sem dúvida, em primeira mão, à professora e pesquisadora Miriam Lifchitz Moreira Leite o desvelamento da vida e

da obra de Maria Lacerda. Após uma extensa pesquisa biográfica, percorrendo os lugares por onde viveu a professora mineira e de recuperação da sua documentação, escritos e memórias, a pesquisadora publicou, em 1984, o livro *Outra face do feminismo: Maria Lacerda de Moura*, seguido de vários outros artigos. Em 2003, produziu o vídeo *Maria Lacerda de Moura: trajetória de uma rebelde* e, em 2005, organizou, para a *Série Feministas*, da Editora Mulheres, o livro *Maria Lacerda de Moura: uma feminista utópica*. Esse livro consiste em uma coletânea com excertos de vários textos da escritora, procurando recobrir seu vasto pensamento. As reflexões que seguem aqui foram feitas a partir dessa coletânea. Mais recentemente, Margareth Rago também tem se dedicado à obra e ao pensamento de Maria Lacerda de Moura, especialmente no âmbito da sua vasta pesquisa sobre as memórias de feministas libertárias.

Em entrevista a Mônica Schpun (2004, p. 329-342), Miriam Moreira Leite lamenta que, no seu vídeo sobre a vida de Maria Lacerda, todo o trabalho da feminista “de esclarecimento da mulher sobre sua situação de escrava da família e do marido ou sua marginalização como solteirona ou prostituta” (Idem, p. 333) tenha ficado quase apagado. Assim, procuramos, neste texto, contribuir para cobrir essa lacuna ao retomar o pensamento da professora e escritora mineira sobre tal temática, especialmente com relação às solteironas que permanecem ainda pouco estudadas.

A família e contrato de casamento

Conforme já assinalamos, com a República, a família conjugal ganhou nova importância, pois muitos intelectuais e políticos brasileiros viam a superioridade moral, e, de certa forma, material da nação na estabilidade da família brasileira, convertida, agora, em *célula mater* da sociedade. Nela, foram concentradas as responsabilidades pelo desenvolvimento, fortalecimento e progresso do Estado; “é preciso manter o lar para salvaguarda da colectividade” (1938,

p. 206), argumentava o jurista Waldemar Ferreira. Nesse modelo de família burguesa as relações entre os membros tornaram-se um pouco mais frouxas, entretanto, continuaram fundadas na hierarquia e no exercício maior de poder do pai/marido. Assim, a função da esposa se restringia ao governo resignado da casa, no que diz respeito às questões domésticas, e à criação dos filhos, mas, agora, de forma racional e inteligente.

A figura da “mãe” tornou-se central, devido à sua responsabilidade na manutenção e preservação da família e dos filhos saudáveis e educados que daria ao Estado. A maternidade e o casamento apareciam, assim, como o fundamento da vida das mulheres, o único caminho possível da felicidade e o meio pelo qual elas cumpririam as determinações do seu gênero e assegurariam uma posição social. Elas deveriam ser esposas fiéis, mães amáveis, donas-de-casa hábeis e dedicadas, nada mais! Para cumprir suas novas funções como gerentes racionais da vida doméstica e socializadoras dos filhos, as mulheres também passaram a ter “direito” à educação. Entretanto, como elas estavam desobrigadas de qualquer trabalho remunerado, a educação que recebiam era bastante restrita, sendo a sua formação intelectual e profissional, ao lado do trabalho fora de casa, considerados por muitas autoridades políticas, religiosas e científicas uma perigosa ameaça à família e, conseqüentemente, a toda nação. Conforme observou Margareth Rago, muitos acreditavam que “as mulheres deixariam de serem mães dedicadas e esposas carinhosas, se trabalhassem fora do lar; além do que um bom número delas deixaria de se interessar pelo casamento e pela maternidade” (1997, p. 585).

Maria Lacerda se posicionou radicalmente contra esse modelo de família que se instituiu, em que não cabia a educação e a independência feminina. Assim, ela argumenta: “se a educação da mulher vem dissolver a família – logicamente a instituição da família está baseada na ignorância feminina, na escravidão mental da mulher” (Moura, 1926, *In*: Leite, 2005, p. 129). Se for assim, então convém que a família seja derrubada, destruída. No livro *Religião do amor*

e da beleza, publicado em 1926, inspirada no jurista Tito Lívio de Castro, ela expõe os principais enunciados contrários à educação e ao trabalho das mulheres, desvelando a subordinação e exploração feminina que eles mascaram. Afirma ela:

Toda essa patética saída daqueles que têm interesse em manter a “sagrada instituição da família” à custa da ignorância, da exploração e do servilismo da mulher, têm por fim – afirmar que ela é “indigna” dos trabalhos superiores – monopólio do sexo masculino – e, em suma, que ela é apenas, na escala zoológica, a procriadora ou o instrumento de volúpia (Idem, p. 128).

A submissão feminina era produzida por diversos discursos, mas, também, legalmente, através do casamento monogâmico e indissolúvel, regulamentado pelo primeiro código civil brasileiro em vigor a partir de 1917. O código estabeleceu a família conjugal como modelo oficial, reconhecido pelo Estado, e o casamento como um contrato, feito entre supostos “indivíduos livres” e baseado em obrigações mútuas. Dessa forma, o código legitimou a divisão sexual entre trabalho produtivo (homem) e reprodutivo (mulher), tornando as mulheres casadas incapazes e dependentes, pois em troca de “proteção” e sustento, elas deviam aos seus maridos submissão e obediência (cf. Maia, 2012; Coutinho, 2007).

Antecipando algumas teóricas feministas contemporâneas, Maria Lacerda percebeu e procurou desvendar a natureza desse contrato. A família, constituída a partir de tal contrato, afirma ela, tem como objetivo a exploração/apropriação das mulheres, enquanto esposas, do seu trabalho e dos seus corpos. Nesses termos, a família,

[...] está alicerçada na escravidão, no servilismo e na exploração **de um dos contratantes do contrato que representa o casamento, para a constituição da família**. A sociedade é, pois, mantida à custa da estupidez da ingenuidade ou da escravidão feminina. Logo, essa sociedade deve ser destruída. **Esse “contrato” é a partilha do leão**: o homem é forte, instrui-se, vai até aonde sua capacidade o leva, e, a mu-

lher “é do lar”, não cursa estudos superiores, obedece, serve, abdica do direito de pensar para “ser do lar”, para defender a instituição família; é explorada a sua idiotice; a sua ignorância é “defendida” – para que seja a mantenedora da família! (Moura, 1926 *apud* Leite, 2005, p. 129, grifos nossos).

E continua, em tom de indignação e denúncia:

A família é, logicamente, a fraude, a mentira, a exploração da ignorância feminina, a **exploração do trabalho da mulher no serviço doméstico obrigatório** [...]. É o culto ao homem, atravessando as civilizações, culto em que ele é servido com todas as honras de protetor...

A família assim constituída é “um contrato que tem por fim a exploração de um dos sócios pelo outro” (Moura, 1926 *apud* Leite, 2005, p. 129-130, grifos nossos).

Na contramão dos discursos de autoridades brasileiras científicas, políticas e, principalmente, jurídicas que criavam a ideia de família como salvaguarda nacional e como uma instituição sagrada e natural, Maria Lacerda, em seus escritos, procurou desvendar o que esses enunciados de fato escondiam: a subordinação feminina e o direito dos maridos sobre suas esposas.

Os argumentos elucidados por Maria Lacerda foram, mais tarde, desenvolvidos e aprofundados por importantes teóricas feministas. Na década de 1970, a socióloga francesa Colette Guillaumin, no seu artigo clássico *Sexe, race et pratique du pouvoir. L'idée de Nature*, apresentou uma análise detalhada da apropriação das mulheres, seu tempo, sua força de trabalho, seu espaço, sua individualidade e de seu corpo de forma coletiva pela família e privada pelos homens, através do contrato de casamento. Visto como uma relação individualizada devido à sua aparência de contratualidade, o casamento, conforme a autora, mascara as relações reais de dominação. Assim, lembra ela, “como no contrato de venda de força de trabalho, onde a significação ocultada é a propriedade de si mesmo, no ‘contrato’ de casamento a significação ocultada é a não-propriedade de si mesmo” (1992 [1978]); pois as mulheres não se configuram como vendedoras, uma vez que, anteriormente ao contrato, elas já

eram propriedades e objeto. Além disso, esse contrato não estabelece, como em outros, a unidade de tempo, as atividades a serem executadas e a forma de pagamento, isso porque, conforme Guillaumin, o que é cedido não é a mera força de trabalho, “mas a unidade material que forma o indivíduo ele mesmo”, ou seja, a mulher (Guillaumin, 1992 [1978], p. 34-35).

Partindo de outra matriz teórica, a cientista política britânica Carole Pateman, na década de 1980, demonstrou, em sua obra *O contrato sexual*, que o casamento dá início a um contrato que assegura aos homens o direito político sobre as mulheres e o acesso sistemático aos seus corpos. Tais direitos, segundo a autora, foram criados pelo contrato social original, e, nesse sentido, ele é também um “contrato sexual”. Pateman argumenta que a história do contrato social excluiu a forma como o patriarcado moderno se estabeleceu. Nessa história, o contrato social teria colocado fim ao patriarcado (entendido como direito político do pai), assegurando a liberdade civil aos homens, salvaguardada pelo Estado. A sociedade civil é, assim, “criada pelo contrato de modo que contrato e patriarcado parecem ser irrevogavelmente contrários” (1993). Contudo, segundo a autora, há outras coisas em jogo na formulação desse pacto original, que são “a dominação dos homens sobre as mulheres e o direito masculino de acesso sexual regular a elas” (Pateman, 1993, p. 16). Pateman sublinha que o casamento constitui uma relação desigual de troca que “é estruturada no decorrer do tempo por uma troca permanente entre as duas partes – a troca de obediência por proteção [...]” (1993). A grande questão nessa relação de troca é que “uma das partes do contrato – a que dá a proteção – tem o direito de determinar como a outra cumprirá sua parte na troca” (1993), recobrando aí a “dominação patriarcal” (Pateman, 1993, p. 91).

Esse aspecto da “troca” desigual também foi percebido por Maria Lacerda de Moura ao afirmar, no seu livro *A mulher é uma degenerada?*, publicado em 1932, que “no regime atual a mulher é escrava porque precisa da proteção masculina. O indivíduo protegido vale menos, e está sob a dependência do protetor” (*apud* Leite, 2005, p. 73).

A feminista mineira, não apenas desvelava, em seus escritos, a forma de exploração feminina criada por esse modelo de família, como também apontava as estratégias possíveis para destruí-la e subverter os termos do contrato. Para ela, a família não poderia ser um acordo socioeconômico, nem tão pouco um contrato que asseguraria a dominação de um sobre o outro, mas um acordo entre iguais. Ela deveria ser baseada apenas na “afeição recíproca”, no amor e “não nos dogmas da religião ou nas leis do casamento” (Idem, p. 134) que retiravam das mulheres casadas sua condição de indivíduos e tornavam-nas juridicamente incapazes e submissas ao marido. Maria Lacerda defendia ainda o divórcio – tema então bastante polêmico e controverso – pois, segundo ela, “o casamento por toda vida é contra a natureza” (Idem, p. 126) e a maternidade livre e consciente. Esse seria o meio pelo qual as mulheres poderiam obter a posse de seu próprio corpo (Idem, p. 233).

O corpo feminino, apropriado de forma coletiva pela família e privada pelos homens, para usar um termo de Guillaumin, aparece nos enunciados de Maria Lacerda como um dos principais meios pelo qual a exploração das mulheres se exerce. Assim, mesmo na sociedade industrializada, “a mulher trabalha, ganha a sua vida, mas não pode dispor do seu corpo, que não é seu” (1993): como esposa, está presa ao casamento monogâmico indissolúvel com suas obrigações sexuais e à maternidade compulsória; como solteira, forçada à virgindade, marca da honra e do seu valor social, ou à prostituição. Assim, a prostituta e a solteirona aparecem como figuras marginais – por serem inferiores à esposa/mãe – mas também como duas outras faces da exploração das mulheres pela família.

A prostituta e a solteirona

A chamada “questão sexual”, ao lado da “questão social”, ocupou demasiadamente a atenção de intelectuais e de médicos contemporâneos da feminista mineira. Esses temas ganharam terreno devido à preocupação burguesa com a descendência sadia, a higiene, o controle da natalidade e o ordenamento da sexualidade

e dos prazeres, especialmente das mulheres (Foucault, 1993). Magaly Engel, ao estudar o discurso médico no Brasil sobre o sexo, observou que, até o final do século XIX, ele girava em torno de duas temáticas centrais e contrapostas: “a da *prostituição*, concebida como espaço da sexualidade doente, como lugar das perversões; e a do *casamento*, concebido como instituição higiênica e único espaço reconhecido da sexualidade sadia”, definida pela ideia de *prazer comedido*. O prazer deveria ser nem excessivo, nem ausente, pois ele tinha por finalidade assegurar a “reprodução da espécie” e não ameaçar “a integridade do corpo” (Engel, 1986, p. 171). Com a expansão de uma nova especialidade médico-científica, a sexologia, a partir do início do XX, o *prazer ausente*, representado pela abstinência sexual considerada nova ao corpo, à saúde física e mental das mulheres, também passou a ser foco da preocupação médica. Ou seja, não bastava apenas disciplinar a sexualidade, restringindo-a à legitimidade das relações matrimoniais; era necessária, também, uma prática (hetero)sexual obrigatória (cf. Maia, 2011, p. 251-290). Entretanto, fora do casamento a prática sexual era considerada ilícita, imoral, pelo menos para as mulheres, que deveriam manter-se castas até o casamento, ou para a vida toda, no caso daquelas que não se casassem. Assim, a honra de uma jovem e de sua família era determinada por sua virgindade.

Maria Lacerda também participou e contribuiu com o debate em torno da questão sexual. Para ela, a sociedade burguesa mantém uma moral para cada sexo. Aos homens, a liberdade sexual; às mulheres, o recato, o pudor, a obrigatoriedade da virgindade – representada pelo hímen intacto – porque essa era a marca da sua virtude e honestidade. Dessa dupla moral sexual resulta a marginalização e a exploração das mulheres como prostitutas e como solteironas. Em *Amais e... não vos multipliqueis*, publicado em 1922, ela assevera que “do hímen nasce a exploração sexual” das mulheres e que é a virgindade uma coerção abominável aos instintos das mulheres que têm “órgão exigentes como todos os dos outros animais” (apud Leite, 2005, p. 220).

Enquanto médicos da época pensavam a sexualidade em termos científicos, preservando e acentuando preconceitos ao reforçar a concepção sexual repressiva e doutrinária através da elaboração de conceitos como de “perversão sexual” e “humor uterino”, as feministas libertárias, como Maria Lacerda, questionam a vigilância sobre os corpos das prostitutas e das solteironas que figuravam entre as personagens massacradas para manutenção do capitalismo e da família monogâmica.

As prostitutas – frequentemente, levadas a esta condição pela pobreza ou pelo desprezo e abandono da família após terem sido seduzidas e defloradas – são a grande salvaguarda da família, ao passo que, por um lado, satisfaz os desejos e prazeres sexuais masculinos; por outro, possibilita que as “jovens de família” se mantenham puras e castas para o casamento.

Em carta aberta, escrita à Sra. Sergia F. Vidal, Presidente da União Cívica Radical de La Plata, publicada no jornal *La Protesta*, de Buenos-Aires, a feminista mineira se recusa a fazer parte de uma “campanha moralizadora” contra a prostituição, argumentando que “ninguém moraliza sem o padre ou sem a polícia”. Sua recusa se deve ao fato de que campanhas, como a proposta pela eminente senhora e que parte de associações de mulheres burguesas e “reacionárias”, visam exclusivamente às prostitutas, quando muito, cafetões e cafetinas, sem atingir de fato sua causa, as instituições que a produzem e com ela lucram, e a quem ela serve. Em suas palavras,

[...] enquanto a família for esse reduto falsificado da virtude, a coluna central do direito de propriedade no regime burguês capitalista, será indispensável o exército da prostituição para salvaguardar a pureza da sacratíssima instituição da família, abençoada pela Igreja e selada pelo Estado (Moura, 1922 *apud* Leite, 2005, p. 225).

Moralismo e servidão andam juntos nas análises de Maria Lacerda. Para ela, o Estado, a família e a religião assumem um importante papel no governo dos corpos das prostitutas para a manuten-

ção da estrutura familiar. Assim, na sua análise sobre o problema da prostituição, mostra que este possui dimensões muito mais amplas do que apenas conter as prostitutas e seus movimentos. A prostituição serve aos interesses da Igreja, pois é a salvaguarda da “sacratíssima instituição familiar” e serve também aos interesses do Estado, que assegura a ordem social e os impostos derivados da exploração sexual. Para Maria Lacerda, “[...] a prostituição é o exército branco do Estado e da Moral, arregimentado para o serviço dos homens, indispensável, como o exército armado, para a manutenção da ordem social e para a defesa do lar e da família”; ela é “o exército salvador da moral, da Igreja e dos bons costumes” (Idem, p. 311-312). A prostituta é, assim, carne humana explorada pela Igreja e pelo Estado em nome da família.

Após longo exame do problema da prostituição, Maria Lacerda conclui que a moral burguesa e religiosa – que aprisiona e condiciona a sexualidade das mulheres ao casamento e as obriga à procriação – é a principal causa da tragédia que é a prostituição, assim como da “tragédia da solteirona” (Idem, p. 310).

Em períodos anteriores a condição de solteirice era, quando muito, um desprestígio social para ambos os sexos, embora o homem solteiro preocupasse mais as autoridades médicas e religiosas devido à sua promiscuidade. Com a chamada “questão sexual” e a constante expansão do seu discurso em torno do sexo, a castidade das mulheres solteiras passou a constituir um grande paradoxo. Por um lado, para serem consideradas honradas, elas deveriam manter-se castas conforme prescrevia a moral; por outro lado, sua castidade permanente, consequentemente a ausência da maternidade biológica, era considerada um “desvio da natureza” e, por isso, causa de doenças, como a frigidez, o nervosismo, a irritabilidade, os ataques hísticos, dentre outros males terríveis ao corpo feminino. Dessa forma, aliados aos psicólogos e aos sexólogos, os médicos produziram o corpo da mulher celibatária, agora pejorativamente cha-

mada de “solteirona”, como um corpo deformado, inútil e doente (cf. Maia, 2011).

Em sintonia com esses discursos “científicos”, especialmente, da sexologia de Hevelock Ellis, August Forel e Mary Stopes, a intelectual mineira também concebia a solteirona como “uma criatura fora das leis biológicas, fora da natureza, uma nota desafinada no concerto universal” (Moura, 1922 *apud* Leite, 2005, p. 225), uma personalidade deficitária por causa dos desejos sexuais insatisfeitos e do seu corpo doente e antinatural. Em *Amai e... não vos multipliqueis* ela destaca os sofrimentos femininos em consequência da castidade absoluta que provocava o desequilíbrio de todo o organismo. Disse ela:

E a natureza se vinga, quando é desrespeitada: histeria, beatice, amor – paixão aos animais e vícios – são provas inequívocas de que nos desviamos da vida natural. Mutilaram a mulher, através dos preconceitos e das convenções sociais: fizeram dela um ser incompleto e desgraçado no tipo solteirona... (Moura, 1933 *apud* Leite, 2005, p. 181).

Se os excessos de qualquer natureza são sempre prejudiciais, também o repouso absoluto de um órgão ou o seu não funcionamento traz os mesmos inconvenientes, quiçá mais graves. A preocupação constante, a idéia fixa, o poder da vontade aplicado a vencer a natureza, desrespeitando-a – produz “fobias”, doenças imaginárias, desordens orgânicas... (Idem, p. 227).

Apoiada em Freud, ela também destaca os males psíquicos causados pela castidade: “essa abstenção forçada pelos prejuízos sociais afeta, de preferência, o sistema nervoso e o aparelho digestivo, consequentemente, todo o organismo e toda a vida psíquica”. Em seguida, apresenta os dados do Salpêtrière, conhecido hospital psiquiátrico francês: “entre 1726 loucas, 1276 eram solteiras” (Idem, p. 217).

Se, por um lado, a feminista defendeu posições avançadas e conseguiu desvendar o discurso jurídico expondo a dominação pa-

triarcal no contrato de casamento, conforme assinalamos; por outro lado, ela não escapa às enunciações médico-científicas sobre o determinismo biológico nas práticas sexuais e aos castigos da natureza contrariada pela abstinência sexual, contribuindo para a construção e difusão da imagem estereotipada da mulher solteira:

São elas, as solteironas, as guardas do relicário da honra da família, acabando nas sacristias, nos manicômios ou na dolorosa angústia de uma vida inteira a amortilhar ilusões e a servir de ridículo para o divertimento da própria família que exige, brutalmente, criminosamente, esse sacrifício inútil, e da sociedade por quem se sacrifica e de quem recebe, por esse mesmo motivo, o prêmio de tão bárbara mutilação – nas chacotas de cada esquina e de cada bairro (Moura, 1933 *apud* Leite, 2005, p. 181).

Não obstante, ela demonstra ser também a castidade, ou seja, essa moral sexual sobre as mulheres a fim de preservar a família, a causa da desgraça e da marginalização tanto da solteirona, como da prostituta, pois,

[...] é bárbaro prejuízo da virgindade, da castidade forçada para o sexo feminino, castidade imposta pela sociedade, como é bárbara a prostituição “necessária” para resguardar a “pureza” da carne das “jeunes-filles” – (como se a carne virgem contivesse a pureza da consciência, a pureza da alma,) – e para saciar os esfomeados de todas as idades e de todos os estados civis (Idem, p. 121).

Entretanto, na concepção da feminista, a solteirona encontrava-se numa posição ainda mais inferior e degradante que a prostituta, pois além da exploração da sua força de trabalho pela família, especialmente nos cuidados com sobrinhos, ela sofria os males da natureza contrariada e a humilhação social: [...] **a prostituição** – que representa o exercício sexual, necessário à harmonia orgânica – **está acima do estado de solteirona**, em que há o constrangi-

mento moral da família e da sociedade, além do “*pecado fisiológico*” (Moura, s.d., *In*: Leite, 2004, p. 309 grifos nossos).

Maria Lacerda, assim como o discurso médico, também concebeu a prostituta pelo *excesso* do prazer sexual e a solteirona pela *ausência* – devido à castidade forçada – ambas, porém, sofredoras e insatisfeitas; ambas, “prostituta ou solteirona – igualmente ludibriadas, igualmente desgraçadas, igualmente exploradas, acorrentadas à geena [sic] do capitalismo e dos preconceitos sociais” (Moura, 1933, *In*: Leite, 2005, p. 182). Elas eram dois tipos marginais, mas estruturais que asseguravam a existência, a hegemonia e a estabilidade da “esposa/mãe de família”, o tipo idealizado a ser seguido pelas mulheres. Por causa das duas primeiras, a última podia conservar-se virgem e pura, “à espera do ‘esposo’ e ‘protetor’” (Idem, p. 182). Maria Lacerda aponta, aqui, outro tipo de exploração provada pela família burguesa, ou seja, de uma categoria de mulheres por outras mulheres. Entretanto, de todas as mulheres exploradas e oprimidas, atesta a feminista, é ainda a solteirona a mais deprimente e tola,

[...] pela ingenuidade, pela ignorância, pela idiotice com que se sacrifica inutilmente, passando a ser motivo de ridículo e zombaria de toda a família, por quem se sacrificou, e de toda sociedade, a que impõe o sacrifício a quem não tem coragem para se tornar livre, consequentemente: anti-social (Idem, p. 213).

Para escapar ao seu cruel destino e ser livre, a feminista propunha que a solteirona deixasse de “ser o relicário famoso da honra da família”. Tal proposta está no cerne do projeto político de libertação feminina defendido por ela.

Assim, para concluir este ensaio – na expectativa de ser aqui não um fim, mas o início para novas reflexões sobre o pensando dessa instigante feminista mineira – gostaríamos de apresentar brevemente algumas estratégias apontadas por ela para a conquista da liberdade feminina.

Um projeto libertário para as mulheres

A maior parte das feministas brasileiras dos anos de 1920 acreditava ser a conquista do direito ao voto, ao lado da educação e da inserção no mercado de trabalho, a principal estratégia de emancipação feminina. A educação e a independência econômica também eram defendidas por Maria Lacerda como cruciais à luta das mulheres. Afirma: “só conseguirá ser independente a mulher que vive do seu trabalho e que manda na sua própria vida”, pois, na condição de esposa, “ligada pela lei, pelo dinheiro ou pelo receio do que possam dizer, ligada ao homem, casada ou não, dependendo da sua respiração de manhã à noite [...] é lá possível independência?” (Moura, 1926, *In*: Leite, 2005, p. 124).

Entretanto, ela acreditava serem necessárias, para além dessas conquistas, mudanças mais radicais na sociedade, que passava pelo fim da moral burguesa e do modelo autoritário de família. Assim, o que chamava de “amor plural”, opondo-se ao amor monogâmico e ao casamento indissolúvel, constituía-se em uma dessas estratégias para assegurar a libertação das mulheres do seu destino de solteirona, de prostituta ou de esposa procriadora e submissa. Em *Han Ryner e o amor plural*, ela defende a tese de que as mulheres deveriam ser livres para amar a quem elas quisessem e quantas vezes fossem possíveis, pois,

[...] só o amor plural será capaz de pôr termo à exploração da mulher, só amor plural acabará com o infanticídio, só o amor plural terá o condão de fazer desaparecer o tipo ‘solteirona’, mutilado no coração e na razão, só o amor plural terá o poder de exterminar a prostituição, dando liberdade à mulher, dando-lhe a noção da dignidade humana no direito a ser livre, a se bastar a si mesma [...]
Só o amor plural ensinará a mulher a não explorar outra mulher para conservar-se virgem à espera do “esposo” e “protetor” diante da lei e do sacerdote... (Moura, 1933 *apud* Leite, 2005, p. 181).

Maria Lacerda questionava se as mulheres deveriam ser consideradas degeneradas por reivindicarem prazer. Conforme Rago, ela “defendia o ‘amor diversão’, a ‘amizade amorosa’ e o ‘amor plural’, como momentos da educação do homem e da mulher necessários para poderem conquistar a ‘possibilidade de amar’” (2012, p. 60). Ao fazer isso, abriu as portas para um repensar das práticas sexuais e das concepções da sexualidade criadas pelo discurso médico e higienista então em voga.

Em 1935, Maria Lacerda escreve uma carta às mães brasileiras e às mulheres do Brasil onde clama por solidariedade e pede a libertação de Geny Gleiser, uma jovem operária de 17 anos, cuja mãe havia falecido quando ainda era uma criança e que lutava por melhores condições de trabalho e pelo fim da exploração. Sua carta é um corajoso convite para que as mães saiam do confortável lugar de mulheres burguesas e vejam a desgraça e a exploração a que são submetidas as crianças e as meninas pobres. Diz ela: “Cuidado com as vossas filhas! Hoje é Geny Gleiser a encarcerada incomunicável, amanhã será qualquer bonequinha de salão, dessas que fazem a delícia das vossas vidas de mães burguesas, indiferentes às desgraças do mundo inteiro” (Moura, 1935, *In*: Rodrigues, 2007, p. 20). Com isso, ela questionava a sensibilidade maternal, indiferente ao sofrimento de crianças e jovens, explorados e massacrados pela elite dominante. Ser mãe significava ser consciente da condição das mulheres e resultado de uma livre escolha.

Assim, as mulheres precisavam retomar a posse e o governo do seu próprio corpo. Para isso, a maternidade deveria ser uma escolha consciente e livre, e não uma imposição, uma obrigação compulsória em nome da família e da pátria. Dessa forma, outra estratégia defendida pela feminista mineira era a “maternidade consciente”. Em *Amai e... não vos multipliquei*, ela afirma: “É através da Maternidade consciente que se vão esboçar os contornos iluminados de uma vida nova: [...] é a extinção da prostituição e do crime não menos inominável da castidade forçada para a mulher solteira e da maternidade imposta à ignorância da mulher casada” (Moura, 1922 *apud* Leite, 2005, p. 235).

Para serem livres e independentes as mulheres precisavam, principalmente, assumir a posição de “indivíduo”, no sentido de viver para si e sem a necessidade de proteção do pai ou marido. Desse modo, ela afirmava que “todas as mulheres que conseguiram ser ‘elas mesmas’ ou foram solteiras – ou viúvas ou divorciadas ou mal vistas pela família inteira”. Por isso, lembra ela, “todas as mulheres ‘indivíduos’, todas aquelas que se conservaram ou que se fizeram ‘elas mesmas’ tiveram de arrostar, heroicamente, contra a má vontade e o egoísmo masculino e até contra a própria mulher [...]” (Moura, 1926 *apud* Leite, 2005, p. 120).

Por fim, se era a família, o modelo de família criado e sustentado pelo Estado e pela Igreja, a razão principal da exploração e submissão feminina (seja como esposa, como prostituta ou como solteirona), então – apelava a feminista mineira – era preciso que as mulheres se tornassem as “desertoras da família”, a “individualista livre”, para poderem “pensar, sonhar e viver em harmonia com a nossa própria consciência” (Moura, 1934).

Referências

BEVILAQUA, Clóvis. *Código civil*, v. 2. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves, 1917.

BIBLIOTECA NACIONAL DE PORTUGAL. Espólio Castro Osório. Carta de Maria Lacerda de Moura a Ana de Castro Osório. São Paulo, 1926. N12/156.

COUTINHO, Elizandra K. *A separação judicial litigiosa como drama social: narrativas, versões e motivos à crise conjugal em Montes Claros-MG*. Dissertação (Mestrado em Economia Doméstica), DED-UFV, Viçosa, 2007, 136f.

ENGEL, Magali. O médico, a prostituta e os significados do corpo. In: VAINFAS, R. *História da Sexualidade no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

FERREIRA, Waldemar. O casamento como base da organização social. In: RIBEIRO, Leonidio. *Arquivos de medicina legal e identificação*, ano III. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1938, p. 206.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 1: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1993.

GUILLAUMIN, Collete. *Sexe, race et pratique du pouvoir*. L'idée de Nature. Paris: Côté-femmes, 1992 (1978).

LEITE, M. L.M. *Outra face do Feminismo*: Maria Lacerda de Moura. São Paulo: Ática, 1984.

LEITE, Míriam Lifchitz Moreira. Aspectos do segredo: Maria Lacerda de Moura. In: FUKUI, L. (org). *Segredos de Família*. São Paulo: Anblume, 2002, p. 61-70.

LEITE, Míriam Lifchitz Moreira. (org). *Maria Lacerda de Moura uma feminista utópica*. Florianópolis: Mulheres, 2005.

LEITE, Míriam Lifchitz Moreira. *Maria Lacerda de Moura: trajetória de uma rebelde*. Disponível em: <http://vimeo.com/35898796>. Acesso em: 18 set. 2013.

MAIA, C.J. *A invenção da solteirona: conjugalidade moderna e terror moral*. Florianópolis: Mulheres, 2011.

MOURA, Maria Lacerda. “Liberdade sexual das mulheres” (prefácio). In: LEITE, Míriam Lifchitz Moreira (org). *Maria Lacerda de Moura: uma feminista utópica*. Florianópolis: Mulheres; Santa Cruz do Sul: Edunisc, 2005, p. 50-57.

MOURA, Maria Lacerda. “Amai... e não vos multipliqueis” (1922). In: LEITE, Míriam Lifchitz Moreira (org). *Maria Lacerda de Moura: uma feminista utópica*. Florianópolis: Mulheres; Santa Cruz do Sul: Edunisc, 2005, p. 202-270.

MOURA, Maria Lacerda. “Religião do amor e da beleza” (1926). In: LEITE, Míriam Lifchitz Moreira (org). *Maria Lacerda de Moura: uma*

feminista utópica. Florianópolis: Mulheres; Santa Cruz do Sul: Edunisc, 2005, p. 118-134.

MOURA, Maria Lacerda. A emancipação feminina. *O Combate*, n. 4604, São Paulo, p. 03, 12 jan. 1928.

MOURA, Maria Lacerda. “A mulher é uma degenerada” (1932). In: LEITE, Míriam Lifchitz Moreira. (org). *Maria Lacerda de Moura: uma feminista utópica*. Florianópolis: Mulheres; Santa Cruz do Sul: Edunisc, 2005, p. 58-117.

MOURA, Maria Lacerda. “Han Ryner e o amor plural” (1933). In: LEITE, Míriam Lifchitz Moreira. (org). *Maria Lacerda de Moura: uma feminista utópica*. Florianópolis: Mulheres; Santa Cruz do Sul: Edunisc, 2005, p. 135-201.

MOURA, Maria Lacerda. *Serviço militar obrigatório para a mulher? Recuso-me! Denuncio! A Sementeira*, São Paulo, 1933.

MOURA, Maria Lacerda. *Ferrer, clero romano e a educação laica*. São Paulo: Paulista, 1934.

MOURA, Maria Lacerda. Mães brasileiras, mulheres do Brasil! 19 de setembro de 1935. In: RODRIGUES, Edgar. *Mulheres e anarquia*. Rio de Janeiro: Achiamé, 2007, p. 19-23.

PATEMAN, C. *O contrato sexual*. Traduzido por Marta Avancini. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

RAGO, Margareth. Trabalho feminino e sexualidade. In: DEL PRIORE, Mary. *História das mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 1997, p. 578-606.

RAGO, Margareth. Ética, anarquia e revolução em Maria Lacerda de Moura. In: REIS, Daniel Aarão; FERREIRA, José (orgs.). *As esquerdas no Brasil*, v. 1. A formação das Tradições, 1889-1945. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007a, p. 262-293.

RAGO, Margareth. Entre o anarquismo e o feminismo: Maria Lacerda de Moura e Luce Fabbri. *Verve Revista do Núcleo de Sociabilidade*

Libertária Peps, v. 21, São Paulo: PUC, 2012, p. 54-77.

RAGO, Margareth. *Anarquismo e feminismo no Brasil/Audácia de sonhar: memória e subjetividade em Luce Fabbri*. 2. ed. rev e ampliada. Rio de Janeiro: Achiamé, 2007b.

RAGO, Margareth; BIAJOLI, Maria Clara Pivato. *Mujeres Libres da Espanha: documentos da revolução espanhola*. Rio de Janeiro: Achiamé, 2007c.

SCHUPN, Mônica Raissa. Maria Lacerda de Moura: trajetória de um rebelde, entrevista com Miriam Moreira Leite. *Cadernos Pagu*, n. 22, 2004, p. 329-342.



Maura Lopes Cançado: transgressão e insanidade em Minas Gerais

Márcia Moreira Custódio
Alex Fabiano Correia Jardim



[...] O interesse do diário é sua insignificância. Essa é sua inclinação, sua lei. Escrever cada dia, sob a garantia desse dia e para lembrá-lo a si mesmo, é uma maneira cômoda de escapar ao silêncio, como ao que há de extremo na fala. Cada dia nos diz alguma coisa. Cada dia anotado é um dia preservado. Dupla e vantajosa operação. Assim, vivemos duas vezes. Assim, protegemo-nos do esquecimento e do desespero de não ter nada a dizer.

(Maurice Blanchot)

A proposta do presente artigo é problematizar a relação literatua e loucura a partir da obra *Hospício é Deus*, de Maura Lopes Cançado. Neste itinerário, discutiremos as implicações entre vida e obra, ou seja, o quanto o texto de Maura L. Cançado se constitui enquanto autobiográfico. A escrita de Maura L. Cançado nos

mostra que a literatura se mistura com o próprio ato de escrever, um tipo de murmúrio estranho. É pela escrita que Maura Lopes Cançado faz uma consagração das palavras e expressa, a partir daquilo que a transvasa, sua inquietude em relação ao mundo, às pessoas, às relações. Portanto, ela corrobora com Foucault (2010) quando este afirma que a “palavra literária” é um arrombamento, escapando-se das limitações da mera linguagem formal.

[...] pela loucura que a irrompe, uma obra abre um vazio, um tempo de silêncio, uma questão sem resposta, provoca um dilaceramento sem reconciliação onde o mundo é obrigado a interrogar-se. O que existe de necessariamente profanador numa obra retorna através disso e, no tempo dessa obra que se desmoronou no silêncio, o mundo sente sua culpabilidade (Foucault, 2010, p. 529-530).

Pretendemos, também, mostrar que o corpo de Maura faz-se a memória e o espaço das cidades mineiras a partir de sua percepção carnal. Como afirma Paul Ricœur, “temos a espacialidade corporal e ambiental inerente à evocação da lembrança” (2007, p. 157). Três espaços mineiros são vislumbrados dentro de uma tonalidade carnal, cujas descrições perpassam pelos matizes das emoções que a experiência com o ambiente suscita. São eles a fazenda, Patos de Minas e Belo Horizonte.

Natural de São Gonçalo do Abaeté, no Alto São Francisco, em Minas Gerais, Maura Lopes é oriunda de família rica e tradicional por parte de pai, os Lopes Cançado, a quem descreve na obra como possuidores de “grande prestígio financeiro e político em nosso Estado; é chata, conservadora, intransigente, como todas as ‘boas’ famílias mineiras. Brrrrrrrrrrr” (Cançado, 1991, p. 15), e dos Álvares da Silva, por parte de mãe, “família aristocrata, de sangue e espírito [...]” (Cançado, 1991, p. 15). Parte da infância Maura passou no interior mineiro, onde o pai era um importante fazendeiro na região, como ela mesma narra, indo, mais tarde, cursar o primário em Patos de Minas. Em Belo Horizonte, estudou no colégio *Sacré-Coeur de Marie*.

Sua infância e juventude se delineiam longe dos padrões de conduta das meninas de sua época. Depois de um intervalo de sete anos, em 27 de janeiro de 1929, nasce Maura, a nona filha de Affonsina e José Lopes Cançado, por isso cercada de mimos do pai e dos irmãos mais velhos, adquirindo, pois, um espírito egoísta e excessivo. Sobre sua personalidade, ela mesma se descreve, em seu diário, como “uma criança excepcional, monstruosamente inteligente e sensível, perplexa e sozinha” (Cançado, 1991, p. 21). Aprendera a ler sozinha aos cinco anos de idade. Aos catorze anos, inicia um curso de aviadora, do qual não consegue tirar o brevê. Casou-se com um dos colegas do curso de aviação, porém, aos 15 anos, encontra-se com um filho e um casamento desfeito diante de uma “sociedade burguesa, principalmente mineira” (Cançado, 1991, p. 26). No mesmo ano, ocorre o falecimento do seu pai, a quem se referiu no diário como “sustentáculo de todos os meus erros – meu grande e único amor” (Cançado, 1991, p. 24), fato que marcaria para sempre a sua vida. Ainda uma adolescente, Maura tenta levar uma vida normal como qualquer moça de sua idade, porém é impedida pela sociedade. Na condição de mulher separada e com filho, tenta dar sequência aos estudos, porém não é aceita. Reside por alguns anos em Belo Horizonte, vivendo de excessos, contudo se sente deprimida, o que a leva à sua primeira internação¹, em 1949. Maura estava com 19 anos quando ocorreu essa primeira internação em clínica psiquiátrica, iniciando, assim, uma série de passagens por sanatórios. Maura deixa esse fato marcante registrado no seu diário:

¹ No trabalho de Scaramella, os documentos mostram que a primeira internação de Maura foi entre 20 de abril e 20 de maio de 1949, na Casa de Saúde Santa Maria LTDA, em Belo Horizonte, aos 19 anos, quando lá residia. A segunda foi no Rio de Janeiro, em 1957, no Hospital Gustavo Riedel, Centro Psiquiátrico Nacional, no Engenho de Dentro, mesmo local onde se internou em 1959 e escreveu parte do seu diário. Essa primeira internação se deu entre novembro de 1957 e fevereiro de 1958. Contudo, segundo Maura, houve outras internações antes das realizadas no Engenho de Dentro, como a da Clínica de Repouso do Alto da Boa Vista e a do Sanatório da Tijuca.

Nesta época internei-me pela primeira vez em sanatório para doentes mentais. (Já eu tinha dezoito anos). Ninguém entendeu o motivo desta internação, a não ser eu mesma: necessitava desesperadamente de amor e proteção. Estava magra, nervosa e não dormia. O sanatório parecia-me romântico e belo. Havia certo mistério que me atraía (Cançado, 1991, p. 62).

Como evidencia o excerto acima, a imagem idealizada que a narradora fazia de hospício endossou sua crença no poder curador e protetor da instituição. Indo de encontro às suas expectativas, o espaço manicomial desvela-se, no decorrer das internações, como um ambiente frio, um lado sombrio do existir.

Em seus excessos, gasta toda a herança e muda-se para o Rio de Janeiro, onde, na década de 1950, trabalha primeiro no Ministério da Educação e, depois, entre 1958 e 1961, como colaboradora no *Jornal do Brasil*, na seção do *Suplemento Dominical do Jornal do Brasil*, o *SDJB*, publicando contos e poemas.

No registro do dia 16/12/1959 do diário, é possível verificar relatos do início de sua chegada ao Rio de Janeiro, época em que passou por recorrentes crises depressivas que a levaram à sua internação na Casa de Saúde do Alto da Boa Vista e no Sanatório da Tijuca.

Vivi um ano com muito dinheiro, em completo desequilíbrio psíquico. Não aceitava aquela situação, sobretudo pela minha dependência financeira. Sempre ameaçada por uma crise, tomada de completa depressão (passava vinte ou mais dias trancada em meu apartamento de hotel, ouvindo música e chorando), ou muita exaltação, fiz um eletroencefalograma, que acusou disritmia cerebral generalizada (Cançado, 1991, p. 99).

Com sua personalidade em constante alteração emocional, Maura convive com o lado ameno e obscuro do tratamento psiquiátrico. A sequência do drama vivido no Sanatório da Tijuca é registrada no dia 16/1/1960. No texto, fica bem caracterizado o tratamento violento ao qual os pacientes eram submetidos pelos médicos e enfermeiros como prática disciplinar:

Um dia, em que um dos médicos entrou na seção, pedi-lhe com arrogância que me deixasse sair. Fingiu não escutar-me. Irritei-me: “ - Se o senhor continuar negando-se a ouvir-me, quebrarei toda esta seção. Darei um verdadeiro *show*”. Ele não respondeu. Olhou para o enfermeiro que o acompanhava. Subitamente me vi atirada ao chão por um golpe. Fiquei surpresa e humilhada. Olhei para o médico e perguntei-lhe: “ - O senhor teve coragem? Como pôde?”. Riu e disse: “ - Ainda vai dar o *show*, dona Maura? Ainda vai?”. Muitas internas presentes olhavam-me quietas. Levantei-me impotente e humilhada. Imediatamente o enfermeiro atirou-me ao chão (Cançado, 1991, p. 139).

Acostumada com as mordomias das clínicas particulares, Maura se surpreende com a realidade de quem depende do tratamento público. Sua família, por questões financeiras, transfere-a aos cuidados do setor público. Foi quando, entre uma internação e outra, a escritora consegue emprego no Jornal do Brasil.

Nessa época, aumentam suas crises de esquizofrenia, levando-a a se internar, por vontade própria, no Hospital Psiquiátrico Gustavo Riedel, em Engenho de Dentro, onde escreve o diário *Hospício é deus – diário I* e também alguns contos para o Jornal. Outras internações aconteceram, numa das quais, em 1972, na Casa de Saúde Dr. Eiras, é acusada de matar uma paciente por estrangulamento. Foi considerada inimputável pela justiça e condenada a viver em um hospital de custódia. Por falta de hospitais adequados, viveu entre uma prisão e outra. Em 1978, Margarida Autran publica uma matéria no jornal *O Globo* sobre Maura, na época em que a escritora se encontrava presa na Penitenciária Lemos de Brito. A repercussão provocou a comoção por parte de seus antigos colegas, escritores do Jornal do Brasil, entre eles José Louzeiro, Nélide Piñon, Antônio Houaiss, Rubem Fonseca, Cícero Sandroni e Evaristo de Moraes Filho, que formaram uma comissão, pelo Sindicato dos Escritores do Município do Rio de Janeiro, e solicitaram a transferência de Maura para a Casa de Repouso Corcovado, em Jacarepaguá. Maura fica lá até 1980, ganhando, depois disso, liberdade vigiada. Não escrevia mais. Morreu em 19 de dezembro de 1993, em razão de uma doença pulmonar.

Ocupando um lugar singular na literatura brasileira, a obra *Hospício é deus – diário I*, de Maura Lopes Cançado (1929-1993), expõe a loucura como tema central. Escrita durante uma de suas internações no Hospital Psiquiátrico Gustavo Riedel, no Engenho de Dentro-RJ, entre 25/10/1959 a 7/3/1960, reconhece-se a intransitividade na escrita dessa obra pela configuração de uma voz que evoca outro tipo de verdade: a do louco. Construído nas entranhas do hospício, por isso revelador de um espaço ainda pouco habitado pelas letras, o livro é lançado em 1965, pela José Álvaro Editor, passando por mais duas edições. A segunda saiu em 1979, pela editora Record, e a terceira pelo Círculo do Livro, em 1991.

Com 111 registros datados, essa obra exhibe, em sua construção textual, o entrelaçamento entre história e ficção, levando-nos sempre a desconfiar da historiografia vigente, a qual não passa de uma narrativa empreendida segundo a ótica da própria autora. Como nos lembra Serge Doubrovsky, o ato criativo tende a embutir o imaginário, conferindo um caráter questionável à narrativa alicerçada na autobiografia:

Autobiografia? Não, esse é um privilégio reservado aos importantes desse mundo, na noite de sua vida, e num belo estilo. Ficção, de acontecimentos e de fatos estritamente reais; se se prefere, autoficção, de ter confiado a linguagem de uma aventura a uma aventura da linguagem, exterior à sabedoria e à sintaxe do romance, tradicional ou novo. Encontro, fio de palavra, aliteraões, assonâncias, dissonâncias, escrita do antes ou do depois da literatura, concreto, como se diz em música. Ou ainda, autofricção, pacientemente onanista, que espera agora dividir seu prazer (Doubrovsky, 1976, p. 10).

Ao atentar para eventos do cotidiano, o relato da experiência de Maura, literariamente transposto, alicerça-se também na ficção. Embora carregue o título de diário, sua estrutura situa-se num espaço biográfico cuja forma de gênero está hibridamente construída pelo diário e pela memória, “[...] o diário aparece aqui como uma proteção contra a loucura, contra o perigo da escrita” (Blanchot, 2005, p. 273).

A narrativa em primeira pessoa expressa não a voz da autora Maura, mas, sim, da personagem Maura, paciente de um hospício, que reconstitui suas memórias individuais e narra seu dia a dia de interna no manicômio Gustavo Riedel, no Engenho de Dentro, RJ. Um duplo de si mesma. Nessa aventura de se deslocar entre autobiografia e ficção, Maura ratifica a natureza do artista literário, que é, paradoxalmente, o de condutor e conduzido, ou seja, deixa de ser senhor de si para ser arrebatado pelo instinto da genialidade, levado pelo impulso da atividade criadora, circunscrevendo com a linguagem um novo aspecto para o mundo que se desvela na obra estética. É assim que, numa relação corporal, na narrativa de *Hospício é deus*, concentram-se eventos do passado e de um presente fortemente marcado pelas impressões sensoriais potencialmente determinadas pelas condições e apreensões da relação de Maura com o hospício.

A maneira como a “história” é contada por Maura evidencia o tipo de relação de memória que nós, concretamente humanos, temos com o passado – está toda ela impregnada pela descontinuidade, pelo vacilo, pelas “idas e vindas” no tempo. Um tipo de memória disjuntiva em que a intensidade fala mais alto do que a cronologia e a linearidade dos fatos. A memória de Maura é instável, maleável, como a memória de qualquer ser humano encarnado, renunciando à temporalidade linear em proveito dos tempos múltiplos, nos níveis em que o tempo e espaço se enraízam nos eventos impregnados de carnalidade. Ora, a forma como ocorre o estabelecimento da relação de Maura com o mundo conduz-nos à referência de Claudinei Silva quando afirma que “o tempo é a insígnia da própria carnalidade” (2009, p. 126). Infere-se, então, que ela faz o próprio tempo, o seu próprio tempo, dando-lhe um sentido corporal, uma vez que, como enfatiza Maurice Merleau-Ponty em *Fenomenologia da Percepção*, “é essencial ao tempo fazer-se e não ser, nunca estar completamente constituído” (2011, p. 556).

Há memórias datadas, como também se visualizam registros sem datas. O tempo de enunciação (o discurso do narrador) não respeita a linearidade. Assim sendo, o início da narrativa chama a

atenção pela ausência de datas, período marcado pelas memórias da infância até os dezessete anos. Por outro lado, nos escritos datados, também é notável o descompasso entre o tempo do enunciado – que se inicia, cronologicamente, do dia 25/10/1959 a 7/3/1960, e o tempo da enunciação; este, sim, completamente arbitrário e que escolhe, conforme a subjetividade da autora/narradora, o que e qual momento da vida vai relatar. Assim, embora cronologicamente datada, Maura produz uma obra cujos relatos mostram-se fragmentados, divididos em instantes descontínuos. Tempo e narrativa na escrita de Maura vão perdendo antigas representações (a partir da unidade do eu) e, lentamente, seu fio de continuidade e de memória. É o acontecimento marcando as convergências e as divergências de todos os elementos de uma relação. É preciso notar, também, que, no espaço do texto, verificam-se distorções e multiplicidades que provocam rupturas lineares, de maneira a configurar-se em prosa e poesia. Verifica-se, então, que o que conduz o fio da narrativa é a intensidade e não a cronologia dos fatos. Nesse caso, a inversão, pela enunciação, do tempo do enunciado é uma transgressão que põe à mostra uma autonomia expressiva sem, no entanto, que essa anacronia constitua-se incoerência narrativa. Assim, Maura tece um diário em que passado e presente, reconstituídos por uma escrita que oscila entre factual e ficcional, encontram-se imbricados no corpo da narrativa. São as múltiplas imagens na superfície de um campo de experiência tornando-se sentido e constituindo em Maura Lopes Cançado uma “outra” noção de realidade.

Em sua tessitura, vislumbra-se os signos do preconceito e da solidão, elementos que, aliados aos valores sociais mineiros, formam alguns dos pilares concorrentes para o desenvolvimento da loucura da escritora. Numa angustiante gradação, a obra parte da memória de experiências de uma infância nostálgica numa fazenda do interior de Minas Gerais, ao absurdo da existência no interior do manicômio.

Numa narrativa que testemunha as angústias de uma mulher fora de seu tempo, resistente a uma identidade plasmada pelos

ditames e desígnios de um modelo sociocultural, Maura expõe seus dilemas e conflitos, experienciados no seio da sociedade mineira, pela negação de uma condição de ser mero eco das leis e parâmetros culturais, e, como consequência, é conduzida a um desfecho trágico, de vazio, angústia e loucura.

Imbuídos no desejo de revelar que o percurso de Maura por Minas Gerais fica gravado nas páginas de *Hospício é deus* num processo de variações de alegria e comportamento, o que se vislumbra é a possibilidade de abordar *Hospício é deus* como “lugar de memória” e ponte para penetrar na história de Minas Gerais.

A percepção que Maura tem do passado é afetada pela sua relação com os eventos presentes, uma contração do tempo não como uma evocação de um passado, mas, sim, a construção de um passado munido de novas percepções e experimentações. Sobre isso, Claudinei Silva salienta que “sujeito e tempo tornam-se dialeticamente um só fenômeno, uma só espessura carnal; só existe tempo para nós, porque nos encarnamos intimamente nele” (2009, p. 142).

Permanece evidente que as transformações ficcionais que o romance elabora, partindo das memórias, ocorrem no intuito de reforçar a relação de oposição existente entre um mundo reconfortante, que está no passado, e um mundo repleto de conflitos e alterações, que representa o presente. Desse modo, a personagem Maura adquire também um caráter problemático. Há um refazimento dos espaços, que agora passam pelo viés corporal de Maura, com toda a carga de sensações de uma narradora adulta vivendo uma situação de crise. As discrepâncias que o romance impõe com relação às memórias possuem o objetivo de ampliar a dimensão dos conflitos, como já assinalamos. Além disso, as diferenças decisivas dentro da narrativa, no que tange à sua estrutura, ressaltam a riqueza da construção ficcional de Maura.

Ao longo da obra, nota-se que, embora Maura não subsista ao implacável julgamento da sociedade mineira, acredita que seu comportamento tenha sido afetado por ele, pois, segundo a narradora, “verdadeiramente somos filhos da terra em que nascemos, é

ela que determina nosso comportamento, ainda nossos pensamentos, na medida em que nos influencia” (Cançado, 1991, p. 64). Pensamento tão sugestivo para uma narrativa de memórias, uma vez que essas cidades representam todo um mundo de sensibilidade que constitui decisivamente seu perfil psicológico. Em Maura Lopes Cançado, nos depararemos com o tédio, ou quase um niilismo do homem contemporâneo. De maneira ácida, ela caracteriza, a partir da própria experiência, a sociedade vigente. E, para isso, coloca-se em constante estado de tensão: “Estou tensa como as cordas de um violino. Se relaxar, eu morro” (Cançado, 1991, p. 185).

Das constantes temáticas de Maura presentes na narrativa da sua infância está a sua convivência com a família na fazenda, no interior de Minas Gerais. Receberão cores as paisagens vistas e vividas, os costumes, a chegada do progresso à fazenda, levando todos a se conectarem com o mundo. Por outro lado, ela também reitera as influências recebidas da sempre moralista postura mineira ante o comportamento.

Sobressaem algumas características comuns dos mineiros, como o amor à vida doméstica, a valorização da família e a hospitalidade na recepção dos visitantes. Vemos, no início da narrativa, livre do registro de datas, a família à espera de visitas. É do quarto dos pais, na grande cama reconfortante, que a menina esperava a chegada de Judite, sua irmã, com as amigas que vinham de Belo Horizonte, dando início, como uma saudação de boas vindas, à narrativa. Dá-se início à descrição da fazenda, situada nos arredores do município de São Gonçalo de Abaeté, no Alto São Francisco, em Minas Gerais. A infância evocada no diário, inscrita num tempo pretérito perfeito, é a de um tempo idílico de prosperidade e poder, numa oposição à atual situação precária em que se encontra, ou seja, internada no hospício, entregue ao esquecimento. Essas recordações têm o papel de resgatar a identidade diluída na uniformidade do hospício:

Devo dizer-lhe da minha superioridade? Não creio: só complicaria. Mas já fui rica, estudei em colégios caros, frequentei sanatórios caros, em minha casa fui adorada. Mamãe até me

deu um avião de presente. Não acredita? Paulistinha Cap 4 – prefixo PP-RXX. Vá ao DAC e pergunte a quem pertenceu um avião com este prefixo (Cançado, 1991, p. 34).

A revelação de uma origem aristocrática, da riqueza material aliada à sofisticação nos modos de vida, ressalta como um meio de enlevar-se frente ao meio físico-social do hospício. Embora haja um tom de ironia, os nomes vão emergir na narrativa como símbolos de um passado que garante a não obliteração do presente: “a família de papai, Lopes Cançado, tem grande prestígio financeiro, social e político em nosso Estado; é chata, conservadora, intransigente, como todas as ‘boas’ famílias mineiras. Brrrrrrrr” (Cançado, 1991, p. 15).

É assim que, na gênese da fidalguia, busca afirmar sua origem nobre e constrói a imagem de superioridade para a preservação da identidade.

Sei que sou descendente de Joaquina de Pompéu, mulher extraordinária – que durante o império manteve o poder político em Minas, entretendo com Dom Pedro II relações políticas e amistosas. [...] Daí sermos parentes das principais famílias mineiras. Já se escreveu mesmo um livro sobre isto, os gregos de Minas Gerais. Somos descendentes de nobres belgas, parece-me (Cançado, 1991, p. 15).

Percebe-se que há uma grande preocupação em registrar sua árvore genealógica. E nisso não há despretensão. No universo memorialístico maureano, o nome, a frase, enfim, os elementos que o povoam, correspondem a espécies de emblema de resistência a tudo que, no presente, oblitera e machuca. A estruturação da imagem do pai e da fazenda evoca o lugar seguro, o abrigo da brutal realidade.

Na reconstituição memorialística de Maura, vislumbra-se o tempo de um Brasil patriarcal formado nas antigas propriedades rurais da timidez, do recato, da modéstia e da obediência, sendo esta última a expressão da lealdade ao chefe – característica das comunidades agrárias tradicionais com o seu legado de nobreza criado nas grandes fazendas: “nasci numa bela fazenda do interior de Minas,

onde meu pai era respeitado e temido como o homem mais rico e valente da região” (Cançado, 1991, p. 12).

Metonimicamente construída, a imagem paterna delinea-se como o objeto perdido de uma proteção que ainda se almeja, contrastando com um presente caótico e solitário dentro do hospício. Reitera-se a persistência do desejo de proteção, segurança e reconhecimento. Esse desejo desliza ou se desloca para o processo de criação da memória do pai, como emerge do excerto abaixo:

Antes de tudo meu pai foi um bravo. Mas também um romântico, um sentimental. Vivia cercado por homens que matavam, junto aos quais cresci. Mamãe conta que não lhe agradava a fama de estar cercado por jagunços, mas estes homens permaneciam na fazenda, eram leais a meu pai, matariam a um gesto seu, de mamãe ou de meus irmãos (Cançado, 1991, p. 13).

Nota-se a manutenção dos valores patriarcais pelas elites proprietárias, estendidas até no tratamento aos empregados. Podemos compreender também uma outra situação descrita como uma manifestação de tradição cultural mineira, aquela em que o fazendeiro acolhe um agregado e o cria como um filho: “seu nome era Antônio. Cresceu em nossa casa e meus pais o amaram como a um filho. Era meu padrinho e me adorava. Eu o chamava Pabi” (Cançado, 1991, p. 15).

Cenas de violência e brutalidade presentes na lembrança, justificadas pela intenção de proteção à família, tomam um caráter heroico, como se verifica nessa passagem: “filho de família rica, gastou toda sua herança quando jovem, casando-se depois com mamãe e recomeçando a vida nos sertões de Minas Gerais, onde a única lei era a do revólver” (Cançado, 1991, p. 13).

A fazenda é o mundo, um império, de onde seu pai dirige e guia os destinos de todos. Assim é que, naquele universo mineiro interiorano, as reminiscências da infância são povoadas de eventos grandiosos realizados pelo pai, cheios de ventura e de cor, evidenciados abaixo:

Uma vez vi papai bater num homem. Eu era bem pequena. O homem apanhava sem reagir, seu rosto sangrava. A cena mostrou-se-me brutal, imobilizando-me em estranho fascínio. [...] pareciam-me os dois peças de uma engrenagem brutal (aquele sangue escorrendo) (Cançado, 1991, p. 14).

A partir de uma contemplação subjetiva, através da descrição das paisagens, pessoas, amores, melodias é que conseguimos compor o quadro desse mundo de traços idealizados que tonalizam os vestígios de lembranças da infância. A fazenda representa seu terno refúgio, pois é onde pode buscar as delicadas paisagens, “lembranças mais remotas – as únicas despidas de angústia” (Cançado, 1991, p. 13), que lhe servem de abrigo e lhe apaziguam a alma. A cidade natal é extremamente rural e, mesmo lá, a narradora-personagem escreve: “como criança fui excessiva” (Cançado, 1991, p. 13). Nesse sentido, a infância da narradora é marcada pela imaginação, excesso de atenção, egoísmo, medo e curiosidade. Descortinando um mundo cheio de aventura, a educação de Maura se desvela sem a repressão familiar, permitindo-lhe ver o mundo, apreender o “bem” e o “mal” e chegar a uma provável precocidade acerca de práticas que lhe eram “proibidas”, tal como o inevitável conhecimento sobre o sexo, sobretudo num ambiente favorável à liberdade e pela relação de confiança entre as pessoas – bem típico nas pequenas comunidades:

Na fazenda tínhamos uma loja. O rapaz, empregado da loja, sempre se recusava a nos dar balas, a mim e minhas irmãs menores. Uma tarde fui sozinha. Pedi-lhe. Disse que sim. Sentou-me no balcão e teve relação sexual comigo, nas minhas pernas (Cançado, 1991, p. 20).

O ato sexual não se concretiza naquele momento, consumando-se apenas no casamento, porém lhe desperta a curiosidade para o corpo e para a relação sexual dos animais. Um cenário nostálgico e idílico se desborda, onde a natureza e a música desnudam um universo prenhe de alegria e liberdade, como se depreende no excerto abaixo:

E [...] durante o dia eu brincava muito: olhava os campos se perdendo de vista, nadava nos córregos, subia nas mangueiras, corria alegre atrás de coelhos brancos de orelhas grandes, olhos cor-de-rosa. E pecava também (isto mais tarde, creio). Ouvia à tarde os violeiros, tocando depois do trabalho. Às vezes minhas irmãs menores e eu, sentadas na varanda, víamos nascer o sol. Uma noite passou um cometa iluminando o céu (Cançado, 1991, p. 18).

Assim sendo, inversamente ao caos que se vive no presente, dentro do hospício, dentro das lembranças de Maura, vislumbra-se a harmonia pela atitude distanciada de revisitação da memória, funcionando como um mecanismo de preservação da consciência e de delimitação do eu. Há momentos em que se desdobram outros eventos importantes, como a chegada da energia naquele lugarejo: “ao ser inaugurada a luz elétrica na fazenda senti-me menos comprometida com a noite” (Cançado, 1991, p. 18). No entanto, a luz não diminuiu o medo que sentia da vida. Apenas lhe dava uma falsa sensação de segurança.

O rádio e o automóvel são os responsáveis pela conexão da fazenda com o mundo exterior, revelando um momento histórico de guerra:

Bonito quando faróis de automóveis ou caminhões iluminavam a estrada trazendo pessoas empoeiradas e ainda cheirando a cidade. E mesmo o rádio, ligado a todo volume, dando notícias da guerra, fazia parte da ponte de ligação entre a fazenda fantástica e a realidade clara, sem mistério, da cidade (Cançado, 1991, p. 18).

A religiosidade, o misticismo e as crendices eram comuns naquele pedaço afastado de Minas, cultivando no imaginário infantil o temor da morte e de Deus. A devoção a Nossa Senhora configura-se no cultivo de rezas e promessas. São frequentes, na obra, as passagens onde tais práticas encontram testemunho. Após a morte de seu padrinho, Pabi, Maura passou a ser vestida com as cores de Nossa Senhora, em vista de um sonho que seu irmão tivera, onde o padrinho dizia que voltaria para buscar a afilhada:

Surgiram, de forma gravíssima, várias doenças de infância – o que levou mamãe e todos de casa a se preocuparem mais do que o normal comigo. Por uma promessa feita à Virgem Maria, quando estive muito doente, só me vestiram de azul e branco até sete anos. Papai jamais permitiu que me cortassem os cabelos (eu os tinha longos, soltos, selvagens) (Cançado, 1991, p. 16).

Como ficou evidenciado, o medo da morte reforça as crenças e amplia as lendas endossadas no imaginário popular. Reiteradamente Maura ouvia o som da morte: “- Cachorro uivando é presságio de morte. Morte, Maura. O uivo triste cortava a noite, meu nome a deslizar se perdendo” (Cançado, 1991, p. 18). Com efeito, a religiosidade e a crença no sobrenatural delineiam-se como lugar comum nessa fazenda “fantástica”, povoando de lendas o imaginário dos habitantes da fazenda, incluindo a própria narradora: “uma das nossas empregadas aconselhou-me a pedir que me deixassem exposta numa igreja, como fizeram com determinado padre de quem ela ouvira falar” (Cançado, 1991, p. 17).

Ora, os excessos no cuidado com Maura serviram de pretexto para justificar muitas atitudes inadequadas, desvelando um lado possivelmente negativo na personalidade da narradora que a levou ao egoísmo e, conseqüentemente, à solidão. A chegada da noite era uma visita indesejável, pois vinha acompanhada de seres de outro mundo:

Que dizer dos fantasmas que me povoavam as noites? E os demônios? Contavam coisas: mulas-sem-cabeça, lobisomem, um caminhão que se aproximava da fazenda à noite, por muitos visto, e nunca chegando. Quase todos os adultos conhecidos em minha infância tiveram alguma experiência com almas do outro mundo (Cançado, 1991, p. 19).

Embalados na crença do sobrenatural, os moradores regavam seus dias com votos à Virgem e simpatias. Porém, é pelos cantos entoados na igreja protestante que o pai se sentia atraído. O som do canto religioso insere na obra a cidade de Patos de Minas. A música da igreja protestante era capaz de sensibilizar e tocar seu pai, um

homem à margem da civilização, o mais valente e temido no reino de sua imaginação:

Se íamos a Patos de Minas, cidade próxima à fazenda (não deixava de levar-me), e passávamos por uma igreja protestante, papai, que não aceitava os protestantes, por negarem virgindade à Virgem Maria, falava-me assim: “-Vamos entrar um pouco para ouvir os hinos. Cantam tão bem, é tão belo. Fico feliz escutando”. Entrávamos. Lá dentro, tocados pelo misticismo reinante, a música, sentíamos Deus conosco. Ou era meu pai, se mostrando na sua imensa e desconhecida sensibilidade? (Cançado, 1991, p. 14).

Ocorre aqui uma inversão na apreensão da cidade. Patos de Minas é um produto derivado do processo de expressão e apreensão sensorial. Há a transfiguração paterna diante da música, marca desta cidade na obra, mas registrada apenas pela dimensão mística.

O casamento aos quatorze anos, a separação aos quinze, o filho e, principalmente, a morte do pai, vieram ao encontro do desmoronamento interior de Maura, contribuindo na idiossincrasia de sua relação com o mundo. O espaço e o tempo vão emergir numa linguagem marcada pelo corpo fragmentado de Maura: “aos quinze anos vi-me com o casamento desfeito, um filho, e sem papai, sustentáculo de todos os meus erros – meu grande e único amor” (Cançado, 1991, p. 24).

A partir de então, Minas será apreendida mais pela impressão de sua relação com a sociedade do que pelos seus aspectos paisagísticos. Esse deslocamento para os aspectos sensoriais se funda em oposição às profundas diferenças que demarcam e reforçam o papel feminino na sociedade de São Gonçalo do Abaeté:

Morávamos numa cidade próxima à fazenda, São Gonçalo do Abaeté. [...] Lamentavam que me tivesse já casado. Aquilo me irritava deveras. [...] Mas as pessoas pensavam diferente. [...] Pensei pela primeira vez em me matar (Cançado, 1991, p. 24).

Prevalece um tom de mágoa e desilusão. É dessa perspectiva que partimos para a abordagem dos aspectos contrastivos com a

descrição da fazenda. A rejeição social leva-na à solidão e depressão, contribuindo, assim, na negação de uma lembrança positiva dos lugares. A mentalidade são-gonçalense vai de encontro aos anseios de uma jovem que pensava em recomeçar a vida, divertir-se e estudar como qualquer menina da sua idade. A sua condição de mãe e de mulher divorciada pesou muito no julgamento social:

Desde então tudo tomou caráter mais grave e penoso; passei a sofrer com brutalidade os reflexos do condicionamento imposto a uma adolescente numa sociedade burguesa, principalmente mineira – e principalmente quando esta adolescente julga perceber além das verdades que impõem, e tem, ela mesma, sua própria verdade (Cançado, 1991, p. 26).

Nossa narradora se desloca para a capital mineira com o intuito de continuar os estudos. O registro do dia 22-11-1959 é todo dedicado à construção das lembranças vividas em Belo Horizonte. Apresentando uma epígrafe com um texto de William Faulkner – “O conhecimento – não a dor – recorda uma centena de ruas selvagens e ermas” – Maura evoca uma Belo Horizonte cuja constituição perpassa pela dor. Portanto, não há espaço para divagações com paisagens, ruas e cenas do cotidiano. Sua relação com a cidade acontece de forma traumática, produzindo, consequentemente, transformações devastadoras no seu interior, numa relação de percepção que se confunde com a sensação presente vivenciada no hospício. Presente e passado se configuram como um só tempo e espaço. Enquanto que o tempo e os espaços da infância e da adolescência ficam livres de data, Belo Horizonte fecha-se num registro do dia a dia hospitalar, visto que há uma semelhança entre os espaços, pois ambos se identificam pela mesma sensação de dor e solidão. A capital mineira imprime-lhe a personalidade fria e molda o seu caráter:

Em Belo Horizonte, cercados por montanhas, somos fundidos a ferro e fogo. Montanha, ferro, pedras, minério – transforma-nos em seres rijos, pensantes e mais cruéis. Ainda o amor é transformado pela paisagem em algo cerebral, uma ávida

cerebralização de ternura que não afasta a solidão: antes, exacerbava-a mais ainda. Eu não seria hoje o que sou se não fosse mineira. A Minas devo meu caráter introspectivo, minha busca constante do absoluto e a disciplina que consigo me impor quando o desejo, essencial ao estudo e à criação. E conservo mesmo certo desprezo pelos filhos de outras paisagens ameaças, porém lassas (Cançado, 1991, p. 63-64).

O mesmo desprezo que recebera da sociedade mineira se expressa em sua atitude com o mundo, a refletir como espelho, porém agora numa forma de defesa, no sentido de proteger-se de semelhantes experiências traumáticas. Num movimento, excessivamente, doloroso e penoso, Maura revive a sua estada em Belo Horizonte: a recusa da escola de realizar sua matrícula no Colégio Isabela Hendrix, o afastamento dos amigos, o tratamento desconfiado e machista dos donos de pensão e dos homens no hotel. Emerge excessivo o som do preconceito mineiro no relato de sua rotina:

Vivi durante muito tempo morando em hotéis familiares, e só quem conhece a mentalidade dos mineiros é capaz de saber o que quer dizer “familiar” em Minas. Se os homens me achavam bonita, imediatamente os donos dos hotéis exigiam minha mudança. Se me faziam a corte e não eram correspondidos, contavam na gerência a longa noite de orgia que haviam passado comigo. Ou o dono supunha - diante de algum olhar malicioso de um hóspede despeitado. Supor, em Minas, poderia levar à cadeira elétrica qualquer inocente (Cançado, 1991, p. 63).

Em virtude disso, a corrosiva convivência em Belo Horizonte é responsável pelo estreitamento das relações da narradora com o mundo da leitura, como também pelo desencadeamento de constantes crises depressivas que a levaram à sua primeira internação, aos 19 anos, na Casa de Saúde Santa Maria.

As memórias de Maura apresentam uma mulher desajustada, em choque com os valores sociais mineiros; uma mulher que sente “a necessidade de fugir para algum lugar, aparentemente fora do mundo” (Cançado, 1991, p. 28). Maura sucumbe à força

da adversidade de Belo Horizonte. Não suportando a brutal convivência social, rompe com a realidade para irromper-se no universo da loucura, numa travessia dolorosamente solitária: “talvez, se eu enlouquecesse, conseguisse dar vida às coisas que existiam em mim e que eu não era capaz de exprimir” (Cançado, 1991, p. 63).

A loucura significa um modo de estar sozinha e livre de qualquer compromisso com a lógica constituída sob a ideia de uma consciência moral tanto literária quanto social. O hospício manifesta-se sombrio e atroz, porém menos mortificante que o mundo de fora, dos “normais”. É o que emerge de maneira óbvia nas seguintes palavras: “Felizmente não sinto desejo de sair daqui” (Cançado, 1991, p. 49). Proteger-se do mundo no hospício é um acidente inevitável, absurdo ou, até mesmo, masoquisticamente confortável.

A insanidade, do ponto de vista moral, significa o fracasso em relação aos modelos sociais de comportamento, mas, ao mesmo tempo, também é a libertação de toda ordem de segmentaridade. Maura utilizará o discurso de mulher e de louca que se viu diante de um mundo socialmente segmentarizado, normatizante, com papéis sociais constituídos. Um plano de organização ao qual ela recusou se encaixar.

No texto *Loucura, literatura, sociedade*, Foucault atesta: “repito uma vez mais: a loucura real é definida por uma exclusão da sociedade; portanto, um louco é por sua própria existência, constantemente transgressivo. Ele se situa sempre “de fora”” (Foucault, 1999b, p. 225). Postulando sobre essa questão, Foucault afirma que

[...] a loucura é a linguagem excluída – aquela que, contra o código da língua, pronuncia palavras sem significação (os ‘insensatos’, os ‘imbecis’, os ‘dementes’), ou a linguagem que pronuncia palavras sacralizadas (os ‘violentos’, os ‘furiosos’), ou ainda a que faz passar significações interditas (os ‘libertinos’, os ‘obstinados’) (1999a, p. 195).

Maura L. Cançado fez de seus escritos cotidianos, suas anotações, observações, percepções, uma forma de denúncia social contra as práticas violentas, agressivas com as quais eram tratados

os doentes mentais já na segunda metade do século XX. Se já não bastasse ser mulher numa sociedade patriarcal – posição de inferioridade, historicamente, demonstrada – era também louca e insana. Transgredindo, porém, com os padrões tradicionais da escrita, ela exhibe a voz do louco. Essa voz é a transgressão. Não bastando a morte com a criação da obra, Maura dá voz ao morto. Uma voz que não quer ser ouvida, mas insiste, não quer calar. Das profundezas do sanatório uma louca dá substância e sentido ao som, ainda rouco, da insanidade. Nesse aspecto, sua escrita ecoa de maneira subversiva, pois se apresenta de maneira crítica em relação aos valores tradicionais característicos da família mineira.

Referências

- BLANCHOT, Maurice. *O livro por vir*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- CANÇADO, Maura Lopes. *Hospício é deus: Diário I*. Rio de Janeiro: Círculo do Livro, 1991.
- DOUBROVSKY, Serge. *Fils*. Collection Folio ed. Paris: Gallimard, 1977.
- FOUCAULT, Michel. A loucura, a ausência da obra. In: *Ditos e escritos I. Problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999a, p. 190-198.
- FOUCAULT, Michel. A loucura e a sociedade. In: *Ditos e escritos I. Problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999b, p. 210-234.
- FOUCAULT, Michel. Linguagem e literatura. In: MACHADO, Roberto. *Foucault, a filosofia e a literatura*. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001, p. 137-174.
- FOUCAULT, Michel. *História da loucura: na Idade Clássica*. 9. ed. Traduzido por José Coelho Neto. São Paulo: Perspectiva, 2010.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Traduzido por Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

RICCEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Traduzido por Alain François *et. al.* Campinas, SP: Unicamp, 2007.

SCARAMELLA, Maria Luisa. *Narrativas e sobreposições: notas sobre Maura Lopes Cançado*. 2010. 269 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais), Universidade Estadual de Campinas – Unicamp, São Paulo, 2010.

SILVA, Claudinei Aparecido de Freitas. *A carnalidade da reflexão: ipseidade e alteridade em Merleau-Ponty*. São Leopoldo-RS: Nova Harmonia, 2009.



Gênero e violência nos contos de Conceição Evaristo

Constância Lima Duarte



Gosto de ouvir, mas não sei se sou a hábil conselheira. Ouço muito. Da voz outra, faço a minha, as histórias também. E, no quase gozo da escuta, seco os olhos. Não os meus, mas de quem conta. E, quando de mim uma lágrima se faz mais rápida do que o gesto de minha mão a correr sobre o meu próprio rosto, deixo o choro viver.

(Evaristo, *Insubmissas lágrimas de mulheres*, 2011, p. 9)

A ausência da temática da violência nos escritos de autoria feminina sempre me incomodou. Como nossas escritoras ignoram um tema tão urgente e palpitante? Em que livros estão as marcas literárias do espancamento, do estupro e do aborto a que cotidianamente as mulheres são submetidas, e os jornais não cansam de noticiar? Refiro-me, naturalmente, à violência física, cujas cicatrizes

são visíveis, e não à que Bourdieu chamou de *simbólica*¹, como a humilhação, a ofensa, o desprezo, que também machucam e são cotidianas. Para essas, há inúmeros exemplos na literatura, e Clarice Lispector é uma mestra. Quem não se lembra da angústia vespertina de Ana, dos devaneios de certa rapariga, do monólogo da Mocinha, ou da frustração da velha aniversariante diante da família, dentre tantas personagens? Mas eu queria mais. Afinal, não passa uma semana sem que os jornais noticiem o assassinato de uma mulher pelo companheiro vingativo, ou um dia sem que uma mulher seja espancada e violada, apenas por ser mulher.

Quando conheci as escritoras dos *Cadernos negros*² essa temática tornou-se, enfim, recorrente. Para minha surpresa, lá estavam, no formato de poemas ou de textos ficcionais, sensíveis releituras da violência inspiradas no cotidiano feminino e formuladas a partir de uma perspectiva étnica e feminista. Dentre as muitas escritoras que se encontram nos *Cadernos Negros*, escolho Conceição Evaristo, cuja obra guarda as imbricações de gênero, classe e etnicidade que me interessam investigar. Independente do título – *Ponciá Vicêncio* (2003) e *Becos da memória* (2006), romances; *Poemas da recordação e outros movimentos* (2008), poesia; e *Insubmissas lágrimas de mulheres* (2011), contos –, predominam, em

¹ Segundo Bourdieu (1999), a violência simbólica se constrói através de um poder ‘não nomeado’, que ‘dissimula as relações de força’. Para mim, tal poder tem nome, e é machismo. E são as relações sociais de gênero que explicitam o domínio do homem sobre a mulher em nossas sociedades. Por isso questiono sua explicação simplista de que a dominação masculina se perpetua porque as mulheres naturalmente a aceitam. Ao invés de buscar a explicação da conduta agressiva no próprio agressor, e no porquê das categorias sociais estarem tão assimiladas ao masculino, parece mais fácil vitimizar, mais uma vez, a vítima.

² *Cadernos Negros* (a partir de agora CN) é uma publicação coletiva que vem a público anualmente desde 1978, sendo um ano dedicado à poesia e outro à narrativa curta. Até o momento, foram publicados cinquenta e seis contos de quinze autoras. Dentre os nomes mais frequentes estão os de Conceição Evaristo, Esmeralda Ribeiro, Geni Guimarães, Lia Vieira, Miriam Alves, Sônia Fátima da Conceição e Vera Lúcia Barbosa.

sua obra, as angústias, os temores, a sexualidade e, principalmente, demonstrações de força e de generosidade femininas.

Atenho-me, agora, aos contos. Bem antes do surgimento de *Insubmissas lágrimas*, Conceição Evaristo havia publicado, em diferentes edições de *Cadernos Negros*, de 1991 a 2007, um total de nove narrativas. Desde as primeiras – “Di Lixão” e “Maria” (CN 14, 1991) –, existia tal densidade dramática e poética na construção das personagens, e na estruturação do enredo, que um projeto literário tornou-se logo evidente. “Di Lixão” conta a história de um garoto de rua, profundamente desamparado, que dorme num quarto-marquise. O ‘efeito único’, louvado por Allan Poe, realiza-se neste conto de forma surpreendente: é a morte que vem abraçar o menino, enrolado como feto, para protegê-lo da dor e da solidão. Em “Maria”, a violência explode na sequência de gestos e palavras, e se paralisa na imagem da mulher linchada sem direito à defesa. A explicação é simples: um dos assaltantes do ônibus era um antigo companheiro e pai de seu filho, que decide poupá-la do assalto. Tal gesto provoca depois a revolta dos demais passageiros, que a imaginam cúmplice do bandido. Cito: “Quando o ônibus esvaziou, quando chegou a polícia, o corpo da mulher já estava todo dilacerado, todo pisoteado” (CN 14, 1991, p. 15).

Os contos que se seguem – “Duzu-Querença” (CN 16, 1993); “Ana Davenga” (CN 18, 1995); “Quantos filhos Natalina teve” (CN 22, 1999); e “Beijo na face” (CN 26, 2003) – só confirmam a coerência da opção estética da escritora, que, mesmo em cenas de extrema degradação humana, não perde o equilíbrio entre a sugestão de estados líricos e a intenção documental. “Duzu-Querença”, por exemplo, pode ser lido como uma narrativa de formação. Nela, é possível acompanhar o crescimento da menina, pequena empregada do bordel, sua descoberta do segredo dos corpos suados, a vida prostituta, até sua loucura. Cito: “Duzu acostumou-se aos gritos das mulheres apanhando dos homens, ao sangue das mulheres assassinadas. Acostumou-se às pancadas dos cafetões, aos mandos e

desmandos das cafetinas. Habitou-se à morte como uma forma de vida” (CN 16, 1993, p. 33).

Já o conto “Ana Davenga” se constrói a partir de *flashbacks*, suspensões de tempo, e de um clima permanente de mistério. A voz narrativa é feminina e fala de dentro dos sentimentos e das apreensões da personagem. A história de Ana só difere das demais porque é dada a ela a opção de traçar seu caminho, de escolher seu homem, e se rebatizar. Cito: “Ana estava feliz. Só Davenga mesmo para fazer aquilo. E ela, tão viciada na dor, fizera dos momentos que antecederam a alegria maior um profundo sofrimento” (CN 18, 1995, p. 25).

Mas o desfecho violento estava anunciado nas entrelinhas da narrativa. Assim, quando a polícia entra no barraco e metralha os dois ainda na cama, acabando com a tênue promessa de futuro para eles, o leitor quase não se surpreende. A surpresa é com a bela imagem do botão de rosa se abrindo na manhã seguinte, no quarto vazio de vida.

Até então, todos os contos de Conceição Evaristo terminaram em morte. Mas em “Quantos filhos Natalina teve?”, apesar de, também aí, morte e violência marcarem presença, o final aponta para a esperança de uma nova vida. A cena do estupro, por exemplo, é contundente. Cito:

O homem desceu do carro puxou-a violentamente jogou-a no chão; depois desamarrou suas mãos e ordenou que lhe fizesse carinho. Natalina entre o ódio e o pavor, obedecia a tudo. Na hora, quase na hora gozo, o homem arrancou a venda dos olhos dela. Ela tremia, seu corpo, sua cabeça estavam como se fossem arrebentar de dor. A noite escura não permitia que divisasse o rosto do homem. Ele gozou feito cavalo enfurecido em cima dela (CN 22, p. 28).

Quase contraditoriamente, será a semente deste estupro que ela vai transformar no filho bem amado, depois de tantos que rejeitou. Também o conto seguinte, “Beijo na face”, não termina em morte, apesar de seu fantasma atravessar toda a narrativa. A

personagem Salinda, mãe de filhos pequenos, vive sob as ameaças do marido que faz a vida conjugal um inferno. Cito:

Das perguntas maldosas, feitas de maneira agressiva, surgiu uma vigilância severa e constante que se transformou em uma quase prisão domiciliar. Ela respondeu com um jogo aparentemente passivo. Fingiu ignorar. Era apenas estratégia de sobrevivência (CN 26, p. 15-6).

A resistência de Salinda se constrói como a do equilibrista, que sente “o gosto de morte na boca”, mas busca “o sabor da vida”. Mesmo sabendo dos riscos, ela vai se entregar à paixão e tem encontros amorosos com uma amante.

“Salinda contemplou-se no espelho. Sabia que ali encontraria a sua igual, bastava o gesto contemplativo de si mesma. [...] Mulheres, ambas se pareciam. Altas, negras e com dezenas de *dreads* a lhes enfeitar a cabeça. Ambas aves-fêmeas, ousadas mergulhadoras na própria profundidade” (CN 26, p. 18).

As outras narrativas – “Olhos d’água” (CN 28, 2005), “Ayo-luwa, a alegria do nosso povo” (CN 28, 2005), e “Zaita esqueceu de guardar os brinquedos” (CN 30, 2007) – assemelham-se a uma prosa poética, tal a leveza das imagens e o lirismo que as sustentam. Mas, na denúncia da violência urbana, tem, também, a força de um soco, tal o impacto que essa ficção-verdade provoca.

Por tudo isso, as narrativas de Conceição Evaristo parecem conter a expressão de um novo paradigma. Se em sua superfície – a história visível, segundo Piglia – tratam de vida e morte, na cena mais profunda, ressaltam a história do povo negro. Escrita de dentro (e fora) do espaço marginalizado, a obra é contaminada da angústia coletiva, testemunha da banalização do mal, da morte, a opressão de classe, gênero e etnia. E ainda se faz de porta-voz da esperança de novos tempos. A autora pontua poeticamente mesmo as passagens mais brutais, e cada personagem tem a consciência de pertencimento a um grupo social oprimido e traz na pele a cor da exclusão. Não importa se

dona-de-casa, criança, empregada doméstica ou mulher de bandido: a angústia e o sentimento de injustiça são sempre os mesmos.

O novo livro de contos, *Insubmissas lágrimas*, é tudo isso e muito mais. Se, até então, os contos chegaram avulsos, com largos intervalos entre um e outro, temos agora um conjunto harmonioso que dialoga entre si, e é a prova mais cabal do amadurecimento ficcional de Evaristo. E são inúmeros os aspectos que tornam o livro surpreendente.

Começo observando sua estrutura: treze narrativas, cada uma intitulada com o nome da mulher que vai contar sua história de vida. São elas: Aramides Florença, Natalina Soledad, Shirley Paixão, Adelha Santana Limoeiro, Maria do Rosário Imaculada dos Santos, Isaltina Campo Belo, Mary Benedita, Mirtes Aparecida Daluz, Líbia Moirã, Lia Gabriel, Rose Dusreis, Saura Benevides Amarantino e Regina Anastácia. À primeira vista, as narrativas tinham tudo para serem lidas de forma independente, até porque foram chamadas de contos. Mas a presença de uma voz narradora costurando as histórias, e se fazendo de mediadora entre personagens e leitores, muda tudo. Essa voz feminina que narra em primeira pessoa e se apresenta como “alguém que gosta de ouvir” não é nomeada: “Da voz outra”, ela diz, “faço a minha, as histórias também”. É ela que procura cada uma das mulheres e vai provocar o retorno de lembranças dolorosas do seu passado. É ela, também, que se encarrega de lembrar ao leitor o que já foi dito, e, quase como um refrão, reafirma que gosta muito de ouvir histórias. “Enquanto Lia Gabriel me narrava a história dela, a lembrança de Aramides Florença se intrometeu entre nós duas. Não só a de Aramides, mas as de várias outras mulheres se confundiram em minha mente” (Evaristo, 2011, p. 81).

À medida que se somam, os relatos promovem, no leitor, uma sutil confusão entre o real e a ficção, pois tratam de situações de violência contra a mulher, que lamentavelmente estão quase diariamente nas páginas dos jornais. Cito:

Portanto, estas histórias não são totalmente minhas, mas quase que me pertencem, na medida em que, às vezes, se (con)

fundem com as minhas. Invento? Sim, invento, sem o menor pudor. Então, as histórias são inventadas? Mesmo as reais, quando são contadas. Desafio alguém a relatar fielmente algo que aconteceu. Entre o acontecimento e a narração do fato, alguma coisa se perde e por isso se acrescenta. O real vivido fica comprometido (Evaristo, 2011, p. 9).

Assim, a narradora mais confunde que esclarece. E as mulheres, ao exibirem com orgulho as antigas cicatrizes, mesmo quando descrevem chorando um episódio dramático do seu passado, o fazem a partir de uma atitude de sobreviventes, de quem exorcizou a dor e se encontrou inteira para além dela. E mais, parecem expor suas chagas até com certo orgulho, conscientes da força que emana de sua história. Saura Amarantino, por exemplo, declara: “De seus ouvidos, moça, – me disse ela – faço o meu confessionário, mas não exijo segredo. Pode escrever e me apontar na rua, como personagem de uma história antes minha e, agora, também sua” (Evaristo, 2011, p. 99).

Uma outra, Aramides, por exemplo, sofre com a transformação do companheiro amoroso em homem bruto, quando ela engravida, ciumento do filho e do corpo que ele julgava ser só seu. Como as demais, também essa narrativa se divide em duas: antes e depois do acontecido. Ou melhor, primeiro somos apresentados à mulher que faz o relato; e apenas depois vem o passado. O *flashback* surge naturalmente, pois cada uma relata espontaneamente o acontecido. É Aramides quem conta: “um dia estava amamentando o filho, quando ele chega, arranca o menino de seus braços jogando-o no berço; em seguida rasga suas roupas e a violenta [...] Nunca a boca de um homem, como todo seu corpo, me causara tanta dor e tanto asco até então” (Evaristo, 2011, p. 18).

Outra, Natalina Soledad, é apresentada como a mulher que criou o próprio nome, o que significa dizer, a própria vida. Nascida após seis filhos homens, foi rejeitada pelo pai, que lhe deu com desprezo o nome de Troçoieia Malvina Silveira. Cito:

O homem, garboso de sua masculinidade, que, a seu ver, ficava comprovada a cada filho homem nascido, ficou decepcio-

nado quando lhe deram a notícia de que o seu sétimo rebento era uma menina. “Como podia ser? – pensava ele – de sua rija vara só saía varão!” (Evaristo, 2011, p. 19-20).

Mas, à medida que cresce, ao invés de ocultar o nome, a menina faz questão de afirmá-lo por inteiro, para, assim, devolver à família o mesmo desprezo com que a tinham recebido. E passa a desejar apenas “se rebatizar, se autônomoar.” Ao completar os trinta anos, dirigiu-se ao cartório, despiu-se do antigo nome, abdicou da herança, renegou o sobrenome familiar, e se autoproclamou Natalina Soledad. E o nome não podia ser mais indicado: Natalina, de origem latina, é a que amadurece após muito luta e exige ser tratada com deferência. Soledad, do hebraico, variante de Salomão, é a que sabe o que quer da vida. A força, o equilíbrio e a autoconfiança estavam já estampados no novo nome.

A narrativa de Shirley Paixão é ligeiramente diferente das demais, pois se constrói entrecortada entre presente e passado. Ora se lembra do tempo feliz, vivido com o companheiro e as cinco meninas, duas dela e três dele, que adotou como suas; ora conta como quase o matou para defender a menina de doze anos que ele molestava. As lembranças voltam fortes na narrativa:

Então [ele] puxou violentamente Seni da cama, modificando naquela noite a maneira silenciosa como retirava a filha do quarto e a levava aos fundos da casa, para machucá-la, como vinha acontecendo há meses. Naquela noite, o animal estava tão furioso – afirma Shirley chorando – que Seni, para a sua salvação, fez do medo, do pavor, coragem. E se irrompeu em prantos e gritos. [...] Foi quando assisti à cena mais dolorosa de minha vida. Um homem esbravejando, tentando agarrar, possuir, violentar o corpo nu de uma menina, enquanto outras vozes suplicantes, desesperadas, chamavam por socorro (Evaristo, 2011, p. 28-29).

Ao final, ao retornar ao presente da narrativa, trinta anos após o triste episódio, constatamos a superação. A confraria de mulheres

não só retomou a vida, mas conseguiu apagar as lembranças mais amargas do passado. Seni tornou-se médica pediatra, e Shirley vive cercada de novas meninas, suas netas.

A narrativa de Adelha é outra história de sofrimento, mas, também, de força interior e generosidade. Ao ver o companheiro sofrer por estar perdendo a potência, ela o incentiva a procurar outras mulheres, e relata:

Fingidamente inventei estar em mim uma limitação que não era e não é a minha. Quem sabe, não estaria no meu corpo a causa de sua anunciada morte? [...] E desde então dei asas ao velho, para que ele, na ignorância, na teimosia, no orgulho ferido de macho, voasse em busca daquilo que não se recupera, o vigor da juventude (Evaristo, 2011, p. 36).

Quando ele adoece, é ela que o ampara amorosamente, sem nem por isso se anular. “Assim a história dele terminou – não a minha – disse, no final de seu relato” (Evaristo, 2011, p. 37).

A tragédia vivida por Maria do Rosário é de outra natureza e também costuma aparecer nas páginas de nossos jornais. Já mulher madura, lembra-se do dia em que, menina ainda, foi roubada de sua casa, perdendo a infância e a identidade.

Nos primeiros dias, eu, na minha inocência, divagava entre o temor e a confiança. Nunca tinha escutado sobre casos de roubo de crianças. Em casa, não tínhamos medos de perigos reais e sim de imaginários. Mula sem cabeça, lobisomem, almas do outro mundo [...] (Evaristo, 2011, p. 40).

À medida que os anos passam, ela se acostuma com o sentimento de abandono, conhece diferentes formas de exploração, chega a se casar, algumas vezes, mas sempre evitando ter filhos com medo de perdê-los. Até que um dia, ao assistir a uma palestra sobre “crianças desaparecidas”, se reencontra. Ou melhor, é encontrada. Reconhece, na voz de uma jovem (que era sua irmã), a voz de sua mãe, e deixa de ser uma desaparecida. “Sobrevivemos, eu e os meus. Desde sempre” (Evaristo, 2011, p. 47).

Também o testemunho de Isaltina Campo Belo revela uma história de superação. No momento em que acolhe a narradora em sua casa, e a abraça como a uma “antiga e íntima companheira”, ela se abre para a confidência, com a confiança de quem fala a uma “igual”. Desde menina, é ela que conta: sentia-se diferente, um menino no corpo de menina, desajustada e fora de lugar. Um dia conheceu um rapaz a quem confiou seu segredo, seu conflito. São suas as palavras:

Nunca poderia imaginar o que me esperava. [...] Cinco homens deflorando a inexperiência e a solidão do meu corpo. Diziam, entre eles, que estavam me ensinando a ser mulher. Tenho vergonha e nojo do momento. Nunca contei para ninguém o acontecido. [...] Sentia-me como o símbolo da insignificância. Quem eu era? Quem era eu? (Evaristo, 2011, p. 56).

Depois, grávida, volta à casa dos pais, tem a filha, e novamente, parte. E só mais tarde, numa reunião da escola da filha, conhece uma professora. “E foi então que o menino que habitava em mim reapareceu crescido” (Evaristo, 2011, p. 57). E compreendeu que podia, sim, se “encantar por alguém e esse alguém podia ser uma mulher”. No olhar da outra ela aprende a se conhecer, se aceitar, a viver em paz consigo mesma. Diferente de outros testemunhos, tomados como “forma de esquecimento”, ou de mergulho na linguagem para buscar a “*libertação* da cena traumática”, na expressão de Seligman, as mulheres dos contos de Evaristo se apresentam refeitas em sua psique, com as emoções apaziguadas e as antigas dores superadas.

Assim, as narrativas desdobram diferentes modalidades de violência de gênero. Às vezes, parece predominar aquela mais banalizada, sofrida no ambiente doméstico e impetrada pelo companheiro. Como a de Lya, que vivia sendo espancada pelo marido, até criar coragem, limpar o “sangue que ainda escorria dos braços” e sair de casa com os filhos. As próprias cicatrizes ela consegue curar, mas não tem como evitar o sofrimento do filho que se torna para sempre triste e doente. Há também a praticada pela mulher contra si mesma, como a de Mary Benedita, que, ainda menina, decide deixar a casa paterna e

viver com uma tia – a “ovelha desgarrada”. Viaja, aprende outras línguas, torna-se artista. Mas no afã de se bastar, se automutila, e exhibe queloides por todo o corpo. “Pinto e tinjo com o meu próprio corpo”, ela diz. “Uso os dedos e o corpo, abduco do pincel. Tinjo em sangue. Navalho-me. Valho-me como matéria-prima” (Evaristo, 2011, p. 68).

Há também relatos de cicatrizes manifestadas em pesadelos, como os que atormentavam as noites e a vida de Líbia Moirã. Remédios, benzeções, terapias, hipnose, nada detinha o sonho que insistia em persegui-la:

Sempre o mesmo: eu, perdida em algum lugar indefinido, sozinha e vendo alguma coisa grande, muito grande, querendo sair de um buraco muito pequeno. O movimento dessa coisa grande rompendo o buraco pequeno era externo a mim, mas me causava uma profunda sensação de dor (Evaristo, 2011, p. 75).

Felizmente, como ocorre nestas histórias de Evaristo, também um dia o mistério do sonho recorrente é desvendado. As imagens traumáticas estavam relacionadas ao dia em que, criança pequena e esquecida em seu berço, ela assistiu ao doloroso trabalho de parto de sua mãe e ao nascimento do irmão mais novo. As cenas presenciadas doeram fundo nela também, traumatizando-a por quase toda a vida.

A última narrativa conta a história de amor de um casal que vence o preconceito racial de suas famílias, e vivem juntos e felizes. Mas não é apenas por isso que a considero especial neste conjunto. A personagem, Regina Anastácia, de noventa e um anos, porte altivo e “dona de uma beleza que caminhava para um encanto quase secular” (Evaristo, 2011, p. 106), vai provocar novas e interessantes reflexões. Primeiro, a narradora a reverencia como se estivesse diante do mito da princesa africana feita escrava, ainda nos tempos coloniais³. Cito: “Regina Anastácia se anunciava, anunciando a pre-

³ Consta que a princesa (ou rainha) Anastácia, da etnia Bantu, após ser escravizada e trazida para o Brasil, sofreu inúmeras violências devido à sua beleza, que provocava ciúmes nas mulheres brancas, e paixões dos homens. Por não admitir ser chamada de escrava, foi obrigada a usar uma máscara de ferro sobre a boca, que só era retirada na hora de se alimentar.

sença de rainha Anastácia frente a frente comigo” (Evaristo, 2011, p. 107). Em seguida, enumera nomes de mulheres reais – como Mãe Menininha de Gantois, Ivone de Lara, Ruth de Souza, Iraci Clarindo Fidelis, Toni Morrison, Nina Simone, entre outras, acrescentando, ao final, o nome de Joana Josefina Evaristo, “tão rainha quanto ela”, que é precisamente o nome da mãe da autora deste livro. Assim, o eu narrador, responsável por trazer cada personagem à cena literária, revela-se como sendo a própria escritora. Para completar de vez o pacto autobiográfico com o leitor, além de introduzir o nome de sua mãe na narrativa, ainda menciona fatos recentes, como as viagens a Moçambique e ao Senegal, permitindo sua identificação com o nome que se encontra na capa do livro. Mas não nos enganemos: a protagonista narradora, apesar dessa confissão, continua sendo uma personagem ficcional. Com habilidade e competência, ela joga com o leitor o tempo todo. Tudo parece falso e ao mesmo tempo verdadeiro nessa obra, a começar pela autobiografia, em que as personagens relatam suas vidas, mas é uma outra que as registra. Também o resgate de tantos nomes de mulheres reais tem uma função a cumprir na narrativa. Além do diálogo que estabelecem com os textos, eles representam mulheres identificadas com a história – coletiva e individual – de resistência das mulheres negras.

Mais um aspecto merece ser observado. Em diversas ocasiões, tanto em entrevistas como em textos, Evaristo afirmou que a gênese de sua escrita está no acúmulo “de tudo que ouviu e viveu desde a infância”. Nesses termos:

Na origem de minha escrita, ouço os gritos, os chamados das vizinhas debruçadas sobre as janelas, ou nos vãos das portas contando em voz alta uma para as outras as suas mazelas, assim como as suas alegrias. Como ouvi conversas de mulheres! [...] Venho de uma família em que as mulheres, mesmo não estando totalmente livres de uma dominação machista, primeira a dos patrões, depois a dos homens, seus familiares, raramente se permitiam fragilizar. Como “cabeça” da família, elas construíam um mundo próprio, muitas vezes distantes e independentes de seus homens e, mormente, para apoiá-

-los depois. Talvez por isso, tantas personagens femininas em meus poemas e em minhas narrativas? Pergunto sobre isso, não afirmo (Evaristo, 2007, p. 20).

E foi justamente a partir dessas reflexões que ela formulou o conceito de ‘escrevivência’ – escrever a existência – tornado desafio para o eu lírico transcender o biográfico, e colocado na base mesmo da escrita lúcida e solidária da escritora, cuja obra é comprometida com a história coletiva. Se, como querem alguns, a literatura é antes de tudo fruto da memória, é compreensível que, dentre suas funções, esteja também a de denunciar e provocar a conscientização. No texto introdutório aos contos, em que a narradora se apresenta, ela termina justamente afirmando que “ao registrar estas histórias, continuo no premeditado ato de traçar uma escrevivência” (Evaristo, 2011, p. 9).

Os contos de Conceição Evaristo – e também seus romances e poemas – parecem trazer, pois, a expressão de um novo paradigma. Se em sua superfície tratam de vida e morte, na cena mais profunda ressaltam a história do povo negro, e a memória de uma raça. Escrita de dentro (e fora) do espaço marginalizado, a obra é contaminada da angústia coletiva, testemunha da banalização do mal, da morte, a opressão de classe, gênero e etnia. E ainda se faz de porta-voz da esperança de novos tempos.

Nesta tríade – gênero, classe e etnia – residiriam, a meu ver, as bases para a leitura da ‘segunda história’, segundo Piglia, que subjaz aos contos, e guardaria a chave de seu significado. A literatura de autoria, assumidamente, negra – como esta, que Conceição Evaristo assina – ao mesmo tempo projeto político e social, testemunho e ficção, inscreve-se de forma definitiva na literatura nacional.

Referências

ARRUDA, Aline Alves. *Ponciá Vicêncio, de Conceição Evaristo: um bildungsroman feminino e negro*. 2007. Dissertação (Mestrado em

Letras - Estudos Literários) – Universidade Estadual de Montes Claros - UFMG, Belo Horizonte, 2007.

BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*. Traduzido por Maria Helena Künhner. São Paulo: Bertrand Brasil, 1999.

CADERNOS NEGROS, números 14, 16, 18, 22, 26, 28 e 30.

DUARTE, Constância Lima. Gênero e violência na literatura afro-brasileira. In: TORNQUIST, Carmen Susana *et. al.* (org). *Leituras de resistência: corpo, violência e poder*, v. I. Florianópolis: Mulheres, 2009, p. 315-324.

EVARISTO, Conceição. Da grafia-desenho de minha mãe; um dos lugares de nascimento de minha escrita. In: ALEXANDRE, Marcos Antônio (org). *Representações performáticas brasileiras*. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2007.

EVARISTO, Conceição. *Insubmissas lágrimas de mulheres*. Belo Horizonte: Nandyala, 2011.

STREY, Marlene Neves. Será o século XXI o século das mulheres? In: *Construções e perspectivas em gênero*. Porto Alegre: Editora Unisinos, 2001.

PERROT, Michele. *Os excluídos da história: operários, mulheres e prisioneiros*. 2. ed. Traduzido por Denise Bottman. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

PIGLIA, Ricardo. Teses sobre o conto. In: *O laboratório do escritor*. Traduzido por Josely Vianna Baptista. São Paulo: Iluminuras, 1994.



Nas dramaturgias do prazer: a escrita de si como estratégia política

Varlei Rodrigo do Couto



Há cartas que não guardam apenas recados, doenças do fígado, frases bem feitas, há cartas que captam instantes fugidios, fases específicas, mudanças de rota, pontos de conversão da alma, seu gênero narrativo possibilita fixar as forças do devir de uma existência.

(Marilda Ionta)

Em *A vida dos homens infames*, Michel Foucault procurou, em sua antologia de existências, por vidas que tivessem sido inscritas na brevidade do tempo, encontradas por acaso em livros ou documentos. Vidas marcadas em poucas linhas, registradas na efemeridade do momento, configuradas em poucas palavras. “Estranhos poemas”, existências singulares, difusas, inglórias, “vidas ínfimas que se tornaram cinzas nas poucas frases que as abate-ram” (Foucault, 2003, p. 204).

Para analisar essas “existências-relâmpagos”, Foucault procurou seguir algumas regras. Entre elas, quis que se tratasse de vidas que realmente tivessem existido em suas existências “obscuras e desventuradas”. Existências que não apenas acenassem para o real em que estavam inseridas; que não apenas se referissem a ele, do exterior, mas que tivessem, na efemeridade de sua vida, feito parte deste real. Vidas que compõem o tabuleiro das “dramaturgias do real”, que operaram nele, recompondo as peças com suas raivas, angústias e medos, com seus sentimentos de vingança ou ódio. Vidas obscuras, sem glória ou marcas heroicas. Existências comuns, que, no real em que estavam inseridas, não foram dotadas de nenhuma grandeza ou fortuna.

Infames, abstrusas, o que possibilitou que essas vidas irrompessem do escuro da noite à qual estavam submetidas? Em sua inglória, como foi possível romper a barreira do tempo e do esquecimento? O encontro com o poder, do choque produzido de um contato fulgurante com o poder que atravessou essas vidas de cima a baixo. Perdidas na imensidão do tempo, obscurecidas pela força do esquecimento, sem brilhos ou glórias; “vidas que só sobrevivem do choque com um poder que não quis senão aniquilá-las, ou pelo menos apagá-las” (*Idem*, p. 210).

Essas vidas infames que insistem em retornar, em novamente fazer-se presença na ausência do instante, só retornam fruto dos múltiplos acasos. Acasos que fazem a história em suas sendas e rupturas, em suas discontinuidades.

Assim como esse texto de Foucault, o presente texto refere-se a uma vida infame. Vida breve, marcada na intensidade do momento, na fugacidade de um tempo que tornou obscurecida essa existência aqui analisada.

Trata-se de Márcia, prostituta que viveu em um período conturbado da história de Pouso Alegre, cidade situada no sul do Estado de Minas Gerais: a campanha de moralização contra a zona do meretrício central organizada, pela elite política da cidade, com apoio dos setores religioso e educacional. Antes de conhecermos sua trajetória, contextualizemos brevemente o período histórico em que ela se insere.



A partir do final da década de sessenta, emerge, na cidade de Pouso Alegre, uma campanha de moralização contra a zona do meretrício localizada na região central da cidade. A partir desse momento, começa a proliferar na imprensa uma série de artigos classificando a zona central como principal obstáculo para o progresso da cidade. No interior deste imaginário a campanha de moralização é vista como fruto de um discurso progressista. Afinal, com a cidade em expansão, a zona, que até então se encontrava numa área afastada, passa a se localizar a menos de cem metros da nova estação rodoviária, marco inicial do progresso na cidade.

Portanto, a zona é atacada por inviabilizar o projeto industrial tão almejado. Segundo tais discursos, ela havia se tornado o “cartão de visitas” de Pouso Alegre. Aproveitando a inauguração da nova Estação Rodoviária, o jornal *A Folha de Pouso Alegre*, em edição de 14 de setembro de 1969, classifica a zona como “Um cancro no coração da cidade”:

Ligada à estação rodoviária, teremos como cartão de visitas de nossa cidade, a imoralidade, a imundice e a corrupção de costumes, problema social que todas as cidades vêm cuidando de sanar, enquanto aguardamos novas perspectivas para nossa terra. *Enquanto o problema se resumia às infelizes que se vêem na contingência de suportar tal calamidade, porque suas posses não permitem que fujam em busca de um lugar decente onde possam educar seus filhos*, não esperávamos nada de melhor, mas agora que o *meretrício se estende para o centro de nossa cidade*, ficando a 100 metros de nossa Estação Rodoviária, duvidamos que as autoridades não tomem uma medida drástica e saneadora com respeito à moralização de nossos costumes (*Folha de Pouso Alegre*, 14 set 1969, grifos nossos).

Enquanto a zona do meretrício se restringia a uma área exterior aos espaços considerados lícitos da cidade, a prostituição não

havia se tornado problema digno de artigos de jornais ou pauta principal na Câmara de vereadores da cidade, como ocorreu três anos depois, em 1972. No momento em que a cidade cresce, os limites espaciais que a separavam dos territórios do prazer se perdem.

Agora, com a Rodoviária localizando-se a poucos metros dos espaços da zona, a elite política se aproveita da situação e classifica a prostituição como um mal público. Se o imaginário social anterior à emergência da campanha já percebia a prostituição como um “mal necessário” para proteger a honra de moças honradas, a partir de agora, não mais tolerada, ela passa a ser classificada como problema social, que impossibilitava o crescimento da cidade. Afinal, mancharia com os odores do sexo a imagem de uma *urbe* que se pretendia civilizada.

Percebendo a prostituição como doença, tratava-se, para a campanha, de limpar o centro da cidade, livrando-a dessas presenças indesejáveis e infecciosas, como eram tratadas as prostitutas. Classificada como lugar da desordem, da sujeira e do lixo, a zona torna-se um espaço não condizente com os novos ideais progressistas objetivados pela cidade. Nesse sentido, os discursos normativos elaborados pela elite política, pela igreja e pelo setor educacional contra a zona central não tinham como finalidade abolir a prostituição, já que esta ainda se mantinha, no interior desse imaginário, como um mal necessário.

O objetivo principal da campanha era esvaziar a zona, transferindo-a para uma região distante do centro. Confiná-la para fora dos limites da cidade era uma forma estratégica de reativar os princípios regulamentaristas, os mecanismos de captura e de disciplinarização sobre o mundo da prostituição, delimitando e segregando os corpos nos espaços da cidade, possibilitando, assim, maior controle sobre eles.

Trata-se, com Foucault, de desconfiar de uma suposta origem (2011, p. 18) que explicaria, *a priori*, o surgimento da campanha de moralização apenas como reflexo dos ideais modernizadores objetivados pela cidade. A emergência desta se dá num momento de

expansão urbana, em que os códigos de gênero estavam sendo reconfigurados. Nesse contexto, “as prostitutas passavam a ser percebidas em primeiro plano, de maneira muito mais negativa, e eram estigmatizadas como ameaça de desintegração da ordem familiar e de contaminação do corpo social” (Rago, 2008, p. 118).

Hoje, aproximadamente trinta anos após a extinção da zona central, a memória que predominou sobre esse período apagou e silenciou não apenas a atuação das prostitutas, mas sua presença na história da cidade. Quando aparecem, são sempre como coadjuvantes. Sujeitos que já despontam pré-fabricados e prontos, em uma história que mina a positividade e a singularidade desse período, apresentando-o por meio de um jogo entre dominantes e dominadas.

A zona do meretrício central teve sua memória masculinizada, centrada nos feitos de homens que atuaram a favor do seu fechamento, homens que produziram uma memória condizente com seus interesses, que não mediram esforços para alinhar Pouso Alegre nos trilhos do progresso e no compasso da história. Uma memória que tem constantemente negado o papel feminino na história de Pouso Alegre; que obliterou as questões relativas à sexualidade e aos papéis de gênero.

Quem foram essas mulheres? Como viviam e o que pensavam? Quais eram seus sonhos, seus objetivos e seus anseios? Como interpretaram e se posicionaram diante da campanha de moralização orquestrada pelos donos do poder e pela igreja?

Até pouco tempo, questões como estas eram, praticamente, impossíveis de serem respondidas ou investigadas. Não bastasse o silêncio dos arquivos (Perrot, 2009), as prostitutas que viveram na zona central e que ainda hoje estão vivas negam este passado, recusam a lembrar-se desse tempo, talvez doloroso, traumático, pesado demais para elas. Sendo assim, suas vozes ecoam por meio das falas masculinas, revestidas de clichês e preconceitos.

No entanto, essa história começa a mudar com a entrada em cena de correspondências escritas pelas prostitutas¹, nas quais, o cotidiano se mostra nas sendas e fendas de dias conturbados, tensos e violentos que foram os da campanha de moralização.

Essas cartas possibilitam adentrar nos bastidores das casas de prostituição, nas dramaturgias do prazer, mostrando suas contradições, ambiguidades, amores e ódios. Por meio delas, é possível descortinar uma outra cidade, menos estática e cinzenta. Nelas, a Pousa Alegre dos anos 1970 pode ser visualizada através de outras dimensões, com seus pousos alegres, noturnos e eróticos. Não é difícil de imaginar o som do crepúsculo que chegava anunciando novos encontros, contatos, aproximações. Enquanto a cidade descansa e se aquieta, a zona desponta reluzindo na luz da noite. Ali os corpos exigem a proximidade, o toque, o contato, o cheiro, a pele. Lá fora, a recusa ao “íntimo contato”; ali dentro, nos salões ou no quarto, “a linguagem fértil do corpo” possibilita jogos de sedução inventando e produzindo prazeres, paixões e apegos. Contudo, é preciso asseverar que, por mais ricas que sejam essas cartas, elas nos trazem apenas fragmentos do real, impossíveis de serem recuperados em sua totalidade, mesmo tendo sido captados e registrados “um minuto depois do êxtase”².

É dentro desse contexto histórico, portanto, no interior de uma campanha de moralização, que as cartas da prostituta Márcia se localizam. Transpondo os silêncios da história, foi por meio da escrita que ela pôde irromper as barreiras do esquecimento. No tempo em que passou na zona boêmia da cidade, viveu em uma das boates mais movimentadas: a *Novo Mundo*, cuja proprietária era Margarida

¹ As cartas que compõem esta pesquisa foram guardadas por Francisco (nome fictício) que, na época, era amigo das prostitutas e assíduo frequentador da zona central. Ele era uma espécie de emissário, levando e entregando as cartas das prostitutas para seus destinatários. Por motivos que nem ele se lembra, algumas dessas cartas ele nunca entregou, guardando-as consigo. Essas cartas foram descobertas, em 2011, por ocasião de outra pesquisa.

² Neste parágrafo, apropriamos-nos dos versos da poesia de Carlos Drummond de Andrade, intitulada “O minuto depois”.

Leite. Nas cartas que escreveu, ela revela detalhes dos bastidores da campanha de moralização.

É inegável a importância que o pensamento de Foucault assume dentro da perspectiva de análise que estamos propondo, isto é, observar a campanha de moralização contra a zona do meretrício por meio das correspondências escritas pelas prostitutas durante esse período. Inspirados em seu conceito de *escrita de si*, analisamos, a seguir, a trajetória de Márcia através de duas correspondências escritas por ela, endereçadas a seus familiares e amigo.

Durante a campanha de moralização, ela se posicionou do lado das prostitutas. Tal posicionamento, porém, não deve ser visto como fixo e estático. Soube jogar a partida estabelecendo múltiplas estratégias, ora se alinhando do lado da campanha de moralização, para defender seu futuro, ora se distanciando dela, juntando-se às prostitutas, como veremos no episódio da vinda do bispo. Nesse sentido, o que nos parece importante destacar na escrita dessa mulher é como ela estabelece “estratégias de confronto” (Foucault, 2010, p. 293), como assimila tais discursos e se posiciona perante eles. Percorramos, então, suas correspondências.



“Vivo com muita gente, principalmente homens. Mas me sinto muito sozinha e quando escrevo, as palavras me trazem todos vocês pra perto de mim”³, escreve Márcia, em 23 de julho de 1972. Apesar das múltiplas relações que deve ter estabelecido no espaço da zona, seja com suas amigas na casa onde morava, seja com os homens com quem manteve inúmeras relações, apesar de todos esses encontros, sentia-se sozinha.

A solidão que sentia, porém, não deve ser entendida como um sentimento que a despotencializava do mundo. Pelo contrário, ela procura na escrita uma forma de amenizar a distância, de encurtar

³ Todos os fragmentos de cartas que aparecem neste artigo, assim como nos demais que compõem este livro, foram transcritos literalmente.

o espaço gerador da saudade. A escrita de si “atenua os perigos da solidão” (Foucault, 2010, p. 145). Longe de casa, da família e dos amigos, por meio da escrita ela mantinha próximos aqueles a quem amava e trazia-os para perto de si nos momentos em que se sentia mais solitária:

Você nem imagina como me faz falta ter vocês comigo e como me sinto sozinha longe de vocês. Gosto da vida, mas me mata ter que ficar longe de todo mundo. Estou arrumando um jeito de ir para aí logo, mas enquanto não tenho condições, vocês vem por meio das cartas. Não deixe de responder logo porque fico numa alegria muito grande quando recebo suas cartas com as notícias de todo mundo.

Se a distância da família e dos amigos faz com que muitas vezes mergulhe em um sentimento profundo de solidão, na mesma correspondência ela não deixa de observar como os laços afetivos que constrói na zona são importantes para não deixar que esse sentimento a consuma. Escreve ela:

Minha sorte é que fiz grandes amizades aqui. Encontrei pessoas que gosto muito e que me ajudam a superar a falta de vocês. Também, o dia-a-dia aqui me enche tudo e faz eu esquecer que estou tão longe. Não só as mulheres que moram aqui como também os outros que eu encontro todo dia me colocam pra cima [...].

De acordo com Deleuze, os “afetos são devires” (1998, p. 74). Como pode ser evidenciado na escrita de Márcia, os laços de amizade que construiu produzem afetos que a tornam mais forte, que aumentam sua potência de vida. São afetos alegres, que a impulsionam para frente, que energizam sua capacidade de agir no mundo. Não é nosso objetivo mostrar que, ao seu redor, ela tenha tido apenas encontros que produziram afetos alegres. Pelo contrário, como ela mesma deixa claro em sua correspondência, não deixou de ser comunicada e atravessada por afetos tristes, ou seja, “aqueles que diminuem nossa potência de agir”, como escreveu Deleuze (*Idem*, p. 75).

Isto fica claro quando ela conta que, certa vez, ao ir ao médico, este tentou convencê-la de que:

Estava na vida errada. Ele falou que era pra mim procurar Deus e ser feliz no caminho certo porque a vida que eu levo é muito ruim e não é certo. Me falou que lá eu posso ser de verdade uma mulher que leva uma vida no caminho certo, que tem uma casa e filhos pra criar. Que eu estou fazendo mal para o meu corpo. Fiquei pensando no que ele falou por um tempo sabe, fiquei atordoada com aquilo. Mas depois vi que nada era verdade que eu sou feliz sim.

Ora, naquele momento, Márcia foi transpassada por afetos tristes. O encontro com o médico a faz ficar alguns dias sem conseguir trabalhar: “eu já estava me sentindo mal e depois disso não conseguia fazer nada. Fiquei de cama com a cabeça cheia por uma semana”. Todavia, nosso objetivo, aqui, é mostrar sua capacidade inventiva. Entre renunciar a si mesma, deixando-se acometer pelos muitos afetos tristes que tentavam minar sua potência de agir, suas cartas mostram que ela optou por enfrentar a vida de frente, transformando-se a partir dos afetos alegres. Encontros e afetos que marcam profundamente sua subjetividade.

Nesta correspondência, escrita para a irmã que residia na cidade de Itapira, interior de São Paulo, além de narrar seu cotidiano na zona de Pouso Alegre, apropria-se da escrita como uma forma de manter o elo com a família. Entre outras coisas, interpreta a campanha de moralização. Observemos suas palavras:

[...] passo meus dias angustiada sem saber o que vou fazer se eles conseguirem fechar a zona daqui. Sinto falta de todos vocês nessa hora. Já faz um tempo os políticos estão querendo fechar a casa onde estou morando e também todas as outras, as do Rosário, da Campista e da Tiradentes⁴. Eles tão dizendo que vem muitas fábricas pra cá e os visitantes não podem

⁴ Tiradentes, David Campista e Rosário eram as principais ruas que davam contorno à zona do meretrício, além da Rua Coronel Pradel. A disposição dessas ruas fez com que a região da zona fosse denominada como “Quatro Cantos”, como é possível observar na única referência dada à zona - feita pelo memorialista Octávio Gouvêa em suas memórias (Gouvêa, 1998).

chegar na cidade e dar de cara com a gente. Mas sabe mana, eu acho que não é por isso não. Eles tão é com medo das filhas dele e dos amigos dele fazerem a mesma coisa que a gente faz, de levar essa vida gostosa que a gente leva, onde eu posso ser do meu jeito. [Esse ter ele]⁵ de que pelo crescimento da cidade não é nada, é só medo por que as filhas deles já estão querendo outras coisas e eles tem medo da gente influenciar elas. Aí eles ficam falando que a gente é decaída. Só porque eu faço com meu corpo o que eu quero eu sou decaída? Papai também pensa isso né...

Escrever é um modo de acalantar as dores que emanam das feridas incrustadas na alma. Márcia não utiliza a escrita apenas como uma forma de defesa, um meio pelo qual pode externar suas raivas ou expor suas revoltas. Mais do que isso, visualizamos um sujeito que se afirma e se posiciona o tempo todo. Para ela, a campanha de moralização contra a zona não é resultado de um discurso modernizador. Isto fica claro ao dizer que: “Mas sabe mana, eu acho que não é por isso não”. E delimita sua própria interpretação dos acontecimentos ao escrever: “Eles tão é com medo das filhas deles e dos amigos deles fazerem a mesma coisa que a gente faz”.

De acordo com Foucault, a escrita de si permite a assimilação dos discursos verdadeiros em princípios racionais de ação (Foucault, 2010, p. 147). Márcia não se identifica como uma mulher decaída. Ela analisa esse discurso, interpreta-o e se posiciona diante dele: “Aí eles ficam falando que a gente é decaída. Só porque eu faço com meu corpo o que eu quero eu sou decaída?”. A escrita lhe permite a reflexão – o momento onde opera um trabalho sobre si mesma. Como uma forma de manter a família por perto, mesmo com a possível ruptura com o pai – “papai também pensa isso né” – ela deixa a família informada sobre seu cotidiano na zona, em Pouso Alegre.

É como parte constitutiva do “cuidado de si” dos antigos que Foucault localiza a prática da escrita de si. Não se trata de um processo de decifração de si numa atitude confessional, tendo por

⁵ Sem sentido, é assim que esta expressão se encontra no original.

objetivo a correção, isto é, voltar ao mais íntimo de seu ser para se libertar dos erros passados e se adequar a um determinado regime de verdade. Foucault vai contrapor essa noção “confessional” dos modernos, nascente com a tradição cristã, já que se tratava de “como poder dizer a verdade sobre si mesmo” (Foucault, 2010, p. 323), com o tema da “escrita de si” dos antigos. Afirmo o filósofo:

A escrita é, assim, um elemento de exercício [...] É escrevendo, precisamente, que assimilamos a própria coisa na qual se pensa [...] Portanto, escrevemos após a leitura a fim de podermos reler, reler para nós mesmos e assim incorporamos o discurso verdadeiro que ouvimos da boca de um outro ou que lemos sobre o nome de um outro (Foucault, 2010, p. 312).

Márcia não produz um discurso verdadeiro, em que tenta reafirmar uma identidade fixa. Noutras palavras, ao escrever sobre sua vida na zona do meretrício, não busca reafirmar um “eu” escondido nas profundezas recônditas de si mesma. Pode-se sugerir que ela aponta para o que Deleuze chama de subjetividades nômades, mutáveis. “Diante de tudo isso, onde cada um fala uma coisa, em cada momento eu sou de um jeito. Nunca sou sempre a mesma, num momento eu sou assim, no outro eu sou outra mulher”. Márcia elabora um trabalho de interpretação dos discursos tidos como verdadeiros, posicionando-se diante deles ao dizer: “eles estão é com medo das filhas deles [...] fazerem a mesma coisa que a gente faz”.

É nesse sentido que sua escrita aponta para subjetividades nômades, ao invés de uma identidade fixa, pois, na linha do que propõe Rosi Braidotti, ser um sujeito nômade significa estar em trânsito contínuo. “Assim, o nomadismo refere-se ao tipo de consciência crítica que resiste a se ajustar aos modos de pensamento e comportamento codificados. É a subversão do conjunto” (Braidotti, 2002). Márcia recusa, nega, distancia-se dos discursos que compunham a campanha de moralização. Constrói sua própria interpretação autonomamente – diante dos discursos considerados como verdadeiros.

Sua escrita não parte de uma matriz única de pensamento; seu pensamento não está arraigado em um determinado código ou princípio. Portanto, ele se apresenta mais como rizomático do que arborescente (Deleuze; Guattari, 1995), isto é, na medida em que não apresenta os acontecimentos encadeados que partem de um centro ou de uma raiz, cronologicamente, em um tempo linear. Ele se forma em múltiplos pontos de conexão, apresentando um eu fragmentário, sempre em trânsito e em deslocamento.

Portanto, ausência de um centro. As correspondências de Márcia, bem como a de muitas outras, permitem observar essas mulheres experimentando as margens na medida em que recusam um núcleo que as identifica com um suposto sexo, impondo-lhes uma identidade. Não é possível afirmar se essas mulheres realmente experienciaram aquilo que tornaram concreto em suas escritas. O importante aqui é, a partir destas cartas, perceber os deslocamentos, a negação do imóvel, do estanco que lhes foram impostos pelos discursos e saberes que formaram a campanha de moralização.

Voltemos a Márcia. Em outro trecho, ela conta para a irmã que, a fim de manter seus objetivos, pretende se juntar com a “elite” para ajudar no fechamento de outra casa de prostituição:

Além do que eu não sou e nunca fui burra e nem de ser passada pra tras. A outra la diz que é nossa amiga, mas já ouvi dizer que ela até já sugeriu que se tiver que fechar as casas que feche a nossa primeiro. Ontem eu tive com o “X” e ele me disse que se eu ajudar a tirar a casa dela ele me da um bom dinheiro e ainda compra uma casa pra mim em outra cidade aqui perto. Não sei mana, mas fiquei bastante atentada pra ajudar eles, o que você acha? Mas se eu não ajudar, depois eu é que saio prejudicada.

Márcia parece jogar o jogo, pensando na partida e decidindo, de acordo com ela mesma, a melhor estratégia para, se não vencê-la, ao menos sair dela com algum proveito. O que nos parece importante destacar nessa atitude é o fato de que, diante da campanha e de suas diretrizes moralistas, ela exerce, através da escrita, um

exercício de interpretação, elaborando modos de ação: “mas vou se aliar a ele sim, assim eu garanto minha liberdade e posso continuar por aqui, senão vou fossar junto...”.

Vale frisar a maneira como se posiciona diante das investidas da campanha. Se esta não foi fruto de um discurso único e verdadeiro, mas produto de vários discursos, também as estratégias que partiram de dentro dos espaços do prazer não foram, de forma alguma, homogêneas.

Em outro momento da correspondência, Márcia narra como as prostitutas se aliaram, para, juntas, defenderem seus direitos de manter ativa a zona central: “aproveitamos a missa do bispo e vamos por nossas melhores e menores roupas. Vamos na missa e combinamos de sentar junto aos nossos amigos que nos visitam sempre depois de falarem bastante mal da gente lá no poder”.

O episódio da vinda do bispo é narrado não apenas por ela, como, também, por outras prostitutas. Pouco tempo antes, em 13 de junho de 1972, o Santuário do Coração de Maria endereça uma declaração às autoridades contra a zona do meretrício. É nesse contexto que deve ser entendida a atitude das prostitutas de aproveitarem a vinda do bispo para ameaçar seus clientes contra as investidas da campanha. Assim diz o texto da declaração:

Declaro, para os devidos fins, que grande parte dos fiéis, de Pouso Alegre, que frequenta o Santuário do Coração de Maria, é obrigada a transitar pela “zona Boêmia” [...] observando cenas horríveis, como mulheres semi-despidas, em estado de embriaguez, ouvindo palavrões, insultos e convites atentatórios à moral. Já foram feitas inúmeras solicitações às autoridades, no sentido de descentralizar, limpando assim a cidade, tornando possível às famílias frequentarem a igreja [...].

Ora, se as prostitutas causavam tamanha insegurança na elite política de Pouso Alegre e representavam para o discurso religioso uma concreta ameaça à moral é porque os códigos de gênero, então vigentes, já se mostravam obsoletos e ultrapassados. O fato é que, na década de 1970, a cidade passava por um rápido crescimento

urbano. Sonhando com o progresso e vibrando com as ondas modernizadoras, Pouso Alegre ainda não sabia encarar as mudanças sociais de frente. O fato de as mulheres de classe média-baixa começarem a romper a barreira do lar para trabalharem nas indústrias recém-instaladas na cidade causava tremor, fazendo com que o memorialista Moacyr Reis identificasse nas conquistas femininas a principal causa para a desagregação da família (1997).

Indignadas com a declaração do Santuário, as prostitutas se juntaram para contra-atacar tal investida. Como fica explícito na correspondência de Márcia, as prostitutas não aceitaram tal identidade: “a gente não é nada disso que eles falam. A gente vive solta, livre, como bem entende...”. Entrarem juntas na igreja e sentarem-se próximas aos seus clientes, que na ocasião estavam com suas respectivas famílias; eram formas de centrifugar as diretrizes discursivas da campanha. Afinal, como mostram muitas das correspondências, grande parte dos envolvidos na campanha de moralização era assídua cliente das prostitutas.

Nesse sentido, as prostitutas não deixaram de perceber que a proximidade dos corpos ou sua simples presença naquele local era uma poderosa arma para borrar as investidas da campanha e, além disso, uma forma de tornar clarividentes as contradições que as envolviam. Para Márcia, “se eles acham que nós somos bobas estão errados. A gente quer mostrar pra todo mundo que é com a gente que eles vem se divertir antes de voltar pra casa com sua família. Nós queremos mostrar pra cidade a mentira que eles são”.

Os clichês utilizados pela declaração para definir quem é a mulher prostituta (“mulheres semi-despidas, em estado de embriaguez”) definem-as como sendo portadoras de um corpo patológico que torna imundo e sujo o espaço onde habitam. Além disso, chamamos atenção para o fato de que é o sexo e o que se faz com a sexualidade que funcionam como matriz identitária, servindo como base para a construção da identidade da prostituta. Pensando com Foucault, poderíamos dizer que, uma vez que se trate de saber quem

elas são, é a sexualidade que serve de chave universal; não apenas para a prostituta. Desde o século XVIII, a sociedade ocidental não cansou de falar sobre o sexo. Menos do que um silenciamento – Foucault nega veementemente a hipótese repressiva – vê-se proliferar uma intensa incitação a falar sobre o sexo.

Ao pensar a implosão discursiva em torno do sexo, Foucault chamou a atenção para a relação entre sexo e verdade. O importante, para o filósofo, é observar como se construiu em torno do sexo e a propósito dele um “imenso aparelho para produzir a verdade” (Foucault, 2011, p. 64). Afinal, questiona ele em *Não ao sexo rei*:

Como se explica que, em uma sociedade como a nossa, a sexualidade não seja simplesmente aquilo que permita a reprodução da espécie, da família, dos indivíduos? Não seja simplesmente alguma coisa que dê prazer e gozo? Como é possível que ela tenha sido considerada como o lugar privilegiado em que nossa verdade profunda é lida, é dita? (Foucault, 2011, p. 229).

O sexo é o núcleo onde se aloja a verdade do sujeito. Em outras palavras, é ele quem libera aquilo que de mais oculto há em nós definindo, desta forma, nossa identidade. Aquilo que somos, o que nos delimita e explica nossa “essência” foi, para a civilização ocidental, a partir do cristianismo, determinada pelo sexo. De todas as correspondências que analisamos, é na carta da prostituta Julieta, escrita na década de 1970, que a recusa em aceitar o sexo como raiz da identidade se faz de forma explícita. Ela escreve:

Sou prostituta por uma opção minha mesmo, não se preocupe comigo, sou feliz e é isso que me importa. Essa vida não é fácil, e nem difícil, mas é muito gostoso fazer o que eu faço. [...] Não sou santa, mas também não sou pecadora. Eu quis fazer isso e vou fazer até quando eu puder fazer. Eu nasci pra ser quenga mas não consigo entender por que as pessoas quando me olham não vê a Julieta, mas vê minha vagina [...] é só ela que eles vê. É isso que eu não gosto por que eu sou mais do que ela.

Por fim, vale lembrar que, para o Ocidente, a confissão foi uma das técnicas mais empregadas para extrair a verdade do sujeito. Nesse sentido, a busca pela verdade está intimamente ligada à renúncia de si mesmo, pois, como mostrou Foucault, “quanto mais descobrimos a verdade sobre nós mesmos, mais devemos renunciar a nós mesmos” (2010, p. 96). Como já mostramos anteriormente, tanto a escrita de Márcia quanto a de Julieta não assumem um tom confessional, pois não identificamos nelas a busca incessante pela verdade nem tampouco as vejo renunciando a si mesmas num movimento onde a busca pela verdade requer a renúncia de si.

Portanto, o que chama a atenção no episódio da vinda do bispo é a forma como elas interpretaram as proibições e encontraram mecanismos para, se não escapar, produzir outras saídas. Ao contar o episódio para a irmã, Márcia se transporta para perto da família, rompendo as barreiras não só da distância, mas do preconceito que sofria principalmente por parte do pai. Na direção do que apontou Foucault, “escrever é, portanto, se mostrar, se expor, fazer aparecer seu próprio rosto perto do outro” (2010, p. 156).

A correspondência permite a proximidade, afunila a distância e rompe parcialmente o sentimento de solidão que sentia longe da família, não apenas pelas informações trocadas, mas por que permite uma espécie de “presença imediata e quase física” (*Idem*). Como dirá Foucault, lembrando Sêneca, a correspondência traz os sinais vivos do ausente. Márcia se alegra com as respostas que recebe da irmã, trazendo-lhe notícias de casa: “quando recebo suas notícias, elas são pra mim uma alegria, que me dá forças para seguir o destino que quis...”, afinal, “o traço de uma mão amiga, impresso sobre as páginas, assegura o que há de mais doce na presença: reencontrar” (*Idem*, p. 145).

Mas é na correspondência que envia para o amigo onde ela expõe mais abertamente seu cotidiano e sua vida. Diferentemente da carta que envia para a irmã, aqui a escrita assume outro tom:

Você me fez ficar pensando muito quando recebi seu ultimo recado. Tenho sentido muita falta sua, porque não veio mais?

Faz tempo que não aparece por essas bandas. Você está certo mesmo com o que disse. Depois de pensar muito no que você me falou eu achei que seria o melhor pra mim, então tomei finalmente a atitude e não quis mais. Era o melhor pra mim mesmo. Amigo do coração nunca se perca de mim. Beijo na sua boca.

Não sabemos qual era o motivo ou as razões que a fizeram mudar de opinião, nem mesmo a respeito de quê ela teria mudado de atitude. O que deve ser destacado é o papel do outro, aqui representado pela figura do amigo. A carta é sempre relacional. O trabalho que ela opera no destinatário, mas, também, naquele que a envia, implica uma introspecção. Introspecção que não deve ser entendida como um processo de decifração de si por si, mas como “uma abertura que se dá ao outro sobre si mesmo” (Foucault, 2010, p. 157).

A carta possibilita o exercício da meditação, pensar no que foi escrito, mas também naquilo que o outro lhe escreveu (Foucault, 2010, p. 320). “Depois de pensar muito no que você me falou eu achei que seria o melhor pra mim”, escreve ela.

Márcia, em suas correspondências, pinta com novas cores o cotidiano da zona do meretrício. Se este espaço é constantemente esvaziado por um imaginário que valoriza sempre a campanha de moralização, reduzindo, assim, a memória sobre a zona ao processo de sua transferência, sua escrita ajuda a compor as dramaturgias do prazer, possibilitando novas tramas, novas cenas e novos contornos para a história da zona central.

Mesmo com tudo isso acontecendo, todas essas coisas não tiram nossa alegria. Aqui é sempre muito alegre, muitas conversas e os bares sempre são cheios de papo. Adoro conversar, jogar conversa fora com eles. Me divirto muito. As ruas, quando escurece começam a encher de gente que vem de outras cidades nos jogos que tem aqui. A gente é que faz a alegria da zona e é uma algazarra, cada coisa...

A zona boêmia de Pouso Alegre era uma das mais movimentadas da região, recebendo clientes de várias outras cidades que

ficavam ao entorno, segundo conta Reis em suas memórias (1997). Depois que o movimento nas casas diminuía, no decorrer da madrugada, os bares que se localizavam no interior da zona ficavam lotados. O mais famoso deles era o bar “Buraco da onça”, de propriedade de Geraldinho Guedes, que servia para os clientes um “gostoso frango com arroz”. Não apenas para os clientes, mas, também, para as prostitutas.

Não há como não imaginar as conversas e os sabores desse ambiente, regados a muita bebida, comida e sedução, mas, também com muita intriga, tensão e violência. Quase no fim da carta, Márcia conta ao amigo que, no fim de uma noite, quando estava se dirigindo para um desses bares, uma amiga lhe informou que tal “fulano” se encontrava no bar. Como ela conta na carta, ele era um de seus clientes fixos e, além disso, seu amigo. Pelo menos até aquele momento.

A decepção não foi pequena, afinal, ele era um dos responsáveis pelos artigos que estavam sendo publicados na imprensa contra a zona do meretrício. Na iminência do alvorecer, enquanto a cidade estava prestes a despertar, Márcia correu para o bar: “desci correndo para lá, queria pegar ele no flagra”. Quando ficou sabendo que ele estava na zona, a princípio, ela não acreditou. “Não acreditei que ele fosse tão covarde de voltar aqui, que tinha coragem de novo...”. Ao entrar no bar, descobriu que sim: “me joguei pra cima dele e dei um soco na cara dele e perguntei se ele não era homem”. Após narrar tal desentendimento, descreve como terminou sua noite: “tava cheio de gente o bar. Sentei numa das mesas e fiquei até o dia clarear”.

A escrita de Márcia permite adentrarmos no interior desse mundo. Detalhes aparentemente sem importância, registros banais de um lapso de tempo permitem-nos montar as cenas desse espetáculo. Nos bares, as artimanhas, as trocas de olhares, uma passada de mão, um encostar ou “mordida na orelha” servem como os primeiros indícios que irão compor a cena do próximo ato, ou seja, da próxima noite. Muitas decisões, brigas e contradições foram postas à prova naquele ambiente.

Ela encerra a carta dizendo: “vem me fazer uma visitinha e conto tudo pra você. Você vem que eu te mostro tudo por aqui”.

E a necessidade de respostas é sempre latente: “não demora não pra responder”.

E para fechar:

“Chega, vou comprar um pano pra fazer um vestido”.

“Você ainda me quer?”...



Como tentamos mostrar neste texto, as correspondências de prostitutas que viveram no tempo da campanha de moralização, em Pouso Alegre, na década de 1970, podem mudar as regras do jogo, alterando o curso da história. Prestar atenção à escrita das prostitutas é uma forma de desestabilizar os discursos e de estremecer as relações de poder que cercam a memória sobre a zona central da cidade.

Nesse sentido, a escrita das prostitutas pode ser lida como uma poderosa ferramenta para o esfacelamento dessa memória. Pode ser interpretada como uma estratégia política que permite a essas mulheres sair do anonimato, implodir as fronteiras do esquecimento para despontarem na história, haja vista que não há, nos registros históricos da cidade, em seus diferentes lugares de memória, documentos escritos pelas prostitutas. O que existe são falas masculinas que transformam essas mulheres em presença nebulosa na memória social da cidade.

Longe dos olhos, perto do coração, a carta possibilita o aproximar-se. Permite a proximidade ausente do outro. Escrever é diminuir os hiatos da saudade, sentimento que nos conecta, que nos faz sentir vivos, pertencentes ao cotidiano. No caso de Márcia, suas correspondências possibilitaram não apenas se reconectar, um elo entre ela e a família, mas permitem visualizar novos horizontes, desconstruir velhas certezas, queimando a linha tênue do real, permitindo vê-lo como um espaço dramatizado, construído, inventado.

Referências

BRAIDOTTI, Rosi. “Diferença, diversidade e subjetividade nômade”. *Revista Labrys*, n. 1-2, jul/dez, 2002. Disponível em: http://www.tanianavarroswain.com.br/labrys/labrys1_2/index.html. Acesso em: 03 fev. 2014.

CORBIN, Alain. *Les filles de noce*. Misère sexuelle et prostitution à Paris, au XIX^{ème} siècle. Paris: Flammarion, 1978.

DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. *Diálogos*. São Paulo: Escuta, 1998.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs I*. São Paulo: Ed. 34, 1995.

FOLHA DE POUSO ALEGRE. *A zona de prostituição é um cancro no coração da cidade*: Onde estão as autoridades competentes? Pouso Alegre, 14 set. 1969.

FOUCAULT, Michel. A vida dos homens infames. In: *Ditos e Escritos IV. Estratégia, poder-saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

FOUCAULT, Michel. A escrita de si. In: *Ditos e escritos V. Ética, sexualidade, política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

FOUCAULT, Michel. Sexualidade e solidão. In: *Ditos e escritos V. Ética, sexualidade, política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

FOUCAULT, Michel. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, Hubert e RABINOW, Paul. Michel Foucault. *Uma trajetória filosófica. Para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

FOUCAULT, Michel. Nietzsche, a genealogia e a história. In: *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 2011.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I. A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 2011.

GOUVÊA, Octávio. *A história de Pouso Alegre*. Pouso Alegre: Grafcenter, 1998.

PERROT, Michelle. Introdução. In: PERROT, Michelle (org). *História da vida privada 4. Da Revolução Francesa à Primeira Guerra Mundial*. São Paulo: Cia. das Letras, 2009.

RAGO, Margareth. *Os prazeres da noite*. São Paulo: Paz e Terra, 2008.

REIS, Moacyr. *Memórias de um bom malandro*. Pouso Alegre: Grafcenter, 1993.



PARTE **2**

DAMAS,
DONAS DO
SERTÃO

Joaquina do Pompéu: Sinhá Braba ou Dama do Sertão?

Gilberto César de Noronha

Joaquina do Pompéu morreu em 7 de dezembro de 1824, vítima de um derrame cerebral, depois de prolongada doença. Tinha, na ocasião, 72 anos de idade de uma vida tão intensa como poucas mulheres de sua época. Deixara grande herança para os seus dez filhos, 74 netos e 15 bisnetos: 11 fazendas, avaliadas em 12 contos de réis (aproximadamente 2 bilhões de reais, hoje!), mais de 40.000 cabeças de gado, algumas centenas de escravos, baixelas de prata, bandejas de ouro, ouro em barras, louças japonesas, móveis e utensílios de grande valor.

Além de toda a riqueza material, registrada em seu testamento, disputada em seu inventário (AHP, Cxo2), Joaquina deixou para as futuras gerações a difícil tarefa de avaliar a sua trajetória de vida – marcada por grandes feitos e ações bastantes controversas. Desde a época em que viveu (1752-1824), até os dias de hoje, suas histórias têm sido lembradas através de grandes esforços, seja pela tradição oral, em histórias narradas de boca em boca, ao pé do ouvido, ou, ainda, em estudos genealógicos, narrativas literárias e historiográficas. Nesses mais de 250 anos entre o seu nascimento e sua rememoração

atual, Joaquina do Pompéu tem se constituído uma das mais emblemáticas figuras femininas da História de Minas e do Brasil. Um nome forte de uma intrigante história de apaixonadas interpretações tramadas na conservação, atualização e uso político de sua memória.

Mas quem foi Joaquina do Pompéu? Histórias...

Dona de um nome de batismo extenso, de fazer inveja às grandes famílias reais, Joaquina Bernarda da Silva de Abreu e Silva Castelo Branco Souto Maior de Oliveira Campos nasceu em Mariana, em 20 de agosto de 1752. Era a quinta dos nove filhos do português D. Jorge de Abreu Castelo Branco e da açoreana D. Jacinta Theresa da Silva. Ficou órfã de mãe quando ainda tinha 10 anos de idade. O pouco tempo de convívio com a mãe, no entanto, teria sido suficiente para que Dona Theresa Jacinta lhe educasse como uma pequena dama à moda europeia, ensinando-lhe a “ler, bordar, coser e cozinhar, assim como a rigorosa política do século XVIII, que era a polidez de receber as pessoas e tratá-las com fineza” (Vasconcelos, 1966, p. 84). Dificilmente não se tornaria dama virtuosa, simples, franca e alegre.

Depois de viúvo, o pai de Joaquina, Dr. Jorge, que era advogado, retoma os estudos eclesiásticos começados ainda em Coimbra e se ordena padre. Em 1762, transfere-se de Mariana para Pitangui, vila localizada no oeste da Capitania de Minas. Em Pitangui, Joaquina conheceu o Capitão de Milícias Inácio de Oliveira Campos, com quem se casa, ainda em 1764.

É desse período uma das façanhas de Joaquina insistentemente lembrada pelos seus mais sinceros admiradores, recontada como narrativa exemplar de uma menina-moça de pulso firme que não teria se curvado às conveniências dos casamentos arranjados, à postura submissa e ao lugar esperado de uma dama típica do século XVIII: diz-se que, com seus onze anos de idade, enamorada do Capitão Inácio de Oliveira Campos, Joaquina fora obrigada a noivar com

um comerciante de Mariana chamado Manuel de Sousa e Oliveira – para o qual estava prometida. O noivo, ansioso para conhecer sua prenda, tendo laços de amizade com Inácio, convidara-o para acompanhar a oficialização do compromisso, verdadeiro arranjo de famílias costurado entre o Dr. Jorge Abreu Castelo Branco, o pai de Joaquina, e a família do noivo Manuel.

O ritual costumeiro de noivado previa que os convidados esperassem a noiva, reservando-lhe o seu lugar à mesa. A prometida deveria entrar cerimoniosamente, segurando um copo de vinho e, sem dizer palavra, diante de todos os convidados, brindar o copo do pretendente, oficializar o noivado: assumir o compromisso feito por outrem, assumindo como sua, a escolha de seus progenitores. Joaquina insubmissa, entretanto, teria chegado à sala e, ao invés de brindar ao noivo arranjado, Manuel, tocara o copo de Inácio. Questionada pelos convidados, teria se mantido firme em sua atitude: “Não é para beber a saúde do noivo escolhido? Pois eu bebo a saúde de meu noivo, Capitão-Mor Inácio de Oliveira Campos” (Ferreira, 2002; Vasconcelos, 1966). Estaríamos diante de uma transgressora das normas sociais e das condutas morais esperadas das mulheres de seu tempo?

A atitude de Joaquina por pouco não teria ocasionado desordem social ao deflagrar um duelo entre Manuel e seu antigo amigo Inácio, convidado traiçoeiro. D. Jorge, o pai da noiva, procurou anular aquele noivado que contrariava os compromissos costumeiros e contradizia seriamente a sua palavra. Ao fim, o próprio Manuel desistiu do combate e o pai da noiva reavaliou a escolha da filha, atento às possíveis vantagens do casamento de Joaquina e Inácio, capitão de Milícias, membro de família influente na Vila de Pitangui: descendente dos “primeiros povoadores da região que possuíam terras, escravos e cargos na administração. Sem contar as patentes militares exibidas com orgulho pelos homens da família” (Oliveira, 2012, p. 101). E o que pareceu ser transgressão juvenil, mais bem avaliado, resultou em vantajoso negócio de famílias.

Inácio e Joaquina se casaram em 20 de agosto de 1764. A noiva, com apenas 12 anos, completados no dia do casamento, e Inácio com 30. Logo depois, o casal se muda para uma pequena propriedade nos arredores de Pitangui: a fazenda Lavapés. Conta-se que Joaquina se mostrara esposa trabalhadora, disposta às lidas da fazenda, mesmo esperando o primeiro filho ainda no primeiro ano de casamento. “Quis a sorte que ela fosse lavradora e fazendeira. Era ambiciosa. Tinha gênio comercial. Era autoritária. Sabia mandar” (Xavier, 1956, p. 379). Entre 1771 a 1773, Inácio é designado para missões de apresamento de índios e negros fugidos nos sertões do oeste mineiro. Recebeu por isso várias sesmarias que aumentaram seu contingente de terras e ampliou seus negócios¹. Iniciam-se aí as ausências do capitão que, ficando por meses fora de casa, deixava a administração da fazenda Lavapés inteiramente por conta de Joaquina. Fato rememorado insistentemente por aqueles que enfatizam seu tino administrativo e sua imagem de “mulher avançada para seu tempo”, desde seus primeiros biógrafos ligados à sua descendência até os historiadores mais recentes (cf. Oliveira, 2012).

Em 1774, o capitão Inácio recebe como herança paterna fazendas em Paracatu (Região Noroeste das Minas Gerais), para onde passou a viajar periodicamente – motivo outro para suas ausências constantes. Um ano depois, o casal realiza negócio com Manuel Gomes da Cruz, antigo fornecedor de gado à região das Minas, mudando-se para a Fazenda do Pompéu no “longínquo sertão de Minas Gerais, inteiramente segregado dos grandes centros de civilização”, localizado entre os rios Pará e São Francisco. Joaquina estava com 32 anos de idade, já com oito dos dez filhos que teria.

Já na mudança para o Pompéu parecia clara a tendência de Joaquina para a administração dos negócios, em visível superioridade a Inácio, que, nas palavras de Agripa Vasconcelos, já havia se habituado “à vida nômade dos tempos de correr mocambos, não

¹ Veja-se nos *Registros* a evolução dos impostos pagos por Inácio de Oliveira Campos entre 1765-1768 que indicam o aumento de suas atividades comerciais (Chaves, 1999, p. 130 e *passim*; Oliveira, 2012).

possuía de mandar e ser obedecido, o que sobrava à mulher” (1966, p. 403). A fazenda do Pompéu ficara a cargo de sua mulher que logo se tornou a “cabeça pensante do latifúndio”. O marco simbólico da superação de sua condição de esposa que deve obediência ao marido se dá definitivamente durante a construção do sobrado – a sede da fazenda do Pompéu. A construção do Solar de Joaquina do Pompéu, demolido em 1954, foi iniciada em 1785, sob as ordens estritas de Joaquina, *Dama do sertão*:

O marido, Capitão Inácio de Oliveira Campos, teria estabelecido que a construção fosse num determinado lugar e precisou viajar para o Paracatu, demorando-se por lá três ou quatro meses. Voltando da viagem, o Capitão encontrou o casarão construído em outro local. Próximo, mas num outro local, num descampado diferente. A reação que ele teve foi de surpresa diante da coragem da esposa em contrariar sua decisão. Porque a decisão de um homem naquela época não poderia ser revogada. Sua coragem em contrariar a decisão do marido e capacidade em fazer uma obra tão grande em um espaço de tempo até tão pequeno, teria impressionado o Capitão. Era um casarão muito grande, de 79 quartos, feito de esteio de aroeira em sistema de pau-a-pique (Maciel, 2005).

Dez anos depois da construção do solar, em 1795, Inácio é acometido por uma paralisia (hemiplegia) e Joaquina se vê com a responsabilidade de efetivamente comandar todos os negócios do Pompéu e do Paracatu. Nove anos depois, Inácio morre. Não antes de vender – ou transferir – a metade de seus bens à esposa que já comandava todo o latifúndio e os negócios da família, não apenas o espaço da casa. É a partir desse período que as ações de Joaquina se tornam conhecidas e marcadas pela ambiguidade de representações que recai sobre sua conduta moral de viúva poderosa numa sociedade rural, machista e conservadora.

Sobre a conduta moral de Dona Joaquina do Pompéu após a morte do marido existem versões desconstruídas que exigem cautela na interpretação. Alguns afirmam que a viúva de 52 anos – rica e com prendas pessoais imensas, sem nunca mais pensar

em se casar de novo – teria se mantido “fiel à memória do marido, honrando-lhe o nome e as tradições” (Xavier, 1956, p. 385) tal como o papel social esperado da mulher branca do século XIX, Eva redimida (Olondo, 2006, p. 14). Austera, anfitriã e poderosa: bondosa, mas de escassos carinhos, agia como um comandante, não poupando disciplina nem aos filhos. Mulher de grandes pudores: não ia ao poço do Atoleiro (um pequeno riacho que margeava a sede de uma de suas fazendas) por falta de tempo pelas lidas da fazenda e por reserva de mostrar-se banhando, ainda que para as escravas de confiança. Defensora da honra, repositório moral, que não admitia o menor desrespeito contra suas escravas. Mulher forte que falava sempre alto e era ouvida de longe pelo seu hábito de andar dando ordens aos cativos. Vigilante dia e noite com sua família, os parentes, os amigos, os escravos: o corpo e a alma da fazenda.

Verdadeira *Dama do sertão*, avançada para o seu tempo, matriz política, civilizadora do sertão (Noronha, 2007, p. 2011), cuidadosa com a lascívia dos cativos, que eram bem alimentados e até alfabetizados, como contam orgulhosos alguns de seus tantos admiradores atuais. Respeitada até pelas autoridades reais, por não sofrer punições ou por desafiar suas ordens, constantemente. Religiosa, caridosa com as causas da igreja católica e cuidando da moral de seu latifúndio: “ao mesmo tempo em que educava os filhos, cuidava da lida da fazenda e, além disso, procurava fazer o bem, auxiliar os desvalidos, ajudar, enfim. Tornou-se grande benfeitora”. Enviuvando-se, teve “suas obras de benemerência” aumentadas. “Tornou-se zeladora da Capela da Penha, em Pitangui, cuidava de mantê-la limpa, promovia reformas periódicas [...]. Mandou celebrar 630 missas, a maior parte por intenção da alma do Capitão” (Barbosa, 1986, p. 82-83).

A viuvez de Joaquina do Pompéu, entretanto, tem sido também objeto de interpretações menos honrosas, classificadas por seus defensores, como histórias de “maledicência, lendas, coisas inventadas”. Descrevem-se as crueldades praticadas pela fazendeira contra seus escravos, seus métodos de enriquecimento ilícito e,

contrapondo-se (e convivendo com) a imagem pudica de viúva reservada, religiosamente contida, narram-se jocosamente as histórias de seus descomedimentos sexuais, que recrutava negros cativos para seu deleite. Embora fosse prática comum entre os senhores de escravos (homens, sublinhe-se), no seu caso, essa suposta conduta escandalizava as pessoas e “caía na boca do povo”, certamente por ser uma mulher a praticar tais “descabimentos”, o que, para o sexo feminino, poderia significar o rompimento com a ordem estabelecida, verdadeira desgraça social. É corrente a história, de fundo racista, de que Joaquina do Pompéu dava ordens para se colocar o negro seu amante de molho durante dias, antes de utilizar-se de seus prestimosos serviços sexuais, a fim de retirar-lhe o “bodum”.

Não menos maliciosa é a história baseada na “rumorologia”, cuja eficácia está “baseada no anonimato e, portanto, na coletividade do afirmado” (Robla, 2006, p. 42): o seu costume de atracar-se com certo escravo predileto à margem do córrego das Areias, em plena luz do dia, no lugar onde havia instalado um monjolo, engenho rudimentar movido à água. Com suas batidas intercaladas e constantes, a engenhoca subia e descia, enquanto transformava o milho em fubá ditava o ritmo da cópula entre o escravo submetido e sua Eva Pecaminosa, Joaquina. Ainda hoje, os habitantes da região contam risonhamente esta história concluindo o seu relato, quase sempre, com uma frase inusitada: “Era uma pancada de lá e outra de cá! Na beira do corgo, êta mulher safada, Sô!” (Silva, 2005a).

Conduta moral impecável ou libertinagem e depravação sexual? Violência contra os mais fracos, os escravos e os vizinhos ou grandeza de caráter? O período de sua viuvez suscitará todas essas imagens e, especialmente, Joaquina do Pompéu será lembrada como transgressora. Seja da ordem moral, do seu lugar social ou de sua condição feminina, o que tem intrigado os historiadores, especialmente aqueles preocupados em compreender o que faz com que uma mulher, entre tantas outras, ganhe relevo na memória social e, por vezes, torne-se “superior aos homens” (cf. Oliveira, 2002, p. 38).

Joaquina também participou de atos que conferiram à sua trajetória um sentido político mais estrito, importante para aqueles que cultivam sua memória oficial: anfitriã de viajantes estrangeiros a serviço do rei de Portugal, recebeu em seu sobrado os alemães Eschwege e Freyreiss (em 1811 e 1813); participou “indiretamente” da independência do Brasil, em 1822, enviando bois para as tropas de D. Pedro, na Bahia. Por tudo isso, conquistou prestígio junto ao governo monárquico, cujas relações venceram o tempo e as experiências republicanas e se mantêm ativas ainda hoje, como sugerem as visitas do

Príncipe Imperial do Brasil, segundo na sucessão do trono brasileiro, irmão de Dom Luís de Orleans e Bragança, Chefe da Casa Imperial do Brasil (Imperador de Direito do Brasil). [...] A primeira vez que Dom Bertrand esteve em nossa região foi no dia 20 de agosto de 2011, na cidade de Pompéu, quando da inauguração do Centro Cultural “Dona Joaquina do Pompéu”, em homenagem à “Grande Matriarca Heroína da Independência do Brasil”, que muito serviu ao seu trisavô, o Imperador dom Pedro I, na expulsão das tropas do General Madeira na Bahia (Castro, 2012).

Por seu patrimônio e intensa atividade econômica como fazendeira e comerciante, Joaquina é reconhecida como eficiente administradora. Por sua influência política, suas relações estreitas com os homens de poder na colônia e dos primeiros anos do império, “a matriarca Joaquina do Pompéu é a mais famosa expressão daquela fase na vida regional” (Dulci, 2009, p. 17). Ainda que “não tivesse exercido cargo eletivo” (Maciel, 2005), “os documentos apresentam, ainda, uma Dona Joaquina influente politicamente” (Oliveira, 2012, p. 47) e, por esta razão, a sua figura é constantemente evocada como matriz de uma elite política regional mineira enraizada no Oeste de Minas. Região considerada como “vasto domínio político” do chamado “clã de Joaquina do Pompéu” (Horta, 1956, p. 77): um grupo conservador, coeso e influente que, a despeito de ter suas raízes numa região de menor importância econômica

– lugar que até hoje não saiu do terreno da esperança de progresso econômico – é pouco significativo do ponto de vista populacional e/ou eleitoral.

Joaquina do Pompéu, uma das mais conhecidas mulheres das Minas Coloniais, é tomada ora como “um exemplo de moral doméstica e pública, de patriotismo e verdadeira precursora da emancipação feminina, [...] lição de bravura e energia equilibrada, visão cívica e de amor à família” (Xavier, 1956, p. 391), ora como uma “*Sinhá braba*” (Vasconcelos, 1966), “ditadora da pior qualidade” (Melgaço, 2004), “ruim demais” (Silva, 2004). A sua história, portanto, não termina, com a sua morte física, em 7 de dezembro de 1824. Encerrada a vida, sua memória ainda faz história.

Do período em que viveu (1752-1824) até os dias atuais, Joaquina tem sido evocada através de um conjunto multifacetado de imagens, cujos perfis² ora nos parecem mais com os contornos de uma *Sinhá braba*, ora uma *Dama do sertão*: características que compõem a personagem de uma história sempre aberta às disputas políticas atuais e aos arroubos da imaginação.

Senhora Dona Joaquina, Dama do Sertão: imagens-memória

Foi uma grande senhora, e das lendas que existem pouco se pode aproveitar. Se analisarmos a *lógica* da época e *documentos*, percebemos que era uma boa mãe, uma boa sinhá, enfim, uma *grande matriarca* à frente de seu tempo. Podemos concluir tudo isso com um exemplo simples e de conhecimento geral, mas que as pessoas nunca param para pensar. Ela mandou construir um cemitério cristão para sepultar seus escravos, fato inédito, pois os cativos, na maioria das vezes, eram tratados como animais. Na fazenda dela, quando os

² Compreendendo-se perfil no sentido dos arquitetos e pintores do século XVIII: como o “último da figura que se compreende com um fio ou linha imaginária dentro da qual se contém tudo o mais” (Bleateau, 1728, p. 709).

negros morriam tinham direito a missas e a uma sepultura digna (Castro, *apud* Werneck, 2012).

Mulher brava, “enérgica, forte e varonil”, mas que não é *braba* não. Quer dizer, sua bravura é vista como um valor positivo, enaltecedor, ao contrário da *brabeza*, que traz um significado intrínseco de maldade – valor negativo. Mulher que traz no sangue a nobreza europeia e como herança a educação castelã. No coração, cultiva os sentimentos cristãos, nas ações, a fidalguia. Portadora dos valores morais católicos, da altivez, da riqueza e da cortesia. Dama fundadora de uma civilização – da civilização do povo do Oeste de Minas –, que promove o combate à barbárie, desafia o isolamento e o marasmo do sertão com força e dinamismo. “Grande matriarca”. Matriz de uma classe política destinada a conduzir os rumos da região num esforço de integração à nação, com mãos de ferro, com tino político, capacidade administrativa e zeladora pelo culto aos valores patrióticos. Essa *Dama do sertão* constitui um verdadeiro divisor de águas na história da região, numa perspectiva linear de progresso, foi uma mulher que viveu fora de seu tempo e que foi grande demais para o seu lugar, aliando a força moral do homem às qualidades maternais da mulher. Outras imagens vêm subsidiar essa representação: *mulher “viril”*, virago. Porque, nas agruras do sertão, as damas têm que ter virilidade, “com uma rudeza mais propícia de homem que de mulher” (Robla, 2006, p. 42); *mulher-matriz*: política, civilizadora, bandeirante, empreendedora.

A construção da imagem da *Dama do sertão* se dá pela “lógica dos documentos” (Castro, 2012) oficiais e sua direção aponta para os fatos em torno “da vida e dos feitos de Joaquina do Pompéu” (Xavier, 1956). Constitui-se de elementos biográficos, da evocação de fatos “salientes de sua vida”, lembrados e atualizados por aqueles que se identificam como seus herdeiros e descendentes legítimos. Dá-se a partir da exaltação de seus feitos grandiosos e pela tentativa de “eternizar” suas ações heroicas. Imagem construída por narrativas que percorrem tanto as evidências “documentais” de sua trajetória de vida como os silêncios (preenchidos) em torno de alguns fatos

memoráveis exaltados por uma historiografia, ela também, feita pela e para a inspiração de machezas e machismos (Albuquerque Júnior, 2010, p. 23-34). Construções que se apropriam de vestígios documentais bem “preservados” em arquivos de família, “oficiais” e oficializados como a memória pública de Joaquina do Pompéu, purificada nos diferentes momentos históricos em que ela tem sido revisitada, desde, pelo menos, a década de 1920.

1924 é o momento em que as informações documentais sobre a vida de Joaquina do Pompéu são organizadas em um enredo que constitui a imagem de *Dama do sertão*, como a caracterizamos. Início de uma construção e preservação de seus registros levados para arquivos públicos oficiais. Grande parte deles foi doada por Coriolano Pinto Ribeiro ao Arquivo Público Mineiro, em 1956. Vestígios de uma lembrança que, desde então, incorpora novos elementos, novas evidências materiais que se disseminam e se atualizam. Seu mais novo lugar de memória (Nora, 1993) parece ser o Centro Cultural Dona Joaquina do Pompéu, inaugurado em 20 de agosto de 2011, na cidade de Pompéu-MG, um investimento de 2,3 milhões de reais (Werneck, 2012).

Consultando documentos cartoriais sobre Joaquina do Pompéu, Gustavo Pena parece ter sido o primeiro autor a publicar “dados históricos” que enfatizam essa dimensão grandiosa – mas nada questionadora das normas da época em que viveu a “matriarca do Pompéu”. Esses documentos serviram para traçar um meio perfil de Joaquina do Pompéu que se contrapusesse à imagem moral já bastante disseminada na cultura popular: a de uma *Sinhá braba*, cruel com os escravos, implacável, “maldosa”, demoníaca. Imagem desqualificada, muitas vezes relacionada à ignorância do povo, ao não saber (poderíamos identificar nesse caso a divisão tradicional entre cultura popular e cultura erudita, com todas as suas implicações teóricas: que contrapõe mito-memória e verdade-história, oral e escrito, sendo a imagem de Joaquina como *Sinhá braba* identificada à primeira – protoconhecimento, primitivo, passível de ser desmistificado), do qual “pouco se pode aproveitar” (Castro, 2012). Conforme Maciel:

Embora existam lendas pejorativas à memória dela, a gente que já estudou muito sabe que o perfil dela não era esse, né. Era completamente diferente [...] vamos ver pelo lado da D. Joaquina do Pompéu que é o lado também histórico (2005).

Ao encontrar um libelo contra Joaquina do Pompéu – processo em que ela sai vencedora diante da acusação de “soltar presos da cadeia de Pitangui” – e a Carta negativa (APM. APFJBP, caixa 01, série 01, doc. 44) que lhe possibilitou escapar da prisão, expedida por D. Pedro de Alcântara, Príncipe Regente, Gustavo Pena construiu a imagem da mulher poderosa, detentora de prestígio junto às autoridades (Vasconcelos, 1808). Da autorização para Joaquina andar armada (APM, 1799. APFJBP, caixa 01, série 1, doc. 23) e de sua intervenção para a nomeação de um Juiz de fora em Pitangui (APM, 1803. FJBP, caixa 01, série 01, doc. 30), Gustavo Pena sublinhava o interesse e o empenho de Joaquina pela ordem pública. Observava que a participação de Joaquina na Independência do Brasil poderia ser tomada como uma prova de sua grandiosidade, abnegação e patriotismo, em especial pela sua contribuição com 200 bois para a causa da independência e pela disponibilidade de todos os seus bens para a batalha (APM, 1823. FJBP, caixa 01. série 01, doc 44).

Verdadeira *Dama do sertão*, amante da pátria e da monarquia que lhe autorizava e beneficiava: imagem que se delineia para combater e disputar terreno com a figuração já existente: a imagem de *Sinhá braba*, de raízes mais profundas, mais cristalizada no imaginário, considerada pelos descendentes como um emaranhado tecido por aqueles que “vão pelo grotesco da fama criada em torno da figura principal da antiga proprietária, que a voz popular transforma ora em megera, ora em caudilho de saias, ora em anjo tutelar” (Xavier, 1956, p. 382).

A difusão dessa nova imagem é vista por Lindolfo Xavier como verdadeiro rompimento com “o silêncio que pairava sobre uma tradição”: uma tradição barulhenta, monumental, remissória. Vozes que, na própria enunciação, fundam a tradição ao irromper, revelar e delinear “a verdadeira” imagem grandiosa de Joaquina: a

imagem de *Dama do sertão*, senhora de grandes feitos legitimadores das ações de seus admiradores. Estratégia de expressão e justificação das “riquezas culturais e materiais. [...] Da grande força de nossa tradição colonial e barroca; a herança dos bandeirantes e dos primeiros mineiros que, em busca do ouro e do diamante, desbravaram e criaram nossas riquezas culturais, maior patrimônio de um povo” (Castro, 2012).

Sua divulgação se dá através da imprensa, pela publicação de crônicas diversas, como a de Lindolfo Xavier, “Pompéu Velho”, publicada em 1943; a crônica de Álvares da Silva, “O Solar de Dona Joaquina” (+/- 1940-1950); pelo lançamento da obra histórico-genealógica “Dona Joaquina do Pompéu”, de Coriolano Pinto Ribeiro e Jacinto Guimarães, em 1956. Essa última traz novos documentos sobre os feitos de Joaquina do Pompéu: cartas do arquivo pessoal, uma ideia do número extenso de seus descendentes (com a intenção de comprovar e construir a imagem de que Joaquina seria uma *matriz* política). O livro reúne ainda parte dos artigos publicados nos anos anteriores e procura reabilitar de vez a imagem de Joaquina, ou fixar a imagem de uma “*Dama do sertão*” com todas as suas imagens subsidiárias: “uma reabilitação definitiva da excepcional matrona, figura eminentemente política cuja evocação é hoje motivo de orgulho para várias gerações que dela descendem” (Ribeiro e Guimarães, 1956, p. 13). Esforço atualíssimo:

Para o coordenador do Centro Cultural Dona Joaquina do Pompéu, Hugo de Castro, “a memória de Dona Joaquina do Pompéu ficou perdida por muitos anos e somente agora está sendo resgatada de forma a mostrar às pessoas quem realmente foi esta dama injustiçada pelo tempo e por lendas sem fundamentos”. [...] Atualmente é realizado um trabalho na cidade, principalmente com os estudantes, para resgatar a memória e as ações de dona Joaquina: “por tudo que representou, ela é a base e o ápice da história e do legado da cidade de Pompéu, primeiramente por ter sido a grande incentivadora do crescimento agropecuário”. Destacando a mulher de fibra e empreendedora que assumiu posições nada comuns para as mulheres da época, Hugo de Castro conclui que “as

mulheres de Pompéu e de todo o centro-oeste mineiro carregam um forte traço desta grande mulher em suas ações no dia a dia, como mãe, como dona do lar, como profissional. As mulheres demonstram um grande senso de capacidade e austeridade que a Grande Dama do Sertão carregou em sua vida” (IEPHA, 2013).

Mas por que tanto esforço para silenciar determinadas imagens de Joaquina tomadas como “lendas sem fundamento” e evocar sua herança no empreendimento agropecuário, sua imagem de mãe, dona de lar e profissional, enfim? Para que tanto investimento na exaltação de uma figura feminina exemplar? Quais seriam essas lendas que compõem a imagem de Joaquina como *Sinhá Braba*, cujo combate parece urgente ainda hoje? Para tentar responder a essas questões, talvez seja necessário revisitar os seus contornos.

Sinhá Braba, mulher má: por que não?

Eis o “segredo encapado” tão combatido pelos defensores da imagem de Joaquina como *Dama do sertão*. “Mulher truculenta, arbitrária, malvada, excedendo-se nos requintes de perversidade contra aqueles que não contavam com suas graças” (Coeli, 1956). A mulher mais rica, mais poderosa e de maior crueldade que já houve na história dos sertões de Minas Gerais. Mulher que, pela sua riqueza e truculência, aterrorizava todos os moradores do sertão do oeste mineiro. Era respeitada, tinha poder. Tanto sobre os escravos, d’África e da terra, contra os quais não economizava castigos e crueldades, como sobre aqueles que com ela negociavam e se relacionavam. Invadia terras, roubava gado, enchia cisternas de corpos, praticava crueldades gratuitas, impunha seus desejos sexuais aos escravos e aos homens. Indiscriminadamente. Era orgulhosa, exigia ser elogiada, impunha-se como superior: aos escravos por ser branca, ao povo pobre por ser nobre e rica, aos nativos pela superioridade de forças – e por possuir um marido capitão do mato pronto a correr mocambos. Senhora de terras e de gentes, em contraposição

à pobreza geral dos sertões do São Francisco. Superior às mulheres por não se submeter aos desígnios dos homens; superior aos homens, por lhes impor suas vontades e violências. Desafiadora da lei e da ordem, ou, ainda, representante de um tempo em que não há lei para além dos particularismos. Benemerência para os poderosos e crueldade para os humildes. Má, Mulher.

Mulher *braba*, decididamente braba, e não brava – adjetivo que oscila entre a bravura, tida como um valor positivo, e a brabeza. Mulher braba, pois a brabeza, para além da bravura, tem significado, especificadamente, voltado para a “qualidade do que é mal”, um tom negativo explícito, primitivo, selvagem, natural. Na linguagem do homem do sertão do oeste mineiro, o sujeito bravo pode até ser visto como coisa boa, mas a sua brabeza é sempre um valor “negativo”, ao contrário do que suporia o adjetivo “bravura”, que pode adquirir uma conotação positiva, embora também se relacione à rusticidade típica no sertão.

A imagem de *Sinhá braba* tem sido construída a partir das tramas de memória tecidas em torno de seus supostos “malfeitos e das maledicências” que caracterizam de forma marcante algumas narrativas da memória-história de Joaquina do Pompéu. Imagem perfilada pelo terreno do comum, figura caracterizada pela ausência de autoria, pelo marcar do rumor, da fofoca, que pode passar despercebida a quem procure os aspectos “grandiosos”, “anormais”, “memoráveis”, fundamentados, da vida dos homens do Alto São Francisco – impressão que não denota (des)importância do fenômeno, embora hajam ações e interpretações que procuram minimizá-las, o que evidencia a sua força e sua atualidade, como vimos. Imagem identificada à oralidade, constituída especialmente por relatos (des)interessados, pelo ouvir dizer, pelo vestígio afetivo de “uma forma primária de dar significação ao poder” (Scott, 1995, p. 86).

Narrativas que não carecem de comprovação documental e da definição rígida de fatos marcantes numa escala temporal. Que não se inserem no encadeamento “acontecimental” de uma narrativa histórica historicista. Imagem correspondente a um tempo antigo,

primordial, território do tradicional, mas inseparável das lutas de hoje: “histórias de antigamente” (Faria, 2004). Narrativas que despertam o interesse e a cumplicidade entre ouvinte e narrador, que exige e estabelece entre os interlocutores não uma verdade impositiva, mas a participação ao se construir o necessário grau de intimidade para a evocação da imagem de mulher má.

Por que a *Sinhá braba* é representação da mulher, naturalmente má. Dominadora dos homens, usurpando-os, devorando-os e lhes despertando o medo. Sentimento que, segundo Delumeau (1989, p. 310-349), desde antigos tempos, tem sido cultivado pelo homem em relação à mulher: a mulher diabólica. O apelo sexual que a figura de Joaquina parece despertar nas histórias mais picantes e imaginativas e o medo que desperta pela sua condição de mulher guardam estreita relação com o poder que ela exercia em outras esferas.

Poderíamos retomar a história corrente sobre os convites de Joaquina para que as visitas masculinas fossem apreciar a horta das escravas e sua exigência de que o visitante apreciasse também as suas pernas, mais ainda do que as hortaliças.

Ela sungava a saia assim [e perguntava]: ‘Qual é que é mais bonito: é o repolho ou minha perna?’ Se falasse que era o pé de repolho, ela mandava matar. Você vai contar esses casos pros outros? Se falasse que era o pé de repolho ela falava: ‘Pega esse filho de uma puta e mata ele’ (Costa, 2004).

Além do apelo sexual, a representação da mulher dominadora do gênero masculino – aquela que toma a iniciativa, que conduz o homem ao pecado, uma Eva entregue às tentações da carne. História fantasiosa, imagem de mulher ainda mais temível do que a dita “mulher normal”, de “natureza” temível, mas subjugada e sob controle pela dominação masculina. Mais temível porque detém o poder patriarcal que ela exerce no papel de homem. Malvadeza sem limites. Sua condição social tornava possível a Joaquina satisfazer seus caprichos sexuais com os homens brancos, um elemento novo em relação às histórias que narram seus desfrutes sexuais com os escravos.

Utilizar-se dos serviços sexuais dos escravos não constituía maiores usurpações, já que estes não eram donos nem do próprio corpo – propriedade do senhor que poderia explorá-lo da forma que melhor lhe conviesse, seja na labuta da lavoura ou na lascívia das redes e dos matos. A utilização sexual do escravo fora prática corrente entre os homens e não menos usual entre as senhoras, no período da escravidão. Por si mesmas não constituíam a perdição da senhora viúva que não teria nada a esclarecer, pela sua condição de classe. Entretanto, tais práticas parecem têm sido o pomo da discórdia entre aqueles que disputam a sua herança, literal e simbólica, com diferentes motivações para apontar o seu pecado original: pela sua condição feminina, uterina, de representar tanto a matriz dos seus herdeiros políticos tradicionais cultivadores da imagem de *Dama do sertão*, quanto madre originária dos indígenas que reivindicam sua meação do latifúndio.

O povo de Araxá, veio aqui e nós tava de cá da beira do rio, mais [eles] contou cada caso da Beja!, e contou cada caso da D. Joaquina! e ainda contou: ‘D. Joaquina era tão à toa que ela tinha um nego, que ela dormia com esse nego, ela tinha que por ele de molho oito dia’ e nós caladinho, porque eles pensa que nós era aqui do Martinho Campos e nós de lá. E o nego era da família da mãe: ele é índio crioulo. Então é do quilombo aqui do Açude Ruim e os negos estão esparramados em várias cidades e o governo [Capitão Inácio] não tinha morrido não, ele tinha ficado aleijado e daí o primeiro neto dela é nosso bisavô com uma índia chamada Tia Vovó (Oliveira, 2004).

Mãe pecaminosa. Ou ainda, numa outra versão dessa história, mãe de um filho pecador, qual seja, não apenas a matriz da boa sociedade e civilização do Oeste de Minas Gerais – *Dama do sertão*, mas também a fonte do mal, *Sinhá braba*. Símbolo cuja significação é disputada na legitimação de diferentes lutas sociais que tentam limitar e conter suas possibilidades metafóricas.

E a *Sinhá braba* é metáfora da malvadeza pura. Maldade gratuita quase sempre relacionada ao tratamento com os escravos. Naturalizada em histórias verossímeis que não constituíam certamente

procedimento estranho à prática dos outros senhores de escravos do Brasil, “às vezes sádicos no exercício do poder” (Freyre, 1936, p. 91).

As histórias de maledicência teriam sua origem ainda no tempo de Joaquina, conforme nos indicam os relatos do Barão de Eschwege que, em 1811, hospedou-se no solar da fazendeira. No seu relato de viagem, o barão reclama e se defende das insinuações sobre um furtivo relacionamento seu com a viúva que teria, segundo o boato, lhe oferecido “um presente de mil bois e algumas centenas de cavalos e, ainda mais, receber este um tal presente” (Eschwege, 1811, p. 295). Sem discutir a veracidade do boato, mas sensível ao fato de que o boato existiu, é certo que a viúva, já com 61 anos de idade, fora alvo de “intriga” de seus contemporâneos, fundamentadas ou não. O que nos autoriza a supor que as especulações sobre sua vida sexual já fossem correntes, certamente alimentadas pela sua condição feminina, viúva, mulher de recursos e poderes.

Legítimo conjecturar que as histórias contadas hoje sobre a sua sexualidade não sejam fruto apenas da nossa imaginação atual – tiveram origem ainda no tempo de Joaquina. Do mesmo modo, a sua fama de má, componente central nos casos atuais de judiaria, também já era disseminada. Em 1924, no afã de resgatar os grandes feitos de Joaquina, construindo a imagem de *Dama do sertão*, Gustavo Pena registra que até aquela data a memória de Joaquina era evocada somente por *causos* de alegre judiaria que as pessoas sabiam e contavam risonhamente. Isso nos remete a alguns causos que ouvi, contados – digamos – nesse mesmo estado de espírito “risonho”, que envolvia o prazer do narrador em desfiá-los, como história contada por terceiros: “os casos aparecem, com aquele sabor das coisas do passado para a confirmação dos instintos maus de Dona Joaquina”, registrava Paulo Coeli (1956, p. 63).

Histórias de *judiaria* com os escravos, como a história dos ciúmes de Joaquina que a teriam levado a quebrar os dentes de uma negra. Conta-se que “o marido dela era feio, né. Ela mandou o pé no dente da nega, quebrou os dentes da nega todo sô! [Gargalhada!] ela era braba. Ela mandava matar mesmo! Aqui mesmo sô” (Costa,

2004). “Dona Joaquina mandou quatro capangas dela lá mais forte. Pegou a nega, arrancou os dentes dela tudo, de torquês, sem anestesia” (Melgaço, 2005).

Algumas dessas histórias de maus tratos aos escravos são atribuídas também a famosas senhoras de Minas, como Chica da Silva e Maria Tangará. Como a história de que Joaquina teria arrancado os seios de uma escrava em tenra idade, também por ciúme de seu marido, servindo-os na refeição. Além das maldades com os cativos, a *Sinhá braba* também desfiava suas maldades com homens de mais poder, como viajantes, negociantes, representantes das autoridades. Em 1936, Gilberto Freyre reconhecia em Joaquina do Pompéu uma mulher “mandona”, o homem da casa que fazia as honrarias de patriarca com toda a sua intransigência, exercendo um poder pessoal/privado, desafiando o Estado, criando sua própria justiça, fazendo seu próprio policiamento, suas leis – protegendo fugitivos da justiça, agindo por conta própria. Essa imagem de truculência se encontra presente em várias histórias rememoradas pelo povo que ressaltam a ausência da lei do Estado, o poder privado exercido por Joaquina, que fazia o que bem entendia.

Lindolfo Xavier (1956) registrou que, àquela época, já eram célebres (em 1944) os episódios e as lutas “violentas de Joaquina, contra quem lhe desafiava o poder, a autoridade, contrariava-na”. O autor se refere ao sobrado de Joaquina, em cujo sótão havia arsenais de armas, prisões subterrâneas para escravos criminosos ou salteadores de rebanho. Descrições que sugerem referência a histórias que encontramos hoje sobre sua relação com boiadeiros – vistos não como salteadores, mas como os assaltados: vítimas de Joaquina do Pompéu que teria “um negócio de ficar matando pra tomar trem dos outros” (Cruz, 2004).

Dizem que ela vendia gado assim e mandava os capanga trazer os trem tudo pra trás. O sujeito chegava lá pra comprar gado, qualquer coisa assim... Ela ia iludindo o sujeito. Ela tinha um quarto lá, ela iludia o sujeito, pra ele pisar num trem assim, tipo uma armadilha, um trem assim de espeto, o sujeito batia

lá e não sobrava nada. E ela ó nos cobre [...] Dizem que era assim mesmo! (Silva, 2004).

Morto a tiro ou nas armadilhas do sobrado, conta-se que, de fato, depois de vender o gado e receber o dinheiro:

[...] [ela mandava trazer] o peão morto e enterrava debaixo do sobrado. E nisso foi muitas vezes. [...] ela continuando nesses negócios, matando os peão e voltando o gado pra trás [...]. Era debaixo do soalho que eles tratavam né, naquela época. [...] ela matava os peão, enterrava lá e se alguém da família viesse reclamar não via nada, não tinha certidão de nada, né. Escondia os animal, o animal que o peão tava nele era escondido lá nos pastos longe da fazenda, o povo não conhecia (Couto, 2004).

Cruel com os escravos, dominadora dos homens, má por natureza – exercitando uma maldade gratuita e também ruindades em benefício próprio, apenas para levar vantagem: eis uma configuração complexa para essa imagem que se apresenta em tantas evocações.

Em todo caso, mulher de prestígio: mesmo quando representada como criminosa, má e desonesta, era respeitada. “Ninguém falava dela, porque tinha medo de que ela fizesse uma punição” (Lemos, 2004). Eram histórias cochichadas, permeadas pelo silêncio e pelo medo – segredo encapado – e mesmo veladas permaneciam fortes e ainda hoje ecoam, resistem e são transmitidas pelos subterrâneos da memória, da escuridão, da poluição e da corrupção, assombrando a imagem oficial de *Dama do sertão*, tão propagandeada nos mitos de luz, purificação, inocência.

A imagem de *Sinhá Braba* evoca a clandestinidade dos sentimentos cultivados pela gente humilde, pela população das cidades do Alto São Francisco, pelos índios Kaxixós que vivenciam o perigo iminente de um conflito de terras. Para estes últimos, lembrar de Joaquina do Pompéu não é apenas relembrar e reviver o passado, mas se lançar ao futuro: como estratégia para a cobrança de uma dívida que ainda está por ser paga. Lembrar de Joaquina do Pompéu, portanto, mais do que a tentativa de reviver um passado que já não

existe mais, é tentativa de “continuação” desse passado no futuro (seja visto como um passado glorioso tal qual evocado pelos seus descendentes, seja como lembrança de contração da dívida histórica que se contrapõe a determinados valores normativos).

É a partir dessas configurações múltiplas que a memória de Joaquina faz história. Como um signo/símbolo mobilizado na identificação familiar, nas lutas políticas, na compreensão das histórias municipais, enfim, na organização de certo modo de pensar e imaginar o mundo por grupos diversos com interesses distintos.

Sinhá Braba ou Dama do sertão?

Sem prejuízo à sua fama exemplar de *Dama do sertão*, esse meio perfil de Joaquina do Pompéu – como *Sinhá braba*, mulher má, parece-nos significativo para a discussão sobre Mulher e Gênero em Minas Gerais, porque repõe o questionamento aos discursos que se apoiam no outro polo. Não porque a sua representação como *Sinhá braba* seja mais fiel à sua conduta e às fontes disponíveis, mas porque é essa imagem vexatória que parece nos indicar, sem disfarces, as reações explícitas à sua condição sexual, subsumida pela aura de exemplar administradora, matriz política, mulher-macho. Do ponto de vista de sua classe social, sua conduta não diferiu de qualquer outro senhor de terras e de gentes de seu tempo e lugar: reconhecer em Joaquina um “caudilho de saias” (Xavier, 1956, p. 382) ainda é exaltar um caudilho com suas condutas machistas e uma cultura política em sintonia com os discursos misóginos que, tantas vezes, voltaram-se contra a própria fazendeira. Uma boa mãe ainda é uma imagem normatizadora dos sexos. Uma boa sinhá ainda é uma sinhá, eufemismo de uma distinção social que deve ser questionada, um enterro cristão para o escravo é ainda uma dupla violência literal e simbólica. A representação de Joaquina como *Sinhá braba*, portanto, ajuda a desnudar – ou perfilar, delinear – as questões que envolvem a natureza binária das representações de

gênero, e, não, apenas a imagem de *Dama do sertão* que a aprisiona, contornando-a pela figura de Eva redimida em “anjo tutelar” (Xavier, 1956, p. 382).

Muitos não compreenderam e têm combatido a ênfase que dei, em meu livro sobre Joaquina do Pompéu (Noronha, 2007), não apenas da sua imagem de *Dama do sertão*, mas, também à sua representação negativa, como *Sinhá braba*. Especialmente aqueles que se posicionam como guardiães de sua “memória genealógica”, e ainda como guardiães de sua “memória geracional” (Candau, 2011, p. 137 e 142). Alguns, naturalmente pela sua paixão política e compromisso com a imagem oposta – a *Dama do sertão*, matriz política, fora de seu tempo, precursora da ordem econômica, social e política atual da região. Outros, pela falta mesma de uma leitura mais atenta da função que essa imagem negativa da *Sinhá braba*, mulher má, exercia na análise geral de história de sua memória: a lembrança de Joaquina se tornava imagem negativa, sobretudo, quando incomoda(va)m suas ações transgressoras. Aquelas que justamente podem colocar em xeque um ideário luso-cristão, católico – e agora, liberal burguês de mulher-mãe, dona-de-casa, profissional, austera.

Da positividade de suas ações que partem as justificativas mais elaboradas das reações elitistas de um ideário branco, ocidental, masculino, enfim misógino dos discursos conservadores. Omitir essa faceta da memória seria perder de vista seus usos políticos estritos – como na disputa aberta pela posse da terra entre os herdeiros de Joaquina do Pompéu e os índios Kaxixó, de Pompéu e Martinho Campos. Os primeiros carregam a pecha de herdeiros de uma dívida histórica dos colonizadores e procuram legitimar a posse de suas terras cujos registros são justamente aqueles produzidos nos tempos de Joaquina do Pompéu. Nesse caso, a tradição tem um sentido de conservação, imutabilidade, negação da história. Os índios, por seu turno, lutam pelo reconhecimento de seu direito tradicional e pela compensação de uma dívida histórica contraída no mesmo processo de expansão da pecuária no sertão mineiro. Segundo *O Relatório*

Circunstanciado de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Kaxixó/MG (D.O.U, 26.05.2013, p. 31) também reconhece o lugar relevante de Joaquina do Pompéu na história mineira, porque, conforme o documento,

[...] ela se destaca também na formação étnica dos Kaxixó, conforme a memória oral do povo, uma vez que um dos filhos de Dona Joaquina e do Capitão Inácio de Oliveira Campos teve um filho com uma indígena e essa união deu origem a um dos principais grupos familiares formadores dos Kaxixó contemporâneos. Assim, além de indígenas Carijó e negros (escravos e ou libertos), “brancos estrangeiros” também compõem a formação étnica do povo indígena Caxixó. Nas margens do rio Pará, os Caxixó nasceram enquanto coletividade diferenciada e ali tentam se manter enquanto tal. Às margens desse rio, eles imprimiram sua marca, construíram sua história, estabeleceram suas referências. Nas últimas três décadas, os Caxixó têm lutado para (re)construir sua história e fazer reconhecer o direito à posse plena nas áreas tradicionalmente ocupadas.

Enfim, a representação de Joaquina como *Sinhá braba* não parecer ser menos importante do que a da *Dama do sertão*, especialmente quando estamos dispostos a compreender a significação histórica da sua memória na dinâmica social de Minas Gerais. Memória que não está ligada apenas à história das elites (o termo é de Oliveira, 2012), não apenas à exaltação da força de uma mulher excepcional que confirma a regra, mas às lutas pela igualdade política e social que não incluem apenas o sexo, mas a classe e a raça. Minimizar e combater esta imagem negativa significa desconsiderar o fato de que a imagem de mulher má tem sido partilhada não apenas pelos habitantes dessa região de Minas Gerais, mas nos remete às “tradições” de todo o mundo lusófono de influência judaico-cristã e clássica que, na longa duração, têm transformado a mulher que transgride as normas impostas pela sociedade em razão da condição sexual, vista como “imagem de mulher forte e autoritária, distorcida em braveza e crueldade” (IEPHA, 2013).

Portanto, ao enfatizar e reconhecer a representação de Joaquina como *Sinhá braba*, nosso objetivo não é denegrir a honra

de um ser humano de carne e osso que viveu nos séculos XVIII e XIX. É apenas uma estratégia para adentrar criticamente no universo das normas que regiam – e ainda regem – a sociedade brasileira, especialmente aquelas que envolvem a avaliação das condutas das mulheres, dos nativos, dos excluídos, que reafirmam ou desafiam o lugar social que lhes é inculcido desde longa data, não apenas em Pompéu, em Minas Gerais ou no Brasil. Insistir nessa imagem é persistir na tentativa de deslocar o lugar de enunciação do discurso estrangeiro e sexuado: eurocêntrico, colonizador, machista – do herói virago, da dominação simbólica masculina (Bourdieu, 2003) – para uma análise de nossa história social que estabeleça uma discussão crítica das questões identitárias, das diferenças sociais, étnicas e de gênero.

Nesse sentido, mais glória encontrava Joaquina quanto mais *braba* nos parecia sua representação. É que sua faceta de mulher má, segundo a lembrança recorrente, contém seu potencial transgressor porque constitui indício significativo daquilo que escandaliza(va) e ameaça(va) os sujeitos de seu e de nosso tempo – as ações de uma mulher forte numa sociedade rural cristã – e que, portanto, merecem ser lembradas e discutidas pela historiografia preocupada com o lugar de enunciação que assume. A permanência dessa imagem negativa e o tamanho do investimento em seu combate são indícios não apenas do funcionamento dos mecanismos psicológicos dos homens em relação à forma e às diferenças sexuais, mas nos remetem aos modos de vida, aos comportamentos sociais, valores e preconceitos sexuais, étnicos e culturais.

A *Dama do sertão* nos lança para as mitologias de agregação e ordenação da política. A imagem de *Sinhá braba*, por seu turno, “aparece como desagregadora, depositária de uma culpa histórica e de uma dívida social” (Olondo, 2007, p. 13). Ela não tem servido aos discursos de gênero e de classe – intimidados pela sua condição de grande proprietária – mas é evocada insistentemente nos conflitos étnicos e nas disputas de terras entre os índios Kaxixós e os ditos herdeiros de Joaquina do Pompéu. Um processo em pleno desenvolvimento que denota a importância dessa personagem, o seu fundamento na história e memória.

É enquanto *Sinhá braba* que Joaquina nos parece mais transgressora e não somente quando é lembrada como um coronel de saias – dama do sertão anacrônico. Joaquina braba é, portanto, imagem que não diminui o sujeito histórico, mas o humaniza na medida em que também reconhece que a misoginia, e a sua transgressão, não ocorre apenas nas classes baixas. E mais: faz-nos recordar que a memória de Joaquina do Pompéu não está relacionada apenas a questões de classe, mas de gênero, de raça, de disputa por uma tradição. A matriz de um clã político de Minas Gerais pode, também, até para seus defensores, transformar-se em “uma porta para o inferno”. O símbolo pecador ou redimido cuja dimensão negativa é renegada ou combatida por uma ideologia misógina. Se a imagem tem incomodado tanto, é porque ela é relevante e deve ser considerada legítima.

A permanência ou a insistência da lembrança de Joaquina do Pompéu constitui um fenômeno que poderia ser interpretado também num sentido muito próximo daquele que François Nouldelmann denominou de “paixão genealógica” contemporânea: a “supervalorização das filiações destinada a inscrever os indivíduos em uma continuidade” que nos mostra que ser “contemporâneo é, sobretudo, compartilhar um tempo geracional” (Nouldelmann, 2010, p. 63).

Referências

AHP – Arquivo Histórico de Pitangui. Fundo da Câmara Municipal de Pitangui – Século XVIII. Inventário, Cx 85. Doc. 002; Testamento, Cód. ES12/PR03 – Cx02.

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. Máquina de fazer machos: gênero e práticas culturais, desafio para o encontro das diferenças. In: MACHADO, C.J.S.; SANTIAGO, I.M.F.L. e NUNES, M.L.S. (orgs.). *Gêneros e práticas culturais: desafios históricos e saberes interdisciplinares* (online). Campina Grande: EDUEPB, 2010, p. 23-34.

APM. 1ª Carta de Seguros Negativa passada a D. Joaquina Bernarda da S. de Abreu Castelo Branco pelo Crime q. lhe resultou da Devassa de fugida de Presos a q. se procedeo na V. de Pitangui, pr. Tempo de hum anno. Villa Real de Nossa Senhora da Conceição de Sabará, Comarca do Rio das Velhas. 07 de julho de 1822. Hoje localizada no APM. APFJBP, caixa 01, série 01, doc. 44.

APM. Carta de Antônio Alves de ? acusando a entrega de “Generosa oferta” de “sem bois” para “o socorro à Baía”. Vila de Pitangui, 26 de agosto de 1823. FJBP, caixa 01. série 01, doc 44.

APM. Procuração de Joaquina a Manoel Ferreira da Silva e João evangelista de Faria Lobato para requerer um Juiz de Fora para Pitangui, Pompéu, 01/02/1803. FJBP, caixa 01, série 01, doc. 30.

APM. Requerimento para andar armada, Pitangui, 19/03/1799. APFJBP, caixa 01, série 1, doc. 23.

ARRIVÉ, Michel. *Linguística e psicanálise*: Freud, Sausurre, Hejelseslev, Lacan e os outros. 2. ed. São Paulo: Edusp, 2001.

BAKHTIN, Mikhail (Volochnikov). *Marxismo e filosofia da linguagem*. 9. ed. São Paulo: HUCITEC, 2002.

BARBOSA, Maria Claret Carneiro. *Participação da mulher na história de Minas*. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1986.

BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portuguez & latino*: aulico, anatomico, architectonico... v. 8. Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1712 - 1728.

BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

CAMPOS, Deusdedit Pinto Ribeiro de. *Dona Joaquina do Pompéu*: sua história e sua gente. Belo Horizonte: Roma, 2003.

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

CARTA de Diogo Ribeiro de Vasconcelos dando notícias da comitiva que Joaquina enviou ao Rio de Janeiro e da doação de 200 bois à sua Alteza Real. Vila Rica, 18/03/1808. Caixa 01, série 01, doc. 36.

CASTRO, Hugo de. A importância da visita de sua alteza Imperial e Real, o Príncipe Dom Bertrand de Orleans e Bragança. *Gazeta do Oeste*. Bom Despacho e Divinópolis – Minas Gerais 29 de fevereiro e 01 de março de 2012.

CASTRO, Hugo de. *Entrevista a Gustavo Werneck*. Conheça a história da Dama do sertão, uma mulher à frente do seu tempo. Estado de Minas, Belo Horizonte, 25 de agosto 2012. Disponível em <http://www.em.com.br>. Acesso em: 06 ago. 2013.

CHAVES, Cláudia Maria das Graças. *Perfeitos negociantes: mercadores das minas setecentistas*. São Paulo: Annablume, 1999.

COELI, Paulo de Medina. Tangará. In: RIBEIRO, Coriolano e GUIMARÃES, Jacinto. *Dona Joaquina do Pompéu*. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1956, p. 63.

COSTA, Normando Martins da (Toco). Entrevista concedida em 14/11/2004. Paineiras/MG.

COUTO, José Braga do. Entrevista concedida em 12/11/2004. Abaeté/MG.

CRUZ, José Ferreira da Cruz. Entrevista concedida em 12/11/2004. Poções de Paineiras/MG.

DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente, uma cidade citiada*. Traduzido por Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

DULCI, Octávio. Região e história regional: elementos para análise do centro-oeste mineiro. In: CORGOZINHO, Batistina Maria de Souza Corgozinho; CATÃO, Leandro Pena; PEREIRA, Matheus Henrique de Faria. *Memória e história do centro-oeste Mineiro*. Belo Horizonte: Crisálida, 2009, p. 09-18.

ESCHWEGE, Wilhelm Ludwig Von, 1777-1885. *Pluto Brasilienses*. v. 2. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Universidade de São Paulo, 1979 (Reconquista do Brasil).

FARIA, Suelen Antônia Oliveira, Entrevista 13/12/2004. Abaeté/MG.

FERREIRA, Vânia Geralda. *D. Joaquina do Pompéu*. Peça teatral. Pompéu, 2002.

FREYRE, Gilberto. *Entrevista a Marcos Faerman*. O mulherengo Gilberto Freyre. Status. São Paulo, set. 1985, p. 26-34.

FREYRE, Gilberto. *Sobrados e mucambos*: decadência do patriarcado rural e desenvolvimento do urbano. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1936.

FUNAI. *Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Kaxixó/MG*. Brasília. D.O.U, 26.05.2013, p. 31-36.

GUIMARÃES, Antônio Campos. *A Dama do Sertão*. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1985.

HORTA, Cid Rebelo. Famílias governamentais de Minas Gerais. *II Seminário de Estudos Mineiros*. Belo Horizonte: UFMG, 1956.

IEPHA. Instituto Estadual do Patrimônio Histórico e Artístico. IEPH/MG apresenta: de *Sinhá braba* à grande *Dama do sertão*. 01 de maio de 2013. Disponível em: <http://www.iepha.mg.gov.br/banco-de-noticias/1194-iephamg-apresenta-de-sinha-braba-a-grande-dama-do-sertao>. Acesso em: 06 ago. 2013.

LE MOS, João César da Cunha. Entrevista concedida em 21/11/2004. Zona Rural, Abaeté/MG.

MACIEL, Gilson Dias [Chiquinho]. Entrevista concedida em 10/01/2005, Pompéu/MG.

MELGAÇO, Bartolomeu. Entrevista concedida em 14/11/2004, Paineiras/MG.

NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. Projeto História, n. 10, São Paulo: PUC, dez. 1993, p. 07-28.

NORONHA, Gilberto César de. *Joaquina do Pompéu*: tramas de histórias e memórias nos sertões do São Francisco. Uberlândia: Edufu, 2007.

NORONHA, Gilberto César de. *Viagem aos sertões enunciados: compfigurações do oeste de Minas Gerais*. 2011. Tese (Doutorado em História), Programa de Pós- Graduação em História – PPG, Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia - UFU, 2011.

NOULDELMANN, François. Le contemporain sens époque: une affaire de rythmes. In: RUFFEL, Lionel (org). *Qu'est-ce que le contemporain?* Nantes: Cécile Defaut, 2010, p. 63.

OLIVEIRA, Djalma Vicente de Oliveira [Cacique Kaxixó]. Entrevista concedida em 06/11/2004. Martinho Campos/MG.

OLIVEIRA, Laizeline Aragão de. *Nos domínios de Dona Joaquina do Pompéu [manuscrito]: negócios, famílias e elites locais (1764-1824)*. Ouro Preto: PPG, História, UFOP, 2012.

OLONDO, Almudena. De Eva a Pandora: 'El mal harmonioso'. In: TOSCANO, Ana Maria da Costa. *Mulheres Más: percepção e representações da mulher transgressora no Mundo Luso-Hispânico*. v. 2. Porto: Universidade Fernando Pessoa, 2007, p. 11-25.

RIBEIRO, Coriolano; GUIMARÃES, Jacinto. *Dona Joaquina do Pompéu*. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1956.

ROBLA, Ana Belén Rodríguez de la. Manuela López: lujuria, violência y criminalidad en la Cantábria Del siglo XVIII. In: TOSCANO, Ana Maria da Costa. *Mulheres Más: percepção e representações da mulher transgressora no Mundo Luso-Hispânico*. v. 2. Porto: Universidade Fernando Pessoa, 2007, p. 29-58.

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

SILVA(a), Luciano Mendes da. Entrevista concedida em 05/05/2005. Abaeté/MG.

SILVA, João Silvério da. Entrevista concedida em 12/11/2004. Poções de Paineiras/MG.

SOUZA, Mônica Dias de. *Santo de casa também faz milagres: a construção simbólica da escrava Anastácia*. Rio de Janeiro: Pallas,

2005.

VASCONSCELOS, Agripa. *Sinhá Braba - Dona Joaquina do Pompéu*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1966.

XAVIER, Lindolfo. Em torno da vida e dos feitos de Dona Joaquina do Pompéu. *In*: RIBEIRO, Coriolano. *Dona Joaquina do Pompéu*. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1956.



Dona Tiburtina de Andrade Alves: de “guerrilheira sertaneja” à “cívica brasileira”

*Maria de Fátima Gomes Lima do Nascimento
Filomena Luciene Cordeiro Reis*

Desconhecida na história de Montes Claros, Minas Gerais, até 1902, Tiburtina de Andrade Alves ganhou notoriedade política e social, principalmente após o episódio ocorrido nessa cidade no dia 06 de fevereiro de 1930, quando ela foi acusada por seus adversários políticos, partidários da Concentração Conservadora, de tentar assassinar o vice-presidente da República e candidato ao governo de Minas, Fernando de Mello Vianna e Manoel Thomaz Carvalho Britto, chefe nacional da Concentração Conservadora. A partir desse episódio, que ficou conhecido como *Emboscada de Bugres*, Tiburtina passou a ser descrita na tradição oral e nos jornais regionais como uma mulher sanguinária, facínora e bandida. Hoje ela faz parte da tradição oral, folclórica e historiográfica do sertão nortemineiro. Por outro lado, era admirada, venerada, influente e fascinante. Fascinação que não era comum às mulheres da época, por lhes atribuírem apenas papéis normativos como mãe, dona-de-casa e esposa e não admitirem sua participação na vida política e

social do país. A vivência cotidiana de Tiburtina permitiu-lhe lançar luz sobre sua condição política e social, bem como desempenhar papéis que, até aquele momento, eram ocupados apenas pelos homens.

Nesse sentido, o presente estudo procurou discutir a vida e as representações de Tiburtina de Andrade Alves a partir de documentos cartoriais, atas da Câmara Municipal de Itamarandiba, jornais, memórias e crônicas. Esses documentos nos revelaram fragmentos de sua vida e trajetória política e social entre 1902 e 1930. Nesse período, percebemos a construção de representações contraditórias sobre Dona Tiburtina que a associa ora à imagem de uma mulher má e manipuladora, ora à imagem de santa, uma mulher benevolente e dedicada à família.

Construindo uma biografia

Tiburtina de Andrade Câmara nasceu em 10 de agosto de 1876, em São João Batista, pequena cidade do Vale do Jequitinhonha, hoje nominada Itamarandiba. Era filha única do segundo casamento do Capitão Florentino Egídio de Andrade Câmara, líder do Partido Conservador (Cascudos) de Itamarandiba desde 1866, com Henriqueta Leocádia de Mello. Seu pai ocupou vários cargos políticos na cidade, o que, certamente, influenciou a filha a participar ativamente da política nortemineira com o seu segundo marido, o médico João José Alves. Da mãe de Tiburtina, muito pouco se sabe. Henriqueta era filha bastarda do fidalgo português José Caetano de Mello, proprietário da Fazenda do Contrato e de família conceituada e bem situada politicamente (Maurício, 1986, p. 23).

Segundo a tradição oral familiar, desde menina, Tiburtina revelou ter uma personalidade muito forte, ser segura e decidida, exibindo, ao mesmo tempo, exímio autocontrole e firmeza nos seus objetivos. São poucos os registros da infância de Tiburtina, sendo os existentes, feitos por memorialistas, como os relatos de Milene Maurício. Conforme essa memorialista, “Tiburtina apresentava duas facetas interessantes em sua personalidade: era voluntariosa

em suas deliberações, que acabavam sendo acatadas por seus dois irmãos, pelos criados e por suas amigas. Era, contudo, dotada de espírito generoso e caritativo” (Maurício, 1986, p. 21).

A infância e a adolescência de Tiburtina transcorreram entre Itamarandiba e Diamantina. As primeiras letras foram aprendidas em Itamarandiba, nas Escolas Reunidas Casa da Instrução. O ensino secundário foi cursado em Diamantina, entre os anos de 1885 a 1892, no Colégio Nossa Senhora das Dores. Esse colégio era promotor de uma forte formação humanista, ligada inteiramente à religião católica, característica de todo ensino secundário daquela época, principalmente na sociedade mineira, conforme destaca Sandra Nui Asano (2003, p. 12).

Ao terminar o curso secundário em Diamantina, Tiburtina retornou à Itamarandiba, sua terra natal, despertando o interesse dos rapazes do lugar. Segundo narra Milene Maurício, “não faltaram, à porta de seu sobrado, nas bonitas noites enluaradas, as cantigas amorosas e apaixonadas dos rapazes” (1986, p. 21-22). Mas, apesar disso, Tiburtina enamorou-se do primo Antônio Augusto de Andrade Câmara Alkimim, neto de Justino de Andrade Câmara, político respeitado e influente em Montes Claros, para onde mudou em 1857, quando foi indicado agente dos correios.

Mesmo contra a vontade do pai, devido à boemia do noivo, Tiburtina casou-se pela primeira vez em 1895, na igreja São João Batista. Três anos depois, ela deu a luz à sua primeira filha, Maria. Todavia, o casamento foi um “desastre”, como atesta Milene Maurício: “como era de esperar, veio logo o desencontro de temperamento: de um lado a retidão e a índole marcante de Tiburtina e, do outro, o caráter fraco e o gosto pelas noitadas do primo, transformado em marido...” (1986, p. 22). Embora as relações sociais tivessem mudado, o casamento de Tiburtina havia se transformado numa sucessão de desentendimentos e num desafio muito maior, levando-se em conta que, nessa relação, além de haver problemas conjugais, havia também conflitos entre parentes e no próprio contexto vivido pelas famílias.

A vida em São João Batista se tornou difícil para Tiburtina devido à situação do marido, alcoólatra, boêmio e desempregado;

aliado ao desgaste político do seu pai, o Capitão Florentino Egídio. Somam-se a isso os problemas financeiros decorrentes não só da boêmia de seu marido, mas, também, a da família de seu pai. Diante dessa situação e aconselhada pelo tio-avô, Justino de Andrade Câmara, ela decide mudar com a família para a cidade dos Montes Claros em 1902.

A mudança para Montes Claros não trouxe, necessariamente, dias melhores, conforme esperava Tiburtina. Além de assumir a responsabilidade da casa, foi obrigada a tomar para si os encargos da fazenda e dos filhos, e ainda ajudar o marido a superar o alcoolismo que, segundo Milene Maurício:

Sem a companhia dos amigos, entregava-se, tristemente, à embriaguez quase permanente. A situação foi-se agravando progressivamente e, nem a ajuda direta dos parentes [seu avô Justino Câmara e sua mãe Maria Augusta] impediu que Niquinho caminhasse para um distúrbio mental [provocado pelo alcoolismo] que o levou ao suicídio (1986, p. 24).

Após a morte do marido, sem condições de continuar sozinha a lida na fazenda, Tiburtina muda-se com a família para a cidade e passa a sustentar a casa com seu ofício de costureira. A partir de então, sua vida toma um novo rumo: conhece pessoas das variadas camadas sociais e passa a conviver com o discurso moral e político existente na sociedade de Montes Claros do início do século XX.

Na primeira metade do século XX, Montes Claros politicamente era, como grande parte das cidades do interior brasileiro, dividida entre dois partidos políticos: Conservador e Liberal. Estes competiam entre si e faziam eclodir conflitos, de consequências quase imprevistas, mas, no interior, tinham os mesmos ideais: a defesa dos direitos coronelistas (Queiroz, 1997).

Essa convivência possibilitou a Tiburtina a interação, principalmente dos assuntos políticos e sociais. Sua residência passou a ser o ponto de encontro tanto das mulheres mais ricas da cidade, quanto das mais humildes, onde se comentava de tudo, desde mexericos da moda até os favores prestados pelos homens “ilustres” da

cidade. Dali também saíam os comentários sobre a beleza da viúva Tiburtina de Andrade Alves, relatados por Maurício:

Apesar de todas peijas, na força dos seus 28 anos, tinha uma graça e uma fidalguia de porte que a todos espantava e encantava. Era uma mulher extremamente simpática e atraente, morena, alta, com um metro e setenta de altura, cabelos longos, fartos, pretos e lisos, olhos negros, penetrantes e expressivos. Inteligente e desembaraçada. [...] Suas próprias características de dotes físicos foram, naturalmente, despertando a atenção das pessoas, principalmente dos homens jovens e solteiros (1986, p. 25).

Figura 1: Tiburtina de Andrade Alves aos 28 anos.



Fonte: Acervo de Milene Antonieta Coutinho Maurício.

Pela descrição de Maurício, percebemos que não foi difícil para Tiburtina, mesmo sendo viúva, pobre e com filhos, conquistar o respeitado médico João José Alves, irmão do deputado federal Honorato Alves. Mais uma vez, contra a família, agora do noivo, e a

moral da sociedade local, Tiburtina e João Alves se casaram no dia 08 de dezembro de 1907.

Figura 2: Tiburtina de Andrade Alves e Dr. João José Alves (Segunda década do século XX)



Fonte: Acervo da DPDOR/UNIMONTES

O espaço político e social ocupado por Tiburtina

João José Alves tornou-se um dos mais renomados médicos locais com o apoio da esposa, que passou a auxiliá-lo como enfermeira. Tal atividade serviu tanto como meio de acesso ao poder, quanto de aceitação social. Possibilitou-lhe, durante as três primeiras décadas do século XX, compartilhar com João José Alves e com a sociedade os acontecimentos políticos e sociais, sem, contudo, impedi-la de

exercer dogmaticamente o papel de mãe, de esposa exemplar e de fiel companheira do marido em todos os momentos. Um desses momentos foi a morte de seus sogros, Coronel Marciano José Alves e Antônia Josephina de Oliveira Alves, em maio de 1913. Esse acontecimento fez com que Tiburtina atuasse de forma efetiva, possibilitando que os assassinos, adversários políticos do marido, fossem presos.

A partir desse acontecimento, as divergências políticas se acirraram em demasia e a cidade de Montes Claros foi dividida em dois grupos visivelmente distintos: *Pelados* (Alves) e *Estrepes* (Prates), que passaram a disputar, palmo a palmo, correligionários e votos. Nessa disputa política, Tiburtina atua de forma ativa, colaborando significativamente para o empate entre os partidos políticos, Pelados ou Honoratistas e Estrepes ou Camilistas, formando, em 1915, duas câmaras de vereadores na cidade.

Mas será precisamente após os acontecimentos do dia 06 de fevereiro de 1930, que Tiburtina entrará para a história política e a memória coletiva local. A cidade organizava um Congresso do Algodão e Cereais, em 1930, que foi meticulosamente planejado. Sua divulgação pelos meios de comunicação, principalmente através dos jornais, teve início no mês anterior à realização. Aparentemente a cidade apresentava-se tranquila, com exceção das notícias que veiculavam, longe de qualquer suspeita, que levassem ao clima de intolerância e violência, ocorrido na noite de 06 de fevereiro, muito menos, ao de uma intervenção do Estado de Minas Gerais, em consequência dos acontecimentos desencadeados.

A sociedade montesclarensense, de maneira geral, naquele momento, ainda não se identificava com nenhuma das ideologias. Só se percebia que havia divergências partidárias porque o jornal “*Gazeta do Norte*” colocava em evidência as duas facções existentes e fomentava a opinião pública com questões nacionais que atingiam as questões locais. Conservadores e Liberais locais só se sentiram divididos quando os objetivos do Congresso do Algodão e Cereais tornaram-se evidentes e aproximava-se a data de sua realização.

No dia anterior à chegada da ilustre comitiva que participaria do congresso, formada pelo vice-presidente da República e candidato

ao governo de Minas, Mello Vianna, e o chefe nacional da Concentração Conservadora, Carvalho Britto, tudo ainda parecia calmo. Ao sair de Belo Horizonte parou nas principais estações da linha férrea para encontrar correligionários e fechar acordos. A chegada a Montes Claros, no dia 06 de fevereiro, ocorreu por volta das 23:00, na Praça da Estação, onde a Concentração Conservadora encontrou, além de correligionários, a “segurança” e curiosos que esperavam pela passeata e o desfile da comitiva. A recepção foi em clima de festa e logo saíram em passeata.

O roteiro havia sido planejado para passar pela avenida Francisco Sá, porém, à altura da rua D. João Pimenta, a comitiva foi desviada, entrando por esta rua, rumo à Praça, onde morava o líder da oposição aliancista, João José Alves. Segundo Avilmar Mário Rosa, testemunha do episódio, em entrevista em 7 de junho de 2004, o desvio foi proposital, pois havia outras intenções por trás do objetivo da saudação a João Alves. Havia, por parte da comitiva, um ar de provocação e demonstração de força. Segundo as testemunhas, “vivas” e “morras” foram refrãos declamados por ambas as partes e, nesse clima de hostilidade, uma bomba explodiu em meio à multidão, acertando justamente João Alves, que se encontrava na porta de sua casa. Após a explosão, começou um tiroteio vindo de ambas as partes, que atingiu tanto conservadores quanto liberais, num clima de violência sem precedentes. Cessado o fogo cruzado, havia um saldo de seis mortos e dezenas de feridos.

A construção das representações de Tiburtina após a “emboscada dos bugres”

Várias foram as versões construídas acerca desse episódio em Montes Claros. No entanto, o que nos interessa aqui são as representações construídas acerca de Tiburtina de Andrade Alves após esse episódio.

Terminada a noite de 06 de fevereiro os jornais, tanto locais, quanto os estaduais e nacionais, aliados à Concentração Conservadora, iniciaram uma verdadeira “guerra” de palavras contra Montes

Claros. Periódicos cariocas, como *O Paiz* e *O Jornal*, estampavam sempre, em primeiras páginas, manchetes e notícias como:

O INNOMINAVEL ATTENTADO DE MONTES CLAROS

Nem só a nação, pelos seus mais lídimos interpretes, mas até representantes de paizes estrangeiros nesta capital profligam a brutal chacina. O grande comício de protesto promovido pela maioria das forças políticas do Distrito. O Sr. vice-presidente da República continua a melhor. Outros informes (*O Paiz*, 10-11 fev. 1930, p. 1).

A força federal garantia os amigos em emergência – diz o Sr. Carvalho Britto, em telegramma circular, aos seus correligionários – Ainda os lamentáveis sucessos de Montes Claros (*O Jornal*, 12 fev. 1930, p. 1).

Tomando como proposição a manchete principal, observamos que, por seu próprio sentido, o título sacramentou uma imagem de Montes Claros como uma cidade sem qualificação, sem lei, sem justificativa para os acontecimentos, imperdoável, enfim, revoltante. Não é à toa a denominação do episódio de “Tocaia dos Bugres”, que sugere os sentidos negativos da cidade, pois “bugre” era o nome pejorativo que usavam para falar dos índios considerados selvagens e pouco civilizados do sertão. Completada por manchetes secundárias, quando afirmam “nem só, a Nação, pelos seus mais lídimos interpretes, mas até representantes de paizes estrangeiros nesta capital profligam a brutal chacina” (*O Paiz*, 10-11 fev. 1930, p. 1), sugerem com o complemento que aqueles que estiveram em Montes Claros foram vítimas de um atentado que não tem qualificação e nem nomeação.

Essa imagem lembrada pelo enunciado já era o interdiscurso vivido por Montes Claros nas décadas de 1910 e 1920, portanto, para a cidade só confirmavam as divergências políticas e sociais existentes. Assim, o enunciado sugeria que ao “atentado” de Montes Claros, a sociedade deveria abominar e descarregar a “violência” contra seus acusados. Para completar essa imagem, *O Paiz* publi-

cou, em sua edição do dia 12 de fevereiro, o longo telegrama de Fortunato Bulcão, do qual destacamos os seguintes trechos:

A “**emboscada**”, a **traição**, a **chacina**, deixavam-nos a certeza do que estaria reservado aos nossos companheiros e amigos, se mais tempo ousassem permanecer; [...] Pudéssemos reforçar o ânimo de nossa gente, arriscado de abater-se diante do **terrorismo cangaceiro**; [...] não evitou a passagem em frente da casa do Dr João Alves, ponto escolhido e preparado com todos os requintes do **banditismo**, para a miserável “**emboscada**”. São bastantes conhecidos os famosos antecedentes de Dr João Alves **e da fera humana que é a sua mulher Tiburtina**, para não ousarem sequer correr o risco de qualquer provocação [...]; [...] Não passam de falsidades que no dia imediato à **chacina** ouvi em Montes Claros, **combinadas com outras de invenção de Tiburtina**, que formava o enredo de mentiras [...] (*O Paiz*, 12 fev. 1930, p. 1).

Nos trechos destacados, reforçam e apresentam a cidade como violenta, traidora e assassina, reafirmam a manchete do dia anterior, e incitaram a sociedade a condenar os acontecimentos ocorridos em 06 de fevereiro, lembrando o “perigo” que a cidade representa, tomando a palavra “**terrorismo cangaceiro**” como forma de exclusão e aversão aos aliancistas e suas práticas políticas. Dessa forma, a Concentração Conservadora considerava os seus maiores e mais ferrenhos adversários os Liberais, ou seja, o grupo de João José Alves, e construiu a imagem de Tiburtina como: “**fera humana**”, “**mentirosa**”, “**mexeriqueira**”, termos que passaram a representá-la no imaginário social como “bandida”, “víbora”, “sanguinária” e responsável pela “emboscada”, ligando-a à imagem de “**Eva**” pecadora, fortemente presente na tradição judaica-cristã (Scott, 1990, p. 14).

Tiburtina também foi notícia no Recife. O jornalista Barbosa de Melo, correspondente do jornal *A Noite*, de Recife, testemunha ocular do acontecimento a serviço da Concentração Conservadora, publicou um longo relato sobre o mesmo. Nele, o referido jornalista afirma que: “[...] eliminar a segunda autoridade da República” (A

Noite, 08 fev. 1930, p. 1) era o objetivo da “emboscada” e que os responsáveis diretos eram “[o] conhecido facínora João José Alves e sua mulher Tiburtina, em cujo subconsciente, segundo Freud, devem atuar dez gerações de bandidos” (*A Noite*, 08 fev. 1930, p. 1).

Nesse relato, percebe-se que Barbosa de Melo foi enfático quanto ao objetivo do tiroteio e à responsabilidade do mesmo; e que, ao nomear Tiburtina e João José Alves como responsáveis, procurou construir uma matriz de sentido, a rigor, psicologicamente forte para consolidar não só a eles como “bandidos”, mas às gerações que deles descendessem. Assim, dificilmente teria outras “Tiburtinas” e, muito menos, confrontos políticos advindos de “Evas” e de classes menos favorecidas, como os trabalhadores urbanos, que questionavam a política vigente e sua condução e procuravam, de certa forma, lutar contra o conservadorismo existente.

Conclui-se, portanto, que as representações de Tiburtina, construídas por Barbosa de Melo, visavam desestruturar a campanha liberal em Minas, especialmente na região Norte, onde a Aliança Liberal contava com grande prestígio e apoio político, junto aos grupos locais e regionais, provenientes dos vários momentos em que os liberais estiveram à frente do poder e da sociedade, representados pelos irmãos Dr. Honorato Alves e Dr. João José Alves, com a aprovação incondicional de Tiburtina e da sagacidade que ela possuía no trato com as questões político-sociais.

Dessa maneira, construir no imaginário social uma Tiburtina “bandida”, significava eliminar os adversários políticos da Concentração Conservadora, a representatividade que possuíam junto ao poder local e regional e, ainda, contribuir para a manutenção da ordem estabelecida. Essa matriz de sentido era constantemente reforçada e colocada a público pelos jornais locais. A título de exemplo, registramos o artigo “Miséria das misérias, Infâmia das infâmias”, que não só reafirma a matriz de sentido, como também lhe atribui a responsabilidade da “chacina”:

Consta-nos e é certo que, abusando da boa fé do povo de Montes Claros andam colhendo assignaturas de solidariedade com o

sr. João Alves e sua mulher, d. Tiburtina. Assignem á vontade, bajulem a seu gosto, certos de que a gente limpa, a gente nobre, a gente digna da cidade de Montes Claros recusará sua assignatura ao ignóbil papelucho e considerará co-responsaveis e cúmplices da hedionda chacina do dia 6 todos aquelles que por covardia, por bajulação ou por outros sentimentos de baixeza e vilania o assignarem, pois não ha quem não saiba que o sr. João Alves e sua mulher são os principaes responsáveis pelo nefando attentado que maculou para sempre a historia desta cidade (*Gazeta do Norte*, 22 fev. 1930, p. 1).

Pelo tipo de discurso usado no artigo acima, notamos a adoção de uma mesma postura dos vários jornais (*O Paíz*, *O Jornal* e *O Gazeta do Norte*) aliados à Concentração Conservadora em responsabilizar o casal Dr. João José Alves e Dona Tiburtina de Andrade Alves pela chacina, denegrindo de modo incisivo a figura enérgica, tenaz e determinada da referida senhora para hostilizar a Aliança Liberal e, em consequência, intervir em Minas, sem a reprovação de seus adversários e da sociedade que, de maneira geral, era incentivada a repudiar o acontecimento de 06 de fevereiro, através da imprensa escrita.

Construir uma imagem de Tiburtina como mentora da “emboscada” e devassa significava retirar uma forte liderança do caminho dos conservadores, excluí-la do cenário político, campo que, até aquele momento, historicamente pertencia exclusivamente aos homens.

Esta estratégia também foi usada pela revista *O malho*. Em 15 de fevereiro de 1930, a revista publicou uma charge com o tema “CLARO COMO SOL”, atribuindo a chamada “tocaia de bugres” ao presidente do Estado de Minas Gerais, Antônio Carlos, que apareceu como um braço entre os galhos de uma árvore, atirando em direção à multidão e completou o sentido com a expressão: “As mãos assassinas de Montes Claros foram muitas, mas o braço era um só” (*O Malho*, 15 fev. 1930).

Figura 3: Charge “Claro Como Sol”



Fonte: Revista “O Malho”. Rio de Janeiro, 15 de fevereiro de 1930.

Na segunda charge, publicada a primeiro de março, a revista utilizou imagem e palavras para reportar os acontecimentos de 06 de fevereiro e evidenciar uma clara ligação entre Antônio Carlos e Tiburtina, através do diálogo:

O Capitão:

– A minha companhia rebelou-se. Os soldados, os cabos, até os sargentos são todos mello-vianistas. Já lancei mão de vários meios, mas ninguém me atende. Falam até em depor V. Excia.

– Antônio Carlos:
Então, tente o último recurso: diga-lhes que eu vou mandar
chamar a Dona Tiburtina (O Malho, 1 mar. 1930).

Figura 4: Charge que faz sua ligação entre Antônio Carlos e Tiburtina



Fonte: Revista "O Malho". Rio de Janeiro, 1 de março de 1930.

Compreendemos, através da charge, que a matriz de sentido - medo, perigo, maldade - estava sendo construída sobre Tiburtina, mulher temida, acima das maiores autoridades. Vestir Antônio Carlos de cangaceiro e cercá-lo de armas significava construir no imaginário social o símbolo do perigo e da morte, do temor e do pavor. Aquela imagem remetia a um tempo de violência, de retrocesso e da estagnação; mais do que um desenho, representava a imagem fotográfica que ameaçava a sociedade, principalmente por mostrar-lhe

aliado à força de Tiburtina, maior do que a força do Capitão sobre suas tropas. Força que era temida e tida como um malefício, naquele instante, para o país e para o momento histórico vivido, que podia reverter o quadro político esperado pelos conservadores.

Na terceira charge, publicada em agosto de 1930, “*O Malho*”, em mais uma demonstração de apoio à Concentração Conservadora, levou a público a questão da legalidade e ilegalidade do acontecimento de 06 de fevereiro de 1930, em Montes Claros. Com o tema: “O Par Constante”, o caricaturista procura construir o significado das imagens de duas formas distintas.

Figura 5: Charge “O par constante”



Fonte: Revista “O Malho”. Rio de Janeiro, agosto de 1930.

Na primeira, centrada no meio da página, apresentou Washington Luiz com regozijo, fazendo par com a Constituição. Nessa

imagem, a matriz de sentido “Constituição” foi exibida como forma de aliá-la a Washington Luis e apresentá-lo como cidadão que a respeita e a cumpre. Ao aduzir a constituição, mostrou a mesma como o caminho que Washington Luis percorria. Essa leitura pode ser confirmada na manchete de primeira página: “Os Acontecimentos de Montes Claros”, do jornal *O Estado de São Paulo*:

Os factos de Montes Claros demonstram que os adversários da situação official do Estado se acham fora da vida policiada e da proteção legal desamparados de garantias os seus direitos cancelados precisamente pelos que tem a missão de defendê-los. Para os conservadores o tratamento do governo é como se estivessem banidos da República e do regime constitucional. O governo do Estado move guerra civil aos que não o acompanhar!

Ainda mesmo que se pretenda despintar os horrorosos acontecimentos de Montes Claros, restringindo a uma facto aparentemente legal, o que seria inverdade, bastará considerar que a reiteração [de] graves eventos locais constitue uma sorte tão vasta de pontos sangrentos que já todo o território do Estado é uma mancha de sangue de humilhação e desolação (*O Estado de São Paulo*, 9 fev. 1930, p. 1).

Por essa manchete, distingue-se que a intenção da revista com a referida imagem era apresentar Washington Luis como o cidadão da lei, da verdade e da honestidade, que procurava andar sempre amparado pelo direito constitucional. A segunda caricatura da charge, centrada à esquerda da página, exibiu Tiburtina dançando com Antônio Carlos, passando como matriz de sentido “a violência”, por apresentar a constituição na pessoa dela, confirmando o que, anteriormente, a referida revista já lhe havia dado esse sentido, por ocasião do acontecimento de 06 de fevereiro de 1930. Nessa imagem, aduzir Antônio Carlos dançando com Tiburtina significava aquele que descumpra a lei, incentiva a violência e fomenta as disputas políticas, ainda presentes na memória coletiva como atos cometidos por ela e seus aliados políticos, adversários que a Concentração Conservadora preconizava eliminar para a manutenção do poder

que havia sido instituído, desde a constituição de 1891, com a República. Todavia, essa reflexão só se restringia à forma e ao seu sentido primário ou natural e/ou secundário ou convencional, porque, segundo Lincoln de Aberu Penna, em “A Revolução de 1930: A solução negociada no âmbito das instituições, [...] 1930 não exclui os grupos oligárquicos, ao contrário, deles se serve e com eles contrai um acordo que deu lugar ao Estado cartorial” (Penna, 1999, p. 145 e 151). Teoricamente, passar uma imagem de Antônio Carlos como processo de descontinuidade ou rupturas das leis significava, para as forças conservadoras, colocá-lo contra a sociedade e seus valores que, por mais questionados que fossem, estavam regulamentados e, a rigor, a mesma não abria mão deles. Assim, a representação, na charge, era uma imagem que tinha como matriz de sentido impor o medo e o temor, evitando, assim, possíveis questionamentos no futuro texto constitucional, segundo Penna (1999).

Portanto, verificamos na charge uma forma de conter o crescimento dos direitos individuais e a legitimação das reivindicações políticas e sociais exigidas pela sociedade, além de ser também portadora do discurso da permanência institucional, que, de acordo com Penna, “[...] só se definem com o pacto seletivo das elites ao se instaurar o Estado Novo” (1999, p. 151). Esse discurso é exemplificado pelas imagens de Tiburtina (mulher: tribufú, quase bruxa, gorda, olhos grandes e mal arrumada) completamente opostas a da Constituição (apresentada como mulher bonita, desejada, magra, de cintura fina, elegante). Também o enunciado da charge infere despeito, ideia de inveja, “mas eu só acerto o passo é com você”, reafirma o que dissemos antes, se Tiburtina representa a violência, a contravenção e a política no cano do revólver, Washington Luis não acerta o passo com Tiburtina, só acerta o passo com a legalidade. E, por fim, a charge também demonstra a ligação de Tiburtina com o mais alto escalão da política nacional. Ela não se conformava com o ideal da mulher daquela época: mãe/esposa/dona-de-casa. Mesmo que não se tenha provado nada contra ela, a charge, assim como todos os discursos a ela dirigidos, são indícios de que foi uma

mulher muito além do que acreditamos ser o papel feminino; foi uma articuladora política, uma mulher excêntrica, que conquistou um espaço, ocupou um lugar e contribuiu para as questões políticas e sociais de uma época (1907-1930).

Nessa perspectiva, as charges analisadas não passaram de mais um discurso das elites conservadoras e da confirmação de diferentes formas de manter dentro de certos limites a ideologia da dominação, oportunizando a construção de uma história simbólica do cotidiano, sem abrir espaço ou permitir outras leituras de seu passado e de suas relações políticas e sociais, como nos relatou, em entrevista no dia 17 de julho de 2004, Avilmar (Mário) Rosa, à época, com dez anos de idade, sobre os acontecimentos de Montes Claros:

Morávamos na casa ao lado do consultório de Magno de Andrade Câmara [filho de Tiburtina], não saía da casa dela, porque meu pai era um dos protegidos do Dr João Alves e com isso acabava passando boa parte do meu tempo lá. Na noite de 06 de fevereiro ouvi uma conversa entre o Dr João Alves e os seus correligionários “se eles passarem sem insultar nós não vamos fazer nada, mas, se nos insultar mandaremos fogo neles”. Mas, os acompanhantes da comitiva e os seus correligionários desceram pela rua Dom João Pimenta cantando o refrão: “casa de Mello Vianna não varre com vassoura, varre com espada e bala de metralhadora”. Ao passarem à altura da casa do Dr João Alves altearam a voz e explodiram muitas bombas, que misturadas aos tiros confundiam tanto os manifestantes quanto a população. Em baixo da cama, eu só ouvia as explosões. Quando o dia amanheceu encontramos no quintal de nossa casa dois corpos entre outros que já haviam sido recolhidos. No momento são essas as lembranças que tenho daquele 06 de fevereiro de 1930 (Rosa, 17 de jul. 2004).

Dessa maneira, as imagens construídas pelo “*O Malho*” retratavam, além do cotidiano vivido por cidades interioranas como Montes Claros, as disputas políticas e ideológicas travadas no seio da sociedade brasileira na primeira República e consumadas em 1930 que, segundo Penna, “[...] contém aspectos revolucionários na medida em que promoveu significativas mudanças nas estruturas

de funcionamento do Estado, sem, contudo, alterar substancialmente a natureza socioeconômica dos grupos sociais que detinham o poder” (Penna, 1999, p. 168).

De “fera humana” e “guerrilheira sertaneja” à “cívica brasileira”

Com a “Revolução de 1930”, a vitória dos liberais e as consequentes alterações nas relações de poder, novas representações de Tiburtina foram construídas, especialmente a partir da sua morte, em 1955.

É interessante lembrarmos que essas novas representações também foram fruto de um determinado contexto histórico. Naquele momento, Tiburtina já podia ser vista como um ícone de mudança na ordem estabelecida, na década de 1930, e como portadora de um poder político que antes lhe fora negado, pela condição feminina e pelo próprio entendimento do político que, conforme enfatiza Francisco Calazans Falcon, “[...] vai compreender [...] não mais apenas a política em seu sentido tradicional mas, em nível das representações sociais ou coletivas, os imaginários sociais, a memória ou memórias coletivas, as mentalidades, bem como as diversas práticas discursivas associadas ao poder” (Cardoso, 1997, p. 76). Nessa perspectiva, Tiburtina podia ser vista e representada em manchetes como:

Faleceu D. Tiburtina: Tornara-se famosa pela atuação política na revolução de 1930 (*Correio da Manhã*, 21 abr. 1955, s.p.).

Figura singular da política partidária do Norte de Minas: Faleceu, ontem em Montes Claros D. Tiburtina de Andrade Alves (*Diário de Minas*, 21 abr. 1955, s.p.).

Revelou, em toda a longa vida, o animo de luta da mulher mineira: desapareceu aos 82 anos de idade, d. Tiburtina de Andrade Alves – Feriado municipal em Montes Claros – enfermeira do povo, na epidemia de 1918 – Na sua energia se apoiou o PRM, no norte de minas – Espírito combativo e dedicação ao bem público (*Estado de Minas*, 20 abr. 1955, s.p.).

Por esses enunciados, confirmamos o poder político que os discursos jornalísticos conferiram a Tiburtina, na perspectiva de Falcon. Tais manchetes denotam que Tiburtina foi uma mulher de notório poder social, que lhe possibilitaram inúmeras outras representações, como as expressas nas citações acima e no pronunciamento do Deputado Federal Sr. José Esteves Rodrigues, na Câmara dos Deputados, como atesta o seu discurso:

EXALTADA EM DONA TIBURTINA AS VIRTUDES CÍVICAS DA BRASILEIRA

Iniciou o prócer pessedista afirmando que dona Tiburtina simbolizava a energia e o civismo da mulher brasileira, conforme dera sobejas provas por ocasião do movimento revolucionário de 1930. Lembrando, a seguir, episódios ligados à campanha desenvolvida, àquela época, pela Aliança Liberal, disse que ela fizera política ao lado de seu marido, João Alves, que, por sua vez, exercera quase todos mandatos públicos, desde a vereança à deputação federal, só abandonando as lutas partidárias quando do desaparecimento do companheiro. Mesmo assim, acrescentou o orador: Dona Tiburtina não deixou de interessar-se pelos acontecimentos políticos. Abordou, ainda, o sr. Esteves Rodrigues os acontecimentos históricos de Montes Claros, nos quais esteve envolvido o sr. Melo Viana, afirmando, a êsse propósito, que tais acontecimentos foram deturpados, graças, sobretudo, a uma frase pronunciada, então, por Washington Luiz, que a êles se referira como “tocaia de bugres”. Repondo os fatos nos lugares devidos e restabelecendo a verdade, apontou o orador como fato sintomático o ter saído ferido o dr. João Alves, exaltando, durante êsses episódios, o comportamento sereno e corajoso de dona Tiburtina, que, apesar das notícias alarmantes de que a cidade seria invadida, manteve-se ao lado do esposo, não cedendo aos rogos dos amigos para que se acautelasse.

Concluindo, assinalou o sr. Esteves Rodrigues as virtudes e a personalidade incisiva de dona Tiburtina, que, afirmou, revelou se possuída do mesmo sangue das mulheres dos Bandeirantes (*O Globo*, 22 fev. 1930, s.p.).

Nesse discurso, o deputado supracitado destacou o papel de Tiburtina, relembando os acontecimentos do 06 de fevereiro de

1930. E, ao fazê-lo, retoma a mesma memória discursiva construída por ocasião da data “[...] tais acontecimentos foram deturpados, graças, sobretudo, a uma frase pronunciada, então, por Washington Luiz, que a êles se referira como ‘tocaia de bugres’” (*O Globo*, 22 fev. 1930, s.p.). Representação esta que não possibilitou a instituição de outra realidade sobre Tiburtina e muito menos instituiu outros sentidos no imaginário social sobre os fatos.

Nas décadas de 1960 e 1970, em razão do contexto histórico vivido, os discursos jornalísticos mantiveram as representações construídas por ocasião do 06 de fevereiro de 1930, tanto dos acontecimentos de Montes Claros, quanto de Tiburtina, como podemos verificar na entrevista de José Magalhães Pinto concedida a Assis Chateaubriand, em 1964, relembando o papel do governo de Antônio Carlos, em 1930:

Eu me lembro do manhoso Antônio Carlos, quando se tratou das conseqüências da escaramuça de dona Tiburtina Alves, em Montes Claros, no ano de 30.

A nossa **guerrilheira sertaneja** era luxuriante de imaginação. Preparou um massacre módio, no qual corresse sangue sem morrerem os figurões, que alvejavam os seus bacamartes e clavinotes.

E também os de João Português e Exupério Ferrador. Trabalho limpo, sobretudo muito limpo.

O que importava era provar isto – que mineiro acuado, dava tiro (Chateaubriand, 1 jun. 64).

Por esse discurso, notamos que Magalhães Pinto retoma a memória discursiva existente em Montes Claros e em Minas Gerais na década de 1930, em função não só do contexto político, mas também de um imaginário de violência atribuído ao Estado e ao povo mineiro, descartando dessa maneira possíveis desentendimentos entre Minas e o governo militar, como havia ocorrido em 1930, entre Palácio da Liberdade e Catete.

Nos anos 1980, com o início de uma abertura política, tanto os acontecimentos de Montes Claros quanto as representações de

Tiburtina passaram por uma releitura. Os jornais, principalmente os locais, por ocasião do cinquentenário do 06 de fevereiro de 1930, publicaram inúmeros artigos construindo novas representações sobre os acontecimentos. Dentre os quais, três nos chamaram muito a atenção pela forma peculiar de apresentá-los. O primeiro, publicado pelo *Jornal do Norte*¹, intitulado “O conflito de 6 de fevereiro de 1930”, representa os acontecimentos levando em consideração a análise de vários escritores² e das testemunhas³ presenciais dos fatos, que, segundo o artigo, concluíram, com exceção de Mauro Moreira, Nelson Vianna e Cândido Canela, terem sido os acontecimentos do 06 de fevereiro “[...] um duelo entre a Concentração Conservadora, partido do Governo Federal, e a Aliança Liberal, partido criado pelo Presidente de Minas Dr. Antônio Carlos Ribeiro de Andrada, mas de âmbito nacional” (*Jornal do Norte*, 9 e 10 fev. 1980, p. 2). Uma representação que até esta publicação vinha sendo atribuída a uma “tocaia”.

O segundo artigo, publicado pelo “*Jornal de Montes Claros*”, com a manchete: “Fernando Gabeira: D. Tiburtina foi a Evita Perón de Montes Claros” (*Jornal de Montes Claros*, 21 fev. 1982, p. 4-5), é uma longa entrevista respondida pelo escritor carioca Fernando

¹ Esse assunto pode ser conferido em: JORNAL DO NORTE, 09 e 10 de fevereiro de 1980. Caderno 2, p. 02. Havia pequenas colisões entre os que escreveram para a história, suas verdades sobre o cantado, o decantado e o desencantado SEIS DE FEVEREIRO. Por exemplo: para Mauro Moreira, “o primeiro a ser atingido foi o dr. Fleury Rocha”; para o escritor Nelson Viana: “Cessado o tiroteio, no largo semi-aberto verificou-se que havia um menino morto, na calçada da casa de Dr. João Alves, e para o poeta Cândido Canela: “Ao encostarmos na parede da casa do Dr. João Alves, de frente para a rua, avitei o Fifi em uma janela, pelo lado de dentro. Após o Joãozinho gritar, com a mão no olho, que fora atingido, empurrando os que estavam à sua frente, IMEDIATAMENTE eu e o Darwin entramos para a sala onde Fifi agonizava estendido no assoalho, sendo socorrido, com os miolos expostos”.

² FRANCO, Afonso Arinos de Melo. *Um Estadista da República.*; SILVA, Hélio. 1930 - *A ida.*; ANJOS, Cyro. *A menina do sobrado.*; MOREIRA, Mauro. *Quarenta anos de sertão.*; VIANNA, Nelson. *Efemérides montesclarenses.*; PAULA, Hermes Augusto de. *Montes Claros: sua história, sua gente, seus costumes.*

³ CANELA, Cândido. Depoimento; TEIXEIRA, Luiz. Depoimento.

Gabeira, quando esteve em Montes Claros. Nela, o autor, além de fazer uma retrospectiva de sua vida pessoal e profissional, construiu representações sobre algumas mulheres mineiras, dentre elas Tiburtina. Dessa entrevista, extraímos os trechos:

- E Dona Tiburtina, o que foi que lhe despertou?
- Eu estava em Belo Horizonte e falei que ia fazer um livro sobre mulheres mineiras. Me disseram então: “você tem que ver a Tiburtina de Montes Claros”. Aí eu comecei a ver o que tinha havido com ela e cheguei no episódio de 6 de fevereiro. Supus que, por baixo da lenda que o episódio despertou, houvesse uma vida de mulher cheia de peripécias, em que as lutas armadas fossem fundamentais. Não é exatamente o que eu supus, mas, eu vim aqui para conferir [...]. Ela era uma mulher especial, pois hoje, quando uma mulher fala com franqueza, responde com franqueza, quando é considerada muito audaciosa, muito agressiva, em muitos lugares de Minas falam: “você está parecendo a Tiburtina”. Ela é hoje um símbolo de mulher audaciosa e corajosa.
- Isso não acontecia com as outras?
- Cada uma à maneira. Cada uma propondo seu jeito.
- Pelo que você viu até agora sobre Tiburtina, o que havia na cabeça dela, tinha alguma ideologia política?
- Tudo indica que ela representa, em Montes Claros, se você analisar no plano nacional, ela representava o aspecto mais progressista, que era da Aliança Liberal. Se você compara Aliança Liberal com Concentração Conservadora, ela e o João Alves representavam, se você analisar sociologicamente, um lado moderno do Brasil, que estava em luta contra o lado antigo, que foi destruído em 1930. Mas, o que eu sinto em D. Tiburtina [...] é uma característica que tiveram também todas as grandes mulheres latino-americanas, esposas dos grandes populistas [...]. Ela era uma mulher, trabalhava como enfermeira do marido, atendia os doentes, [...] dava receita, ela dava, às vezes, dinheiro para pagar as receitas, dava comidas para as dietas. Quer dizer, ela funcionava assim como uma mulher populista. Guardadas as proporções, ela era uma Eva Perón, a nível municipal. Mas, acontece que, ao mesmo tempo que lá era isso, ela tinha toda essa fama de mulher brava, porque ela era uma mulher franca, destemida, que tinha outras características. Ela não era exatamente uma “Nossa Senhora”, não era um

símbolo como Eva Perón, que pudesse ser canonizada depois” (*Jornal de Montes Claros*, 21 fev. 1982, p. 1).

Por esse discurso, verificamos que Gabeira, além de construir outras representações de Tiburtina não existentes até o presente momento, a exemplo, a comparação da mesma com “Nossa senhora” e com Eva Perón, construiu uma memória discursiva que possibilitou outros discursos nesse mesmo período, como atestou o artigo de Reivaldo Canela, onde declarou: “Dona Tiburtina, nobre dama que honrou nossa sociedade de antanho” (*Jornal de Montes Claros*, 21 fev. 1982, s.p.). Uma fala que, segundo o seu próprio autor, “só [era] aceita pelos amigos e correligionários, ou por aqueles que, indiferentes politicamente a conheciam bem” (*Jornal de Montes Claros*, 21 fev. 1982, s.p.).

O terceiro artigo foi também publicado pelo “*Jornal do Norte*”, com a manchete “Dona Tiburtina”. Esse discurso construiu, baseado em pesquisas jornalísticas, representações da sua participação política e social. Nele, o seu redator explorou principalmente a memória discursiva relativa ao 06 de fevereiro, como se verifica no trecho abaixo:

Ela era quase desconhecida antes de 1930, a não ser aqui em Montes Claros. Aquele tiroteio, ocorrido no final da noite de 06 de fevereiro, [...] é que a tornou conhecida até no estrangeiro. Os jornais e revistas do Rio de Janeiro, a saldo da “Concentração Conservadora”, incumbiram-se de traçar o seu perfil como sendo o de uma mulher carniceira, principalmente “O Malho”, que publicava as caricaturas mais insólitas mostrando-a numa tocaia, de escopeta em mira, tendo ao lado um bortal de farinha com rapadura (*Jornal do Norte*, 2 e 3 jul. 1983, s.p.).

Tais representações, segundo a Editoria de Pesquisa do referido jornal, marcaram a vida de Tiburtina e construíram uma mulher “muito diferente do seu retrato histórico”. Para justificar seu discurso, argumentou:

A fascinação que dona Tiburtina exercia sobre as outras pessoas não era comum a todas as mulheres. Entrevistando-a, depois daquele tiroteio, um repórter de “O Globo” se extasiou diante dela, escrevendo, dentre outras coisas: “A presença daquela senhora me deixara surpreso [...] Aquela mulher que eu tinha ante os olhos, em atitude de tal energia, me fazia recordar certos personagens de lendas que eu ouvia quando menino (*Jornal do Norte*, 2 e 3 jul. 1983, s.p.).

No artigo, percebe-se ainda que sua intenção era explorar a memória discursiva da mulher benevolente, humana e caritativa, como atestam os trechos:

Além dos dotes próprios de seu coração, ela sofrera a influência irresistível do doutor João Alves, de quem um jornalista nativo dissera “que ninguém resiste à sua fascinação, pois é justo, bom e humanitário, vencendo a golpes de modéstia! Seu nome honra a história de Montes Claros. Ela era a colaboradora de seu marido na Santa Casa, onde passava noites de vigília à cabeceira de uma parturiente pobre. Ao lado da Irmã Beata, praticou a verdadeira caridade, não essa que se vê por aí nas colunas sociais – a do fariseu mencionada por Jesus!” (*Jornal do Norte*, 2 e 3 jul. 1983, s.p.).

Os sentidos produzidos sobre Tiburtina evocavam as imagens de “Maria”, analisada na perspectiva de Joan Scott “[...] como símbolo da mulher [...] dentro da tradição cristã do Ocidente” (Scott, 1990, p. 14) – memória discursiva que possibilitou outras análises.

Nos anos 1990, por ocasião do septuagésimo aniversário do 06 de fevereiro de 1930, os jornais, como - *Jornal de Notícias*, *Hoje em Dia* e *Jornal do Norte* - reapresentaram os acontecimentos, trazendo como memória discursiva as diversas versões apresentadas pelos memorialistas e pelos discursos jornalísticos, ao longo dos setenta anos desse acontecimento.

O *Jornal de Notícias*, nessa comemoração, trouxe como manchete de primeira página “70 anos da Emboscada de Bugres” (*Jornal de Notícias*, 5 e 6 fev. 2000, p. 1), onde representou desde a chamada inicial - “Ao longo dos últimos 70 anos, ouvimos casos

e histórias, muitas versões sobre os deploráveis acontecimentos de 06 de fevereiro. Cada um chegou a sua conclusão. Mas os da rua de cima são sempre contrários aos da rua de baixo [...]” (*Jornal de Notícias*, 5 e 6 fev. 2000, p. 2), - às representações construídas pelos discursos jornalísticos daquela noite.

Para fazer tal representação, o mencionado jornal dividiu a manchete em três blocos. O primeiro, com a manchete principal, “70 anos da Emboscada de Bugres”, traz como memória discursiva o acontecimento em si. Para fechá-lo, retorna o sentido do anúncio, com a indagação “Dona Tiburtina e João Alves: heróis ou vilões desta história que não tem enredo certo?” (*Jornal de Notícias*, 5 e 6 fev. 2000, p. 2). O segundo, “Montes Claros ficou no olho do furacão”, reafirma o primeiro e traz como matriz de sentido incitar a violência e afirmar que os acontecimentos de Montes Claros foram representações construídas pelos discursos dos adversários políticos da Aliança Liberal nacional e local, como atesta o trecho do jornal recifense *A Noite*, ao divulgar, no dia 07 de fevereiro de 1930, a manchete “O Morticínio de Montes Claros – Vinte e uma pessoas abatidas a bala – Entre os mortos, conta-se o Dr. Raphael Fleury – O governo federal espera informações do governo mineiro” (*Jornal de Notícias*, 5 e 6 fev. 2000, p. 2). O terceiro bloco, “Chateubriand resolve colocar água na fogueira” (*Jornal de Notícias*, 5 e 6 fev. 2000, p. 6), traz como memória discursiva as representações construídas por alguns jornais na época do acontecimento e as versões do Dr. João Alves e de Cyro dos Anjos, sobre o mesmo. Memória discursiva que tem por objetivo (des)construir o imaginário existente e impor novas representações, atestadas pela indagação “Dona Tiburtina: um mito ou uma simples dona de casa?” (*Jornal de Notícias*, 5 e 6 fev. 2000, p. 2). Assim, o *Jornal de Notícias* comemorava os 70 anos da chamada “Emboscada de Bugres”.

Outro jornal que também reapresentou o acontecimento foi o *Hoje em Dia*, ao registrar:

O 6 de fevereiro ficou como data emblemática de violência no

norte de Minas, com ênfase naquela cidade, em que desaforo não se leva para casa.

Restou também a imagem de Dona Tiburtina, uma mulher cuja atuação se tornou polêmica, de quem me recordo em seu final de vida. [...] Em torno dela se teceram lendas, muitas das quais não têm a ver com sua postura pessoal. Foi dedicada companheira do marido, no tratamento dos enfermos, com ênfase durante a febre que enlutou tantos lares [...].

Sete décadas transcorridas, motivadas as novas gerações por outras atrações e interesses, ainda se comenta aquela tarde/noite histórica, em que Montes Claros, empório de vasta região brasileira, foi palco dos sangrentos acontecimentos [...]. A maioria dos atores das ruas de Baixo e de Cima também já partiram, cumpriram seu papel, bem ou mal, importa talvez pouco a esta altura. Mas há justificadamente o que evocar sobre o que refletir. Os tempos estão sepultados no passado, como muitas pessoas que os cruzaram, mas as memórias estão vividas e resistentes.

Diferentemente de Vargas que deixou a vida para entrar na história, há aqueles que se tornaram símbolos e mitos. Seus nomes são lembrados, discutidos, admirados ou repelidos. Mas eles perderam, porque os mitos não morrem (*Hoje em Dia*, 8 fev. 2000, s.p.).

Entendemos que o referido jornal construiu novas representações e reafirmou a questão do mito, na tentativa de eternizá-lo, quando resolveu reverenciá-lo com novos enfoques e representações, como foi visto na mencionada citação.

Para fechar o ciclo de comemoração dos 70 anos da chamada “Emboscada de Bugres”, o *Jornal do Norte* (*Jornal do Norte*, 5 e 6 dez. 2000, p. 1) trouxe como manchete “Setenta anos depois”. Nela, o repórter Jorge Tadeu Guimarães reconstituiu o acontecimento, explorando os micropoderes presentes na memória discursiva posterior a ele. A exemplo, registramos: “Dona Tiburtina”; “Dr. João Alves, homenagem eternizada”; Tragédia na praça: 6 de fevereiro de 30”; “Iraci, do comitê de recepção” (*Jornal do Norte*, 5 e 6 dez. 2000, p. 1). Nota-se que, ao fazer tal reconstituição enfocando os sujeitos presentes na memória discursiva, o referido repórter ten-

cionava reviver no imaginário social a questão dos micropoderes existentes na vida cotidiana de Montes Claros e autenticar na história o “indivíduo comum” que dela participou e nela deixou suas marcas. Assim, as representações de Tiburtina vão sendo incorporadas no imaginário social e tornando-a portadora de imagem que revela parte da História Local e de seus aspectos político e sociais, que vão se somando aos causos e transformando-a num mito. Um mito distante, distorcido e irreal, daquilo que fez e que participou enquanto sujeito ativo e ícone de mudança na ordem estabelecida, que mereceu o nosso olhar para através dela “[...] perceber realidades mais amplas ou pelo menos estudar problemas históricos ou sociais específicos” (Barros, 2002, p. 188).

Considerações finais

Tiburtina foi uma mulher participativa e comprometida com a vida política e social de Montes Claros entre os anos de 1907-1934. A prova da importância e reconhecimento dessa participação é justamente a memória discursiva a seu respeito e as representações que lhe foram atribuídas a partir daquele 06 de fevereiro de 1930. Mas, sua história de vida em si já trazia todo o imaginário social que hoje lhe pertence, por ter nascido e crescido dentro de um espaço genuinamente político. Apesar dessa vivência cotidiana, a participação política e social de Tiburtina só ocorreu após 1907 em Montes Claros, quando se casou pela segunda vez com o médico e político João José Alves e passou a participar e influenciar os acontecimentos políticos locais.

Diante de sua trajetória, discursos, em especial jornalístico, construíram uma memória discursiva sobre Tiburtina como bandida, facínora, mulher devassa, que lhe impediu ser reconhecida, de ser objeto de estudo e de intrigar aqueles que a tomam como um caminho para perceber realidades políticas e sociais e compreender por que determinadas mulheres não cumpriram somente pa-

péis normativos de esposa, mãe e dona-de-casa, mas conquistaram um espaço, naquele período permitido somente aos homens. Assim, podemos concluir que as representações sociais construídas pelos discursos jornalísticos acerca de Tiburtina tornaram-lhe portadora de um poder singular, capaz de criar em torno de si um mito, de instigar análises, de fomentar paixões e de querer devolver-lhe o papel político e social que desempenhou e cumpriu na sociedade, mas negado pela historiografia oficial.

Fontes

Acervo particular de Milene Antonieta Coutinho Maurício.

Acervo da DPDOR/UNIMONTES. Montes Claros, Unimontes.

O PAIZ. Rio de Janeiro, 10-11 fev. 1930.

O JORNAL. Montes Claros, 12 fev. 1930.

O MALHO. Rio de Janeiro, 15 de fevereiro de 1930.

O MALHO. Rio de Janeiro, 1 de março de 1930.

O ESTADO DE SÃO PAULO. São Paulo, 09 de fevereiro de 1930.

ROSA, Alvimar (Mário). Entrevista realizada com o ex-combatente da Segunda Guerra em 17 de julho de 2004.

Referências

ASANO, Sandra Nui. “*Vigiai e orai*”: as mulheres no projeto de romanização do catolicismo (Diamantina/MG – 1875 a 1900). 2003. Dissertação. (Mestrado em História) - Programa de Pós-Graduação em História, Universidade de Brasília, Brasília, 2003.

GANDRA, Hildebrando. *Manuscrito de Santa Luzia*. Belo Horizonte, s.n, 1998.

MAURÍCIO, Milene Antonieta Coutinho. *Emboscada de bugres: Tiburtina e a revolução de 30*. Belo Horizonte: Secretaria de Estado da Cultura / Imprensa Oficial, 1986.

PAULA, Hermes Augusto de. *Montes Claros: sua história, sua gente e seus costumes*. Belo Horizonte: Minas Gráfica Editora Ltda., 1979.

PAVIE, Paulo. *História de Itamarandiba*. Belo Horizonte: UFMG/ Imprensa Universitária, 1988.

PENNA, Lincoln A. *República brasileira*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. O coronelismo numa interpretação sociológica. In: FAUSTO, Boris. *História geral da civilização brasileira*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

REMOND, René. *Por uma história política*. Rio de Janeiro: UFRJ / FGV, 1996.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Revista Educação e Realidade*, Porto Alegre, v. 16, n. 2, jul/dez 1990.



Mulheres que desenredam a tradição no sertão de Guimarães Rosa: uma leitura de “A vela ao diabo” e “Desenredo”¹

Telma Borges



Sei que não atentaram na mulher;
nem fosse possível...

(Guimarães Rosa)

S seja na tradição literária, na bíblica ou na histórica, a mulher sempre teve papel secundário. Qualquer ação que a destacasse dentre as outras se devia, com frequência, a um ato ‘transgressor’ ou de inversão dos papéis tradicionalmente aceitos. Rebeca, Ruth, Penélope ou Isolda são apenas algumas das muitas mulheres – bíblicas, míticas, lendárias ou históricas – que usaram de seus ardis na

¹ Este trabalho foi resultado parcial das investigações desenvolvidas a partir do projeto “A bastardia no sertão de João Guimarães Rosa”, que teve por bolsista da FAPEMIG Maria Pena Silveira Neta.

tentativa de desenredar uma tradição patriarcal. Este artigo tem por finalidade discutir nos contos “A vela ao diabo” e “Desenredo”, que figuram em *Tutaméia*, último livro de Guimarães Rosa, quais são as estratégias femininas e quais são as da escrita que nos permitem ler o conjunto de contos que enfeixam esse livro como uma espécie de desenredo crítico à tradição – tanto a literária quanto a patriarcal.



A cultura ocidental – através de seu legado cultural, filosófico e religioso – relegou à mulher, por muitos séculos, um papel marginal na sociedade. N’O *Banquete*, Platão a coloca como a segunda pessoa depois de ninguém. Aristóteles designa-lhe um lugar inferior ao dos escravos. Na mitologia grega, Pandora é propagadora dos males do mundo. No texto bíblico, Eva é a origem do mal, responsável pela perda do paraíso. Na baixa Idade Média, o trovadorismo, aliado ao pensamento cristão, tenta fazer da mulher o elo entre o homem e a transcendência divina. Corrobora essa perspectiva o fato de a igreja ter retirado o nome de Maria das trevas e a ela ter atribuído a função de mediadora entre o homem e Deus. Orações como a “Ave Maria” e a “Salve Rainha” dão à Maria o privilégio de ser intercessora em favor dos mortais. Ela se transforma, por essa via, na mãe e na advogada dos pecadores, como atestam as orações.

Nesse mesmo contexto, aparece outro perfil feminino: o da mulher manipuladora de fórmulas mágicas. São as conhecidas bruxas, que ainda hoje povoam nosso imaginário. Clássicos como a *Odisséia* agregam feiticeiras – Circe e Calipso – mas também Penélope, cujos ardis a mantêm afastada dos pretendentes e à espera de Ulisses por vinte anos. Esses são apenas alguns exemplos de como, herdeiras de uma tradição, ainda vivemos atreladas a valores que conduziram a estruturação de um imaginário cultural bastante eficiente sobre a mulher desde épocas remotas. Observe-mos, portanto, o quanto cada uma dessas mulheres transgrediu a

ordem imposta para supostamente figurarem como condutoras de sua própria história.

Maria é a concebida sem pecado original, noção forjada em favor da honra, da pureza e da divindade. Uma análise desprovida de sentimento religioso coloca-nos diante de uma mulher comum, que preconiza a gravidez antes do casamento e, acima de tudo, a do filho bastardo, o degenerador de uma espécie. Ou seja, Maria só tem acesso ao sagrado quando se elabora um processo de posituação da sua imagem como mãe de Jesus Cristo, o redentor da humanidade. Eva, ao provar do fruto da árvore do conhecimento, expulsa o homem de seu estado de ignorância. Pandora liberta de sua caixa todos os sentimentos, mas mantém presa a esperança. Os poderes de Circe e de Calipso retardam o retorno de Ulisses a Ítaca, onde a prodigiosa Penélope engana seus pretendentes, enquanto aguarda o retorno do marido para reassumir seu lugar no trono.

Se de um lado a mulher aparece como provedora, pura e santa, de outro ela é vista como aquela que, com seus poderes e mistérios, causa medo e repulsa. Por isso, ao mesmo tempo em que o imaginário cristão medieval a vê como um ser predestinado ao mal, ao vício e à perdição, tenta configurar para ela um lugar na seara religiosa, mas a torna inatingível. Essa ambivalência chega a nossos tempos arraigada em tradições milenares que só podem ser corrompidas por mulheres que recusam a submissão. Contudo, por não terem um legado próprio do qual desfrutar, ousam se apropriar do legado cultural masculino, para nele inscreverem sua própria voz. Dessa forma, tem início um processo lento, mas fecundo, de suplementarização do discurso masculino. O desenredo é uma das formas possíveis de fragmentarização desse discurso que desemenda os fios de sua unidade quando atravessado pela voz do outro.

Historicamente, essa virada estratégica tem a ver com a política feminista, quando, dentre outras coisas, as mulheres “reivindicaram uma história que estabelece heroínas” (Scott, 1992, p. 64). Numa acepção tradicional, o herói reúne em si atributos necessários para superar, de forma excepcional, um determinado problema de

dimensão épica. O termo herói designa originalmente o protagonista de uma obra narrativa ou dramática. Para os gregos, o herói situa-se na posição intermédia entre os deuses e os homens, sendo em geral filho de um deus e de uma mortal, ou vice-versa. Portanto, o herói tem dimensão semidivina. Também pode ser compreendido como aquele que projeta a vontade coletiva para além da individual, ou seja, anula sua individualidade em favor de uma comunidade. Sob essa óptica, muitas foram as mulheres que assim o fizeram, seja na tradição bíblica, seja na literária.

Nos relatos bíblicos, Ruth, Raquel e Débora são personagens exemplares que confirmam a disposição da mulher para o heroísmo. Contudo, reiteremos que esse valor está intimamente relacionado a uma transgressão, uma vez que não era direito da mulher agir como heroína sem infringir as normas impostas. Desse modo, quando ela age em benefício de um grupo, será designada como corruptora de uma tradição habituada a associar o lugar do heroísmo ao homem.

Na literatura modernista brasileira, Guimarães Rosa se destacou como o escritor que universalizou o sertão mineiro, sua gente e seus “causos”. Desde *Sagarana* (1946), livro de estreia, até *Ave, palavra*, predomina a temática do sertão e da gente sertaneja. A extensa fortuna crítica sobre o autor tem contemplado diferentes abordagens, inclusive o diálogo com as mais diferentes áreas do saber. É menos extensa, mas não menos importante, a crítica sobre as personagens femininas que povoam sua literatura e o modo como atuam no sertão. Neste trabalho, pretendo, em diálogo com algumas discussões sobre personagens femininas rosianas, evidenciar a atuação feminina a contrapelo do discurso patriarcal.

No sertão imaginado por Rosa, não raro, a mulher aparece como agente, se não da história de muitos, pelo menos de sua própria história. Mas esse relato só será contado ou escrito, em muitas circunstâncias, pela voz e pela mão masculinas. Dessa forma, essas narrativas exigem aguda atenção dos ouvintes ou dos leitores para perceberem em meio à cifra masculina o risco perturbador do feminino.

A despeito de se espelharem com frequência no imaginário ocidental, as personagens femininas que desfilam pelo sertão rosiano

agem na contramão do que a tradição relegou como característico do comportamento da mulher. Fiquemos, portanto, com duas breves narrativas de *Tutaméia (Terceiras histórias)*: “A vela ao diabo” e “Desenredo”.

No primeiro conto, Teresinho, noivo de Zidica, após frias cartas que a noiva remete de São Luís, decide fazer novena e acender velas a santo incógnito, com o fito de reacender a flama amorosa. Impaciente com a promessa, tenta dissipar suas angústias com a amiga Dlena, doravante leitora das cartas de que Teresinho é o portador. As “gentis faltas de gramática” de Zidica são transformadas por Dlena em falta de amor. Mas descoberto o ardil da amiga, Terezinho voa para Zidica. Em um mês casam-se para viverem “felizes e infelizes misturadamente” (Rosa, 2001, p. 52).

Em “Desenredo”, Jó Joaquim, amante de Irvília, depois da traição desta com outro e de morto o consorte, toma-a como esposa. Uma nova traição provoca sua expulsão do lar. Porém, por falar mais alto o desejo de felicidade, Jó Joaquim desfaz o enredo da traição e reabilita a mulher mediante a população do lugar, para “conviverem, convolados, o verdadeiro e melhor de sua útil vida” (Rosa, 2001, p. 75).

No conto “A vela ao diabo”, a inversão dos ditos populares: “E se as unhas roessem os meninos?”, “Estória imemorada” (Rosa, 2001, p. 51), e a metáfora central: “mulheres, sóis de engano”, já anunciam o inusitado da estória. Some-se a isso o nome do personagem pivô do triângulo amoroso: Teresinho. De uso pouco comum no masculino, o nome Teresinho comporta uma ambivalência: faz lembrar a santa francesa – Santa Teresinha do Menino Jesus, eleita doutora da Igreja por ensinar o caminho da santidade pela humildade – mas também a personagem passiva da cantiga de roda, Teresinha de Jesus².

² Lembremos da cantiga de domínio popular: Teresinha de Jesus/de uma queda foi a chão/acudiram três cavaleiros/todos três de chapéu na mão./O primeiro foi seu pai/o segundo seu irmão/o terceiro foi aquele que a Teresa deu a mão./Da laranja quero um gomo/do limão quero um pedaço/da morena mais bonita/ quero um beijo e um abraço.

Cabe a Dlena – aranha em jejum – a posição ativa na narração e a possibilidade de desarticular o estabelecido. Na medida em que decifra as epístolas de Zidica, afrouxa os laços entre o casal, além de tornar explícita a passividade de Teresinho e sua gradual dependência em relação às opiniões da amiga. Vejamos que até os estratagemas a que ele recorre estão culturalmente mais afeitos ao comportamento feminino: fazer promessa, acender velas, solicitar opinião alheia. A desenvoltura de Dlena diante da letra escrita permite-lhe controlar temporariamente a situação. Conforme Cleusa Passos, “astuta, Dlena explora e tenta ocupar o lugar da onipotente Providência, contando com seu contrário, a impotência de Teresinho, ainda a aguardar a mirificácia (mirificar e eficácia?) divina para assegurar o futuro com Zidica, metáfora do conhecido” (Passos, 2001, p. 2004). Descobertos seus estratagemas, Teresinho nela reconhece um ente: o Diabo? Talvez. Mas o fato é que neutralizadas as teias dessa aranha, ele voa para Zidica, bordadeira de letras e enxovais.

A despeito da arguta leitura de Cleusa Passos sobre Dlena e Zidica, cabe lembrar que a metáfora “mulheres, sóis de engano”, também ilumina o comportamento de Zidica que, tradicionalmente, tece o enxoval, enquanto seu amado se aventura por outras terras. Contudo, suas cartas configuram uma espécie inesperada de enredamento, ainda que ela não tenha espaço ativo na trama. Aparece apenas como letra escrita; uma Penélope a bordar a espera em ilha distante. Porém, é a frieza das cartas que reinserem Teresinho em sua trama. A escrita com “gentis faltas de gramática” é sua teia. Com ela, a noiva desestabiliza e produz insegurança no noivo e o instiga a retirá-la da condição de ilhada num mundo de fábulas, de princesas e príncipes encantados, felizes para sempre. Essa saída do mundo fabuloso para o mundo pleno de realidade e de acontecimentos cotidianos insere os nublados no universo do infeliz e do feliz misturadamente.

Essa frase, assim como os ditos populares que servem de epígrafe ao conto, dão uma ideia não só do jogo de linguagem que enfeixa os mais de quarenta contos de *Tutaméia*, mas, também corrobora o fato de que o próprio Guimarães Rosa trabalha nos limites

para romper as amarras da tradição. Assim, para inovar na estrutura linguística e da narrativa, o autor age como se fosse uma personagem emaranhada na astúcia de sua própria escritura. Nesse sentido, o jogo de inversões: ativo/passivo entre Dlena/Teresinho; Zidica/Teresinho; Dlena/Zidica/Dlena espelha o jogo da lógica verbal realizado pelo autor, “ancorado em diferentes inversões” e rearticulações que se assemelham aos quereres de Dlena (Passos, 2000, p. 204-205).

Em “Desenredo”, a ruptura com uma tradição falocêntrica já se explicita no próprio nome da mulher de Jó Joaquim, significante deslizante: Rivília, Vilíria, Irvília. A despeito de seu silêncio enquanto personagem, ela é peça central para o desenredo que é a trama. Compete a Jó Joaquim o compromisso de torná-la novamente aceita pelo povo do lugar. Nisto consiste seu desenredo: dar uma estrutura de verdade ao que é ficção. Se lembrarmos, contudo, do episódio bíblico, tomamos conhecimento de que em nenhum momento, a despeito de tamanho sofrimento, Jó blasfemou contra Deus. Assim também é Jó Joaquim. Se não duvida da mulher – isso não significa que ele não acredite no que ela faz – assim como Jó não duvida de Deus, importa-lhe fazer com que os outros acreditem no que ele acredita. No relato bíblico, os companheiros do paciente Jó tentam, em diversas circunstâncias, testar a falibilidade de sua fé, no que saem logrados. Podemos dizer, então, que o amor de Jó Joaquim pela mulher é tão superior, que se digna a transformar a fábula em ata.

E nesse paciente recontar a história de sua mulher, Jó Joaquim, como afirma Cleusa Passos, associa-se à tradição bíblica e à literatura e, tendo o autor como espelho, apresenta “no interior dos textos escolhidos, o lado obscuro e avesso do narrado” (Passos, 2000, p. 224). Dessa forma, ele se vincula à trapaça da linguagem e ressemantiza o aspecto fabulatório desenredado em “A vela ao diabo”. O termo “felizes para sempre” dos contos de fada, na primeira estória, traveste-se de cotidiano e assume ares de equilibrista em meio à corda bamba da existência. No segundo texto, a tônica recai sobre o

fato de viverem o “melhor de sua útil vida”. O útil parece estar para o feliz assim como a fábula se consubstancia em ata pela habilidade verbal de Jó Joaquim.

Podemos, portanto, supor que a habilidade de enredar de Jó Joaquim é simetricamente oposta à de desenredar de Dlena e de Zidica. Se Jó Joaquim passa anos a configurar a verdade a partir de uma fábula, Dlena deseja dar ao escrito a dimensão de fábula, enquanto Zidica, na calmaria de sua ilha, ainda que sem o saber, alimenta e desmenda a fábula de Dlena com seus erros gramaticais. Reparemos, assim, que essa habilidade de Jó Joaquim emana da demanda amorosa, o que nos faz supor que é a ação indireta de Irvília que o predispõe à ação direta sobre o narrado e o por narrar.

Como não perceber em Zidica, em Dlena e em Irvília um comportamento dissimulador, aprendido à custa de muito arremedar o padrão de comportamento masculino? Se de um lado são as cartas que colocam em dúvida o amor de Zidica por Teresinho, por outro, é a transformação de fábula em ata que garante a felicidade tão almejada por Jó Joaquim. Dessa forma, a palavra escrita garante à mulher, no espaço falocêntrico do sertão, o direito de fazer valer seus desejos. A escrita se institui para essas mulheres como instrumento de poder, de legitimação da transgressão aos valores masculinos há séculos em vigor em seu meio social. No caso de Irvília, é por meio da escrita do outro que ela é de novo aceita pelo povo, o que dá ares de refinada sutileza à sua atuação. O marido age como se fosse unicamente por sua livre e espontânea vontade.

O final feliz entre Rivília e Jó Joaquim deve, por isso, ser compreendido não como a vitória paciente do amante/marido traído, mas como a conquista da demanda amorosa de uma mulher que, ao contrário do que determina a tradição, busca um parceiro, um cúmplice e não um proprietário de suas vontades.

Conforme adverte a epígrafe a esta análise, é importante atentar para a composição do feminino nas narrativas rosianas. Como na maioria dos casos, as personagens masculinas ocupam com mais ênfase a cena narrativa, enquanto a personagem feminina é

estruturada de modo mais sutil. Entretanto, sua atuação, aparentemente na sombra do Outro, subverte verdades e cria, segundo Cleusa Passos, “um universo rico, com situações frequentemente arcaicas que chegam ao mais fechado extremo, porque nelas confluem amor, maternidade, palavra e trajetória incertas” (Passos, 2000, p. 228).

Escrever torna-se, portanto, uma forma não só de perpetuar, mas de também corromper uma tradição. No caso de “Desenredo”, a oralidade corrobora esse processo, visto que o conto tem início com a seguinte expressão: “Do narrador a seus ouvintes” (Rosa, 2001, p. 72), o que nos faz lembrar o forte recurso à oralidade, tão típico do homem do sertão. As histórias e acontecimentos, nesse contexto, eram antes difundidos por meio da palavra falada. A partir de então, ganhavam mundo, pontos, pespontos e remendos e se faziam história na boca do povo. Como uma costureira ou uma bordadeira, Rosa enfeixa as diferentes linhas desse bordado e a eles acrescenta um ponto ou outro – história ou estória – e os faz circular em meio ao cânone como substância que burla sua estrutura e a ele se apresenta como um suplemento que permite ver a história sob outros e inusitados ângulos.

O direito à palavra, negado por um modelo educacional repressivo, faz do silêncio de muitas dessas personagens uma forma de protesto, um aliado e poderoso dissimulador de atos que, se não podem ser sombras das palavras e, portanto, não podem ser compreendidos como tais, devem ser entendidos como burla às leis paterna e religiosa. Sendo assim, quando escreve ou fala, a mulher é forçada a falar como que uma língua com a qual ela ainda não se sente à vontade. A dissimulação e o desenredo categorizam a diferença entre o modo de falar masculino e o feminino, maneira pela qual a voz feminina burla a centralidade identitária masculina presente na tradição cultural.

Ao invés de romper com o fio da tradição ancorado em valores masculinos, a experiência da mulher sertaneja (contada ou escrita) dá-lhe nova configuração, já que as possibilidades de desenredo dessa tradição cultural masculinizada alteram a perspectiva

do leitor, principalmente porque propiciam uma chave de leitura na qual o universo masculino tem sua estrutura relativizada pelo poder sorrateiro de mulheres que optam pela satisfação do desejo e não da lei. Reivindicar a importância do feminino na história e sua atuação como sujeito é uma forma de ir contra os relatos estabelecidos como verdadeiros, como norma e que deram ao homem primazia discursiva.

Percurso análogo segue Guimarães Rosa. Desfigurador de clichês, estabelece vários vínculos e relações inusitadas que desarticulam a tradição, abrindo fendas para que os rearranjos linguísticos inspirados não só, mas também e, especialmente, no falar típico do sertanejo, constituam-se em contingente desestruturação da fronteira entre o sertão e o mundo, quando abrem passagem para que o universo feminino deixe de ser visto apenas como uma estrutura marcadamente assimiladora, mas como um arremedo crítico dessa configuração falocêntrica do sertão e do mundo.

Referências

BÍBLIA SAGRADA. *O livro de Jó*. São Paulo: Edições Paulinas, 1997.

BORGES, Telma. *A escrita bastarda de Salman Rushdie*. São Paulo: Annablume, 2011.

DUARTE, Lélia Parreira *et al.* (orgs.). *Veredas de Rosa*. Seminário internacional Guimarães Rosa 1998-2000. Belo Horizonte: PUC Minas, CESPUC, 2000.

PASSOS, Cleusa Rios P. *Guimarães Rosa: do feminino e suas histórias*. São Paulo: Hucitec/FAPESP, 2000.

ROSA, João Guimarães. *Tutaméia. (Terceiras estórias)*. 8. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

SCOTT, Joan. História das mulheres. In: BURKE, Peter (org). *A escrita da história: novas perspectivas*. Traduzido por Magda Lopes. São Paulo: UNESP, 1992.

PARTE

3

SABERES
E FAZERES
FEMININOS

Narrativas de parteiras do Norte de Minas: do domicílio ao hospital

Lúcia Helena Rodrigues Costa

A década de 1990 e o início do século XXI no Brasil, no âmbito da saúde da mulher, foram marcados pelas discussões e propostas de mudança vislumbrando a humanização do parto e nascimento. País com tradição de altas taxas de cesariana e morbimortalidade materna agravada pelas más condições de acesso aos serviços de saúde, o resgate do parto natural tornou-se parte integrante das políticas de saúde (Giffin, 2002).

Essa postura frente à realidade da saúde das mulheres brasileiras, no período gravídico puerperal, especialmente durante o parto e nascimento, mudou a direção do olhar de profissionais de saúde e mulheres, que se volta para o passado e vislumbra um cenário mais amplo, onde fazeres historicamente marginalizados, como os das parteiras, são resgatados.

Para resgatar tais práticas seria necessário entrevistar mulheres que se dedicaram ao ato de partejar durante a transição do modelo de parto domiciliar para o modelo de parto desenvolvido em hospitais sob a responsabilidade dos médicos. Precisávamos compreender onde e como partejavam e as relações que se estabe-

leciam entre as parteiras e as mulheres na cena do parto. Indagávamos, naquele momento, se os sentidos imbricados no termo humanização não seriam os mesmos, ou então muito próximos dos sentidos atribuídos ao cuidado como componente de uma cultura ou valor feminino.

Nessa perspectiva, para o resgate da prática de parteiras, uma questão emergiu, buscando colocar-se como contraponto ao parto medicalizado hegemônico: como o desvelamento da prática empírica das parteiras poderia contribuir para a discussão sobre a humanização do parto na atualidade e em que medida as relações de gênero interferiram ou ainda interferem nesse processo?

A partir dessa indagação o estudo teve como objetivo desvelar e historicizar vidas de mulheres por meio de um evento central: ser parteira. Optou-se, então, pela história oral temática, identificando contextos sociais e temporais que demarcaram as trajetórias de vida de mulher, vida de parteira. Neste artigo, apresento e discuto o trabalho de quatro parteiras que desenvolveram suas atividades no Norte de Minas Gerais, na segunda metade do século XX, entre-meando os fazeres tradicionais de parteiras que atendiam nos domicílios, com o ato de partejar no espaço hospitalar sob a hegemonia médica. As entrevistas foram realizadas nos anos de 1999 e 2001 com parteiras que tinham a idade entre 53 e 85 anos. Todas participaram de um evento central para a saúde das mulheres a partir dos anos 1950: o abandono da prática dos partos realizados em casa e a institucionalização do parto hospitalar.

Apresento, neste artigo, essas personagens da vida real inseridas em seus contextos sócio-culturais mediante as dimensões construídas a partir da análise das narrativas que chamei de “Lugares de Significados”, que são: o perfil das parteiras entrevistadas; como e onde partejavam; a vocação, o cuidado e a humanização¹.

¹ Este trabalho é parte da dissertação de mestrado *Memórias de Parteiras: entrelaçando gênero e história de uma prática feminina de cuidar*, apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Enfermagem da Universidade Federal de Santa Catarina em 2002.

O perfil das parteiras entrevistadas

Geralda Gonçalves da Silva (D. Tuquinha) nasceu em 1917, na cidade de Curvelo, Minas Gerais. Casou-se com o Sr. Luiz Ozório da Silva, com quem compartilhou a existência durante cinquenta anos. Teve cinco filhos, dezoito netos, quinze bisnetos e uma trineta. Foi a primeira parteira que eu entrevistei na cidade de Várzea da Palma/MG. D. Tuquinha, figura conhecida e respeitada na cidade, orgulhava-se de ser parteira e, como falava, rindo, bem alto, ter trazido ao mundo quase a metade da população da cidade. Disse que aprendeu a partejar sozinha, pela necessidade de vizinhas, parentes e dela mesma. D. Gerralda faleceu em outubro de 2001.

Maria de Oliveira Pinheiro nasceu no dia 30 de julho de 1916 na pequena cidade mineira de Dolores de Indaia. Muito cedo viu sua infância transformar-se em muita dor: aos seis anos de idade, tendo ficado órfã de pai, foi com a mãe e os outros irmãos para Patrocínio/MG. Em 1937 mudou-se para Monte Carmelo e foi trabalhar no Educandário Carmelitano, onde permaneceu cerca de dois anos. Então aconteceu uma Convenção da Igreja Presbiteriana em Patrocínio da qual ela participou, a qual foi decisiva em sua vida. O diretor do instituto, reverendo Eduardo Leme, convidou-a para fazer o curso de Enfermagem (formou-se em Enfermagem em uma das primeiras escolas de orientação Nathingaleana no Estado de Goiás). Retornou a Minas, especificamente para a cidade de Pira-pora, para ser enfermeira do hospital do Serviço Especial de Saúde Pública/SESP, mas se dedicou especialmente a fazer partos, tanto nos domicílios como no hospital.

Terezinha do Menino Jesus Pereira nasceu em Jequitaiá, no dia 9 de maio de 1935, onde vive até hoje. Fez apenas o curso primário e enfrentou uma dificuldade extra na vida: não se casou e teve quatro filhos, educando-os e os encaminhando na vida sozinha. Mas ela sempre recebeu o apoio da comunidade da pequena Jequitaiá, porque foi uma mulher que sempre lutou pelo bem-estar

das pessoas, principalmente dos menos favorecidos. Na região norte-mineira Dona Tereza de Jequitaí é um nome bastante conhecido, marcado por dois fatos: ser parteira e por se dedicar à política, lutando sempre por melhores condições de atendimento às pessoas. Elegeu-se vereadora por três mandatos, ocupando o cargo de presidente da Câmara, sem nunca abandonar seu principal ofício: ser parteira.

Maria Cardoso de Oliveira nasceu em Pirapora/MG no dia 22 de fevereiro de 1948, filha de pais pobres, separados. Sua mãe, ao se unir ao Sr. Otacílio Lis Vargas, já era viúva e trazia consigo para essa união dois filhos. Concluiu o primeiro grau em 1970, e, logo a seguir, por meio da amiga Marlene de Jesus Coutinho, conseguiu vaga no Curso de Auxiliar de Enfermagem de Cataguazes/MG, abandonando o segundo ano do curso normal na Escola Normal Madre Lisaura de Cristo Rei, em Pirapora. Como auxiliar de Enfermagem começou, desde o início, a fazer partos.

São mulheres que, desde a infância, por pertencerem a camadas socioeconômicas menos privilegiadas, acostumaram-se a trabalhar. Quase todas são oriundas da zona rural ou de cidades de baixa densidade populacional. As dificuldades de transporte e de recursos para o atendimento das clientes, à época, foram marcantes para o desempenho profissional das que se dedicaram a partejar em domicílio, como foi o caso de D. Tuquinha em Várzea da Palma/MG, D. Tereza em Jequitaí/MG e D. Oliveira em Pirapora/MG.

De maneira diferente, mas tendo em comum o desejo de servir, de solidarizarem-se com as outras mulheres, elas aprenderam a fazer partos, tarefa a que se dedicaram em todo o seu percurso profissional. A formação como parteira se deu de maneira distinta entre elas, de forma bastante diversificada e heterogênea, característica que tem marcado a formação de recursos humanos em saúde no Brasil. Todas tiveram, em maior ou menor grau, um vínculo com a Enfermagem.

Onde e como partejavam

A partir dos anos 1950, do domicílio ao hospital, lentamente o ato de partejar sofreu mudanças substanciais. Da parte das parteiras que trabalhavam no período de transição, essa mudança de local parece ter sido bem aceita. Esse fato está ligado ao contexto, à época e à maneira como aprenderam a cuidar das pessoas, especialmente para D. Oliveira, que fez curso de Enfermagem em uma das mais antigas Escolas de Enfermagem do Brasil, no estado de Goiás.

A Escola de Enfermagem Florence Nightingale (de orientação evangélica) foi criada em 1933, anexa ao Hospital Evangélico Goiano da cidade de Anápolis, no mesmo ano em que foi criada a Escola de Enfermagem Carlos Chagas, em Belo Horizonte (de orientação católica). A criação dessas duas escolas, pioneiras no país, deu-se uma década após a criação da primeira escola de Enfermagem nos moldes Nathingaleana no Brasil, criada na cidade do Rio de Janeiro, a Escola de Enfermeiras do Departamento Nacional de Saúde Pública (DNSP), que, pelo decreto nº 20.109 de 1931, passou a se chamar Escola de Enfermeiras Anna Nery.

As décadas de 1930 a 1950 marcaram o aumento dos cursos de Enfermagem no Brasil e, embora existisse toda uma política voltada para a saúde pública, o aprendizado concentrava-se no hospital, inclusive pelo fato de que muitas escolas funcionavam junto aos hospitais. D. Oliveira, mesmo tendo experiência com partos domiciliares, era uma entusiasta da criação dos novos hospitais. Sua narrativa é reveladora ao se reportar à criação de um dos primeiros hospitais do Norte de Minas, às margens do rio São Francisco.

Em quarenta e três, eu vim trazida por uma enfermeira, em março de quarenta e três, e trabalhei até cinquenta e um atendendo domiciliar, fazendo partos domiciliares. Naquele tempo não tinha vínculo nenhum de emprego, nada, nunca ninguém chegou perto de mim que dissesse para pagar o IAPC, naquele tempo só existia o IAPC. Nunca! E a gente recebia do público, de quem pudesse pagar. Mas era quase tudo de graça, minha filha! Pirapora era uma cidade desprezada! Não

tinha calçamento, era uma lama, a cidade era cheia de porco, cabrito, cachorro, varicela, impaludismo [...]. Em mil novecentos e cinquenta e um quando abriu em Pirapora o hospital da Fundação SESP eu já estava lá dentro! Aí começou toda aquela movimentação na saúde daqui: tinha uma supervisora do Rio, aliás, eram várias delas que vinham do Rio de Janeiro: D. Emengarda, Maria Alice, eram muitas, eu nem me lembro mais. Mas o Hospital, novinho que dava gosto: cama nova, rouparia nova, tudo bonito, tudo limpinho. Foi inaugurado em 12 de março de mil novecentos e cinquenta e um (D. Oliveira, Pirapora, 2001).

A atividade profissional de D. Oliveira – do universo domiciliar ao trabalho no primeiro hospital de Pirapora – foi delineada por um período de mudanças fundamentais nas políticas de saúde no Brasil, sob a influência do Serviço Especial de Saúde Pública (SESP). Criado para modificar as condições sanitárias do país, foi responsável pela criação de vários hospitais no Nordeste e Norte do Brasil. Em Minas Gerais criou hospitais ao longo das margens do Rio São Francisco e contribuiu excepcionalmente na formação de recursos humanos em saúde com enfoque especial para a Enfermagem (Reovato; Bagnato, 2008).

Tinham muitas parteiras curiosas aqui na região, a grande maioria já faleceu, nem sei se ainda tem alguma viva. Faziam muitos partos e depois o centro de saúde convidou todas as parteiras e deu instrução para elas. E foi tempo, não foi pouquinho, poucos meses não, foi ano, mais de ano. Isso aconteceu com a Fundação SESP: e deu o material todinho que elas precisavam: medicamento, elas iam pegar curativo de umbigo, algodão, o que precisassem o SESP fornecia. Então elas tinham instrução, e uma coisa boa que o SESP fez: tinha no Serviço de Saúde Pública a visitadora. As parturientes que saíam do hospital eram acompanhadas em casa, até a criança ficar bem, tudo assim. O SESP então deu instrução para essas curiosas, deu avental, deu tudo, luvas a caixa completa de parto. Eu participei em muitos treinamentos para parteiras curiosas, dei muitas aulas para elas (D. Oliveira, Pirapora, 2001).

Ao contrário de D. Oliveira, D. Cardoso nunca teve experiência com partos domiciliares. Iniciou suas atividades no final dos anos sessenta, início dos anos setenta, em que a formação e absorção de recursos humanos para a saúde estavam voltadas para a demanda hospitalar. Dedicou-se especificamente à obstetrícia por *vocação* e incorporou o discurso hegemônico dos altos riscos dos partos realizados em domicílio, da incompetência das parteiras leigas para resolver problemas e da instituição hospitalar como fundamental para a resolução dos problemas decorrentes do parto tanto para a mulher quanto para o conceito. Apesar disso, assumia os partos no hospital enquanto os médicos, detentores do poder-saber sobre a arte da parturição, estavam ausentes.

O médico ficava de plantão em casa, e muitas vezes nós ficávamos com aqueles médicos que nunca fizeram parto então a gente que veio de fora, que aprendeu, acabava fazendo praticamente todos os partos. O plantão deles era em casa, a gente examinava a paciente, dizia quanto estava de dilatação, a apresentação, se era cefálica, se era podálica, se os batimentos estavam normais, entre 120 e 160 bpm se estava baixando, aquela polêmica toda. Não tinha detector, hoje nós já temos o detector que a gente olha melhor [...]. Olhava a evolução e quando a gente via que não ia nascer voltava a falar com ele: oh, Dr. não vai nascer. Muitas vezes nascia sem o médico estar, a gente tinha que fazer aquele parto. Então eu transcrevia e ele assumia, assinava embaixo. Durante 23 anos aqui nesse hospital de Pirapora eu fiz partos mesmo (D. Cardoso, Pirapora, 2001).

D. Terezinha e D. Geralda não tiveram uma formação específica: aprenderam devido à necessidade de ajudar vizinhas ou parentas em trabalho de parto e desenvolveram suas atividades como parteiras e realizaram inúmeros partos em domicílio. Com a crescente medicalização do parto foram, ao longo do tempo, participando de cursos ministrados por enfermeiras ou médicos.

Foi então que começaram as reuniões toda quinta-feira com a Neide. Ela trabalhava no posto de saúde, era enfermeira.

Depois um outro doutor veio dar aula pra gente: ele trazia uma boneca, fazia todo aquele movimento com a boneca ensinando todas as posições que a criança podia nascer, como é que não podia nascer, o que impedia. Então a gente prestava muita atenção, e ia aprendendo muito. Quando eu fazia um toque e notava que não era capaz, eu já levava para o hospital. Porque logo depois que eu vim para cá abriu o hospital. Deve ter uns quarenta e nove anos mais ou menos que começou a funcionar o hospital (D. Geralda, Várzea da Palma, 1999).

Relataram enormes dificuldades pessoais em relação aos partos domiciliares, principalmente pelo tempo despendido de deslocamento até os domicílios, longa permanência junto às parturientes enquanto seus próprios filhos pequenos ficavam sozinhos em casa. Além disso, um fator agravante era a falta de condições higiênicas e de recursos materiais nas casas onde iam atender.

Às vezes ficava na casa delas muito tempo porque eles me chamavam com muito tempo de antecedência, e demorava e eu não saía porque ficava com pena de sair e deixar a mulher desamparada. Elas ficavam me pedindo para não sair e eu não vinha embora. Nosso Deus era ruim isso, porque eu tinha a minha casa, os meus filhos. E depois a miséria das casas, só vendo para entender como era difícil fazer parto domiciliar (D. Terezinha, Jequitaiá, 2001).

Para resolver esses problemas, elas criavam estratégias que facilitassem seu trabalho: D. Geralda, em Várzea da Palma, manteve quartos em sua residência onde acolhia as gestantes que moravam mais distante e ali mesmo fazia os partos. D. Terezinha, em Jequitaiá, usou um pequeno posto de atendimento à saúde próximo à sua casa para atendimento e realização dos partos.

Mas a grande maioria dos partos era feito mesmo em casa. Aqui na minha casa mesmo tinha quatro camas, uma vez eu tive quatro pacientes, vindas da roça para ganhar neném aqui. Vinham para a minha casa: eu tinha um quarto com quatro camas para elas dormirem, e aquela que passava mal, eu punha no outro quarto e fazia o parto dela. Mas quando elas

moravam aqui na cidade mesmo eu ia na casa delas, elas ganhavam em casa, nos seus quartos de dormir. Ficava com elas o tempo todo o parto todo: duas, três, quatro, cinco horas, o dia todo porque quando é o primeiro parto sempre é mais difícil, tinha que ficar acompanhando (D. Geralda, Várzea da Palma, 1999).

Quanto ao aspecto de como faziam partos, percebemos que não houve uma preocupação das minúcias técnicas do ato de partejar e sim do contexto do parto como um todo. A influência da medicalização alterou a maneira de como essas mulheres partejavam, agregando condutas e procedimentos como o uso de medicamentos.

Quando eu estava fazendo o curso, o Dr. explicou como é que usava as injeções, então só eu trabalhava com injeção, eu e uma outra colega, a D. Helena que já morreu. Quando ia atender eu já levava as injeções, levava injeção de soro, eu levava tudo, quando eu ia, eu já levava as coisas todas (D. Geralda, Várzea da Palma, 1999, grifo nosso).

Todas aprenderam a fazer episiotomia, procedimento que elas realizavam e aceitavam sem muitos questionamentos. D. Geralda, cujo perfil é o mais próximo da parteira curiosa tradicional, apesar de incorporar sem nenhum problema a prática médica do uso das injeções para a realização de todos os partos, inclusive em domicílio, rejeita e contesta a prática da episiotomia, mantendo a tradição dos banhos e dos chás.

Eu e mesmo as outras parteiras não era assim de fazer episiotomia sabe. Fazia assim normal entende, sempre coincidia de romper sozinho, então a gente dava os banhos. A gente banhava com folha de goiabeira e com mentrato, com essas plantas que eles usavam. Banhava vários dias e dava pra beber o chá de mentrato. Não fazia episiotomia porque não tinha condições. Eu botava a mulher de repouso, não deixava ela ficar levantando e assim sarava, muitas vezes sarava. Às vezes eu fazia um parto hoje, e quando eu ia fazer outro, já tinha sarado, não tinha nada. Agora não, eles cortam, eles não esperam, eles cortam. Agora eu acho, eu tenho para mim

que eles cortam até o que não seja pra cortar. Eles não têm paciência de ficar esperando como eu ficava não! (D. Geralda, Várzea da Palma, 1999).

A fala de D. Geralda aponta na direção de que a falta de paciência, ou seja, a incapacidade de esperar leva o médico a fazer episiotomia. A questão vai além da falta de paciência e está calcada no modelo de medicina masculina hegemônica contestada desde os anos 1960 pelo movimento feminista. Usando o lema *Nosso corpo nos pertence*, o movimento internacional de mulheres trouxe para a área de saúde a discussão acerca da falta de poder e autonomia das mulheres no ato do parto, especialmente pela posição durante a realização do mesmo, que beneficia os médicos e subordina as mulheres às decisões que não passam pelo seu consentimento, dentre elas a realização do corte na região do períneo.

Prática médica realizada desde o século XVIII, até hoje é feita rotineiramente no Brasil, não respeitando as evidências científicas e as orientações da Organização Mundial de Saúde (OMS), que recomenda a prática em apenas 10% dos casos. Esse procedimento consiste em efetuar uma incisão na região do períneo com o objetivo de ampliar o canal do parto e impedir que haja uma ruptura irregular durante a passagem do conceito. Ela não traz benefícios para a mulher ou para o bebê, e, historicamente, o seu uso se consolidou pelo discurso de que a vagina se alarga com a passagem da criança, diminuindo o prazer sexual dos homens o qual se amplia em um orifício estreito, tanto que o último ponto que o médico dá na sutura da episiotomia é chamado “ponto do marido” (Diniz; Chacham, 2006).

Parece que a tecnologia médica foi incorporada pelas mulheres sem grandes questionamentos. D. Terezinha, de Jequitaiá, fez um curso de parteira de apenas três meses, quando a reprodução do modelo médico na realização dos partos se tornou hegemônico entre as próprias mulheres, porque eram enfermeiras que ensinavam e não os próprios médicos.

Eu fui para Paracatu e fiquei lá durante três meses fazendo curso de parteira e daí em diante não parei mais. Me lembro muito bem até hoje quem me ensinou: Reni. Ela era enfermeira formada, sabe, enfermeira formada e trabalhava pelo SESP. Reni e outras mais que faziam parto lá, eu aprendi muito bem (D. Terezinha, Jequitaiá, 2001).

Ela adotou a episiotomia em sua prática durante a realização dos partos, inclusive daqueles realizados em domicílio, sem muitas condições físicas e materiais:

E quando eu fazia os partos domiciliares, eram feitos no quarto da parturiente. Ela ficava deitada e encolhia as pernas, e eu muitas vezes tinha até que subir na cama, para fazer o parto. Mas quando a cama era larga e tinha altura, eu botava ela atravessada na cama e sentava numa cadeira, num tamborete. Aí ficava melhor para mim. Ela com as pernas encolhidas encostada, e assim eu fazia até episiotomia. **Eu aprendi a fazer episiotomia no curso.** Mas não fazia episiotomia sempre porque muitas vezes já era parto de segundo e terceiro filho, e já não precisava mais porque o períneo já tinha elasticidade. Eu tinha material, tinha todo o material. Em uma caixa. No postinho tinha todo o material (D. Terezinha, Jequitaiá, 2001).

Sua narrativa, além de mostrar a incorporação de tecnologias médicas nos partos realizados em casa, aponta para as dificuldades estratégicas enfrentadas pelas parteiras, até mesmo em relação ao tamanho da cama e posição para realizar os partos. Outras dificuldades eram acrescidas aos partos domiciliares que, muitas vezes, exigiam criatividade das parteiras para a solução dos problemas, como podemos constatar na fala de D. Oliveira:

O parto em casa era uma história! Em construção usa cimento, então eu pedia nas construções os sacos de cimento, entregava para o pessoal da família, cortava direitinho, mandava eles passarem o pano molhado no saco todinho e colocar no sol de um lado e de outro para ficar livre de contaminação, e usava para proteger as camas. Porque a pobreza era demais! Sabe como essas senhoras faziam? Enrolavam o colchão, deitavam na parte de cima do colchão, e queriam forrar lá com

o saco de cimento, com o cobertor ou uma roupa velha suja. Mas foi difícil educar essa gente! Até que eu consegui botar os colchões para elas deitarem porque era mais macio e usava como proteção o saco de cimento preparado porque não tinha plástico naquela época. Uma pilha de saco de cimento. Chegava nessas casas e às vezes nem água tinha para botar na panela (D. Oliveira, Pirapora, 2001).

Embora enfrentassem todas essas dificuldades, as parteiras que fizeram partos domiciliares demonstram uma maior integração ao atendimento das mulheres. O atendimento não se restringia ao momento do parto propriamente dito: havia um acompanhamento prévio e posterior, inclusive do recém-nascido, pela parteira que fez o parto. As condições materiais adversas muitas vezes eram supridas pela solidariedade da parteira que acompanhava as mulheres. O parto era, enfim, um momento de integração em que toda a família participava e foi esse *ritual* que a hospitalização deixou para trás.

Mas de toda maneira eu ajudei muita gente nesse mundo de Deus, era uma alegria apesar de ser muito difícil. Fico me lembrando: o marido sempre atento ali para o que precisasse, agora as crianças [...]. Eles escondiam muito das crianças as coisas, mas quando nascia, a criança ia toda olhar. Era muito bom, era tão bom. Eu ia atender na região toda. Ah meu Deus do céu morava mais na rua do que na minha casa, mais na rua do que na minha casa! Meus filhos cresceram praticamente só. E outra coisa para se ver como era minha vida: eu fazia parto e tinha pensão (D. Terezinha, Jequitai, 2001).

Eu esperava até cair o cordão umbilical, o serviço era meu, banhava o bebê até cair o umbigo, cinco, seis, sete dias. A gente tinha que dar conta do serviço completo! Qualquer coisa que houvesse nesse intervalo, se acontecesse algo de errado com a mãe ou o filho a responsabilidade era nossa. Então nesse período eu ia banhar todo dia a criança não deixava ninguém mexer (D. Geralda, Várzea da Palma, 1999).

Agora parto em casa era muito normal, muito natural! Todos ficavam ali, por perto, as outras crianças e tudo. Uma vez eu fui fazer um parto e eu admirei essa senhora. Ela estava pas-

sando mal para ter uma criança, e eu fui para lá ficar com ela porque já sabia que ela ganhava rapidamente. Arrumei e forrei a cama, porque eu forrava tudo, e quando eu cheguei de volta na sala eu vi que ela estava dando de mamar para outra menina. Eu disse: D. Maria que quadro triste é esse? Ela estava passando mal para ganhar e a menina lá estava assentada no colo para mamar (D. Geralda, Várzea da Palma, 1999).

Da vocação

Nas narrativas colhidas, a vocação está explícita ou implicitamente presente, em vários momentos das narrativas. Ao se expressarem sobre carreiras dedicadas ao cuidado, elas manifestam posições bastante concretas sobre a ausência da vocação nos dias de hoje, a busca apenas do dinheiro, sem respeitar os direitos das pessoas.

Olha, eu acho que aconteceu é que o médico é muito egoísta, ele gosta muito de dinheiro, e é onde tira a possibilidade da parteira trabalhar, do povo trabalhar. Hoje, muitas vezes quem estuda só estuda pensando em ganhar, em ganhar. Vou fazer isto, porque isto me dá tanto lá na frente, não pensa no pobre, no menos protegido aqui da terra não. Não pensa nisso. Só pensa no dinheiro. Só o dinheiro é que vale [...] (D. Terezinha, Jequitaiá, 2001).

Apresentam um discurso que permeia as profissões de saúde, em especial o discurso presente, historicamente, na formação de enfermeiras e todo o pessoal de Enfermagem, que enfatiza o servir, o amor incondicional, posto que se trata de uma assistência voltada a seres humanos. Essa vocação baseada no amor e na doação seria o diferencial, não só no atendimento e cuidado prestado às mulheres durante o parto, mas das características positivas definidoras de quem exerce tais profissões, e em todas as circunstâncias da vida. Mais uma vez, a narrativa de D. Terezinha é representativa:

Hoje falaria para as jovens que quisessem ser parteira de verdade: treinar, ter vocação, muita vocação mesmo, ter paciên-

cia, raciocínio rápido. E ser uma pessoa humana, ser humana e sofrer junto com as pessoas que estão sofrendo, sofrer ali junto. É isso que é preciso. Vocação é ela sentir vontade de fazer as coisas, por exemplo, de ser parteira, ela tem que sentir vontade, tem que sentir prazer de estar ali junto com aquela mulher, não é rir da cara dela: é aproximar, é conversar, é confortar a pessoa, é isso que deve ser feito (D. Terezinha, Jequitai, 2001).

Mas não, a pessoa tem que ter não só a técnica tem o amor no que faz. Isso vem muito do berço, da criação: porque dá amor quem tem, quem não tem não dá. Se eu recebi amor eu dou amor se eu não recebi eu não posso dar porque não recebi. E é isso. O amor, na Enfermagem, acabou. A parte monetária é que governa, não tem mais amor, não é. Agora, a pessoa vocacionada desapareceu [...] (D. Oliveira, 2001).

A vocação para assistir, para se doar, para amar e, principalmente, para cumprir um papel que está para além da profissão propriamente dita. Aproxima-se bastante do que Lunardi (1998) observa ao historicizar a formação de enfermeiras, a partir dos pressupostos de Enfermagem colocados por Nightingale:

Relaciona o sentimento de vocação por algo à realização de um trabalho que leve à satisfação pessoal de cumprir com o que é certo, o correto e o melhor, e não devido a um controle externo que possa descobrir suas falhas e faltas. Na verdade, parece-me que o controle externo pode ser desnecessário, frente a um outro controle que pode estar posto, mais amplo, abrangente e infalível, isto é, o controle divino que teria colocado, nas mãos da enfermeira, uma vida humana (Lunardi, 1998, p. 58).

A vocação, vista sob a ótica das parteiras, reitera a posição das mulheres na cena do parto potencializada pelos atributos de paciência, respeito ao pudor, compartilhamento de experiências, muito mais apropriados ao cuidar, sendo fundamental em obstetrícia. Esse *jeito de mulher* justificaria o fato de que são mesmo as

mulheres que devem fazer partos, ao invés dos homens. O homem aceito para esse lugar é o médico, justificada a sua presença pelo conhecimento científico. As narrativas reforçam o que estudos constataram: historicamente, “parto é lugar de mulher” (Monticelli, 1994; Osava, 1997).

E só mesmo médico para fazer parto, porque tem faculdade, conhecimento, senão nada de homem! Tinha o Oswaldo, um auxiliar de enfermagem, ele não gostava muito de obstetrícia mas por incrível que pareça trabalhava muito bem. Mas acho que isso era por causa das próprias mulheres que sem dúvida nenhuma preferiam com as mulheres porque a pessoa fica mais à vontade. Aquela timidez no exame de toque não é, então aquilo era muito traumatizante só em falar que é homem já é traumatizante. Então elas ficavam muito à vontade com as mulheres. Sem falar da paciência, não é? As mulheres tinham mais paciência para esperar, participar, conversar sobre coisas da casa, essas coisas que só as mulheres fazem (D. Cardoso, Pirapora, 2001).

E não tinha parteiro, só mulher não é, e tinha o médico, mas só no hospital tinha parteiro, quer dizer, os médicos, mas eles não eram totalmente parteiros. Mas todos eles faziam parto às vezes. No hospital não tinha muita objeção, podia ser o médico ou podia ser a gente. Fora disso só enfermeira. E também no início só enfermeira fazia parto aqui no hospital, auxiliar e atendente não fazia (D. Oliveira, Pirapora, 2001).

E só eu que fazia partos aqui, fiz bem uns dois mil partos, por aí. Assim quem comandava era eu, e homem fazendo parto nem pensar, eu não conheci nenhum parteiro, não fazia mesmo. Posso dizer com certeza que muita gente daqui nasceu pelas minhas mãos (D. Terezinha, Jequitaiá, 2001).

Parece ser este um ponto nevrálgico nas questões relativas ao fazer em Enfermagem, essa associação de vocação com um fazer feminino ligado às práticas, digamos, mais domésticas, majoritariamente desenvolvidas por mulheres. Alguns trabalhos desenvolvidos

por estudiosas de gênero e Enfermagem já apontam nessa direção, lançando luzes a essa questão:

A relação que existe entre as práticas médicas (o tratar) e as da Enfermagem (o cuidar) traduz, por exemplo, as ligações que existem entre natureza e legitimidade, entre gênero, classe e poder. A (re)construção cotidiana do poder médico e a dominação que exercem as práticas do tratar sobre as práticas do cuidar se articulam na dupla conjunção entre sexo e classe. Esta dupla conjunção define os conteúdos das primeiras - masculinas, científicas, portadoras de valores de verdadeira qualificação profissional - frente às segundas - relacionadas às “qualidades” femininas, empíricas, etc. (Lopes, 1996, p. 82).

Podemos ampliar essa análise para a prática das parteiras com o fazer historicamente feminino. Nota-se que vocação demarca um campo de fazer específico do trabalho feminino, marcado muito mais pelo que Lopes define como “qualidade”, que está relacionada ao papel de gênero feminino, em detrimento de “qualificação profissional”. A medicina é reconhecida pela qualificação profissional valorizada em detrimento das qualidades femininas do cuidar - muito ligadas à vocação e desvalorizadas socialmente. No caso específico da obstetrícia, essa qualificação profissional traduzida pelo conhecimento científico, valorizado e reconhecido socialmente, justifica a presença do médico na cena do parto, enquanto o não médico só é aceito se do sexo feminino.

Essa visão mantém a enfermeira, Enfermagem e parteiras subjugadas às estratégias de poder engendradas na instituição, conforme analisa Lopes:

[...] a sua concepção enquanto *savoir-faire* feminino, baseado em um sistema de qualidades, o des-singulariza e subsidia sua ação, inscrevendo-a em uma dinâmica móvel de divisão e de processos de trabalho ditados em parte pelo saber médico, mas também pela gestão organizacional (1986, p. 82-83).

Tal situação leva a uma das consequências mais persistentes na área da saúde, a exemplo do que ocorre na sociedade como um

todo: a desvalorização do saber, do trabalho feminino e os baixos salários. D. Terezinha relata o que poderíamos chamar de reconhecimento social, porque se elegeu vereadora na cidade durante quatro mandatos, mas percebia salário baixíssimo pela sua atuação profissional.

Eu ganhava da prefeitura no início e depois passei a ser funcionária do Estado. Fora isso, não tinha remuneração nenhuma. E tanto o que eu ganhava da prefeitura quanto do Estado era um salário muito baixo, era o salário mínimo. Então se fosse trabalhar só pelo dinheiro não valia a pena tanto sacrifício porque se ganhava muito pouco. Tive ganho de reconhecimento das pessoas isso sim. Tive e tenho até hoje. Olha, pelo menos essas minhas candidaturas, foi uma conquista. Foi uma conquista delas, foram elas que me elegeram. É um reconhecimento do meu trabalho. Gratificante, gratificante, é reconhecimento do meu trabalho (D. Terezinha, Jequitaiá, 2001).

Elas realizavam partos por solidariedade, quando as mulheres não tinham condições de pagar, e os relatos acerca da baixa remuneração estiveram presentes em todas as narrativas. Além disso, durante muitos anos, essas mulheres fizeram partos e quem recebia o pagamento pelo trabalho eram os médicos.

E por todo esse trabalho nós tínhamos o salário que o hospital pagava, no início a fundação SESP, agora o município. E os médicos é que recebiam os partos, recebiam tudo! E sinceramente eu fazia tudo, o parto, a medicação, tudo mesmo (D. Cardoso, Pirapora, 2001).

No hospital tudo era pago. Muitos milhares de partos eu fiz sem cobrar, porque a pessoa não tinha condições de pagar. O médico me dizia: vocês são obrigadas a ir ao chamado porque se acontecer alguma coisa, vocês são responsáveis. Eu um dia falei para ele: como é que nós somos responsáveis e o Sr. não é responsável? Porque se fosse uma pessoa que não pudesse pagar eles não atendiam mesmo, os médicos não atendiam. Uma vez uma mulher que veio lá de Buritis foi para o hospital e não atenderam. Ela então veio para a minha casa e

passou uma meia hora ela teve a criança. Ela não ficou no hospital porque não tinha dinheiro para fazer o depósito que era obrigatório. Elas não tinham dinheiro para pagar o parto (D. Geralda, Várzea da Palma, 1999, grifo nosso).

Tal perspectiva aponta a permanência da ideologia que se registrou desde os primórdios dos cursos de parteiras no Brasil. Analisando o primeiro curso oficial de parteiras da Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro e alguns cursos livres destinados às mulheres no final do século XIX, Maria Lúcia Mott (1998) constatou que era muito baixa a frequência de mulheres. Ela coloca duas hipóteses que justificariam esse fato: a primeira pela proximidade entre homens e mulheres, no mesmo espaço da sala de aula, o que não se justificava à época, e a segunda porque, pelo menos no imaginário social e no discurso dominante, as parteiras atendiam para auxiliar as mulheres e não com fins remuneratórios. Ela encontrou nos documentos de registro de pedidos de ingresso no curso a associação do ofício de parteira com os ideais de missão, vocação e caridade. Sendo assim, como seria possível admitir que a finalidade do curso fosse remuneratória e não com fins humanitários? (Mott, 1998).

Do cuidado e da humanização

Em todas as narrativas, principalmente daquelas que partejaram em domicílio ou em suas próprias casas, o ato de cuidar durante o parto está intimamente ligado ao fazer feminino. Elas ajudavam nos afazeres domésticos se fosse preciso, inteiravam-se das necessidades de outros membros da família, principalmente das crianças, sensibilizavam-se com as carências materiais das mulheres atendidas, procurando resolver da maneira que lhes era possível, doando coisas ou pedindo que outras pessoas o fizessem.

Eu cuidava da mulher e da criança durante oito dias após o parto. [...] Quantas vezes eu arranjava até meus lençóis,

e dava para elas porque não tinham. E quando eu chegava mandava que lavasse, que passasse direitinho (D. Oliveira, Pirapora, 2001).

Quando era parto na roça ficava horas e horas. Primeiro parto então geralmente não dava menos de doze horas, muito difícil. Agora eu falava: não vai comer nada pesado, evita beber muita coisa. E começava a dar os banhos. Tinha banho de caninha, folha de jenipapo, esses banhos assim. O banho com folha de jenipapo era para aumentar as contrações, para adiantar o trabalho, porque até chegar, eu ajudava a coitada, dava chá de canela, dava banho (D. Geralda, Várzea da Palma, 1999).

A constatação da solidariedade prestada pelas parteiras, durante o parto e nascimento, ampliando-se aos dias que se seguiam com os cuidados dispensados aos recém-nascidos, oportunizou um questionamento que remete ao discurso atual acerca da humanização do parto e nascimento: em que medida os sentidos imbricados no termo humanização não são os mesmos, ou estão muito próximos dos sentidos atribuídos ao cuidado, como componente de uma cultura ou de um valor feminino? Quais as implicações disso para que a concretização da “Humanização do parto” se dê efetivamente na prática?

Eu não penso que só o médico deva fazer parto: se há outra pessoa que é credenciada para fazer o parto normal que ótimo, e se for um parto complicado o médico tem que atuar mesmo. Não vejo razão para que uma pessoa que está a altura, competente, tem instrução, sabe o que está fazendo, ser proibida de fazer, eu não vejo mal nisso de maneira nenhuma. **Olha, depois que fundou o hospital, a gente não trabalhou mais domiciliar. Vinham pessoas aqui, eu ia à casa da parturiente e levava para o hospital e eu mesma fazia o parto lá, só mudou o local. [...] As mulheres, aquelas senhoras, eram tratadas com todo carinho! E a gente não abandonava a mulher, ficava junto o tempo todo, não abandonava não!** Para falar a verdade hoje em dia a mulher está lá no pré-parto sozinha e só ouve: fica quietinha, não reclama não (D. Oliveira, Pirapora, 2001, grifo nosso).

Vejamos o que significa “não abandonava a mulher, ficava junto o tempo todo”, que a meu ver pode ser analisado a partir de dois pontos de vista distintos: do ponto de vista dos partos domiciliares e do ponto de vista dos partos institucionalizados, realizados em maternidades ou hospitais gerais depois que enfermeiras-parteiras como D. Oliveira e tantas outras saíram da cena do parto.

Do ponto de vista dos partos realizados em casa, a permanência da parteira durante várias horas implicava um envolvimento afetivo e efetivo com as necessidades reais das mulheres, dentro de seu mundo: sua casa, os filhos, o marido, as necessidades materiais reais, em todos os aspectos. Isso levava a um envolvimento bastante intenso entre parteiras e mulheres cuidadas, em que os cuidados iam além do controle do parto propriamente dito. Esses cuidados direcionavam-se, então, para os afazeres cotidianos comuns às mulheres, criando um clima de solidariedade capaz de fazer com que elas providenciassem roupas e até alimentos para as parturientes atendidas. Em muitos casos, elas continuavam a acompanhar a puérpera e o recém-nascido após o parto, até pelo menos oito dias, mantendo um vínculo cuidativo de acolhimento e compartilhamento.

Na realização do parto institucionalizado, apesar de que, no início, manteve o princípio do acompanhamento constante porque as parteiras domiciliares só mudaram o lugar da realização dos partos, ao longo do tempo, vai perdendo essas características. No espaço institucional, o controle está submetido a uma rotina, normas assépticas rígidas, uma prescrição médica, aos espaços determinados para cada fase identificável da evolução do trabalho de parto. As mulheres aqui já não têm nome ou qualquer tipo de problema social ou familiar que as aflijam; ficaram lá fora, bem distante.

Poderíamos afirmar que, enquanto o parto realizado pelas parteiras era comprometido com as mulheres, o parto medicalizado, realizado no hospital, privilegia a técnica e a racionalidade científica.

Tronto (1988) faz argumentações importantes da perspectiva moral e do feminismo sobre o cuidado, que pode dar sustentação teórica à discussão acerca da humanização do parto e nascimento.

A partir do significado da palavra “cuidado”, em inglês, *care*, que significa assumir uma carga, ela sugere que uma pessoa ou um grupo assumem um grande compromisso quando cuidam. Argumenta que há dois tipos de cuidados, em nossa sociedade, intimamente ligados aos objetos a que se destinam, que são o “cuidado com” e o “cuidado de”. Embora a própria autora afirme a dificuldade de se delimitar essa diferença, em linhas gerais, isso significaria que o “cuidado com” indica o objeto do cuidado mais genérico, mais distante, e o “cuidado de” implica proximidade, compromisso, porque

cuidar é uma atividade regida pelo gênero tanto no âmbito do mercado quanto na vida privada. As ocupações de mulheres são aquelas que envolvem cuidados e elas realizam um montante desproporcional de atividades de cuidado no âmbito doméstico privado. Para colocar a questão claramente, os papéis tradicionais de gênero em nossa sociedade implicam que os homens tenham “cuidado com” e as mulheres “cuidem de” (Tronto, 1988, p. 189).

Ela afirma que essa distinção é importante porque, se as mulheres “cuidam de”, esse cuidar está sempre relacionado a cuidar do outro, apresentando implicações morais diferentes do “cuidado com” (preocupar-se), que devem ser pensadas e analisadas. A diferença que se coloca para analisar os aspectos morais relativos ao cuidado está no fato de que no “cuidado com” é preciso apenas indagar sobre a natureza do objeto cuidado.

Esse aspecto muda bastante quando se indaga sobre a moralidade do “cuidar de”, porque não basta conhecer o objeto do cuidado, mas entendê-lo dentro de um contexto concreto. Sendo assim, “o que faz ‘cuidar de’ ser tipicamente percebido como moral não é a atividade em si, mas como essa atividade se reflete sobre as obrigações sociais atribuídas a quem cuida e quem faz essa atribuição” (Tronto, 1988, p. 189).

Segundo a autora, defender, como fazem algumas estudiosas, que o cuidado está pautado em uma ética feminina, é uma maneira de continuarmos mantendo a interpretação da feminilidade como

antítese da masculinidade, reiterando as desigualdades levadas a cabo pela dicotomia entre o público e o privado, em que cuidado insere-se no espaço privado, em oposição ao espaço público masculino. A manutenção dessa ideologia reforça a ideia de que o cuidado faz parte da natureza feminina, e a proposta para a superação de tal problema seria a adoção de uma abordagem feminista, uma vez que

essa abordagem feminina do cuidar não pode servir de ponto de partida para um questionamento mais amplo do papel adequado do cuidar na sociedade. [...] a abordagem feminina do cuidar carrega o fardo da aceitação das divisões tradicionais de gênero numa sociedade que desvaloriza o que as mulheres fazem. [...] Em contraste, uma abordagem feminista do cuidar necessita começar por ampliar a compreensão do que significa cuidar de outros, tanto em termos de questões morais como em termos da necessidade de reestruturar instituições políticas e sociais mais amplas, se o cuidar de outros constituir uma parte mais central das vidas de todos os dias de todo mundo na sociedade (Tronto, 1988, p. 200).

Assim, urge repensar o significado e o lugar do cuidado nas instituições hospitalares e na área de saúde, como um todo. Da maneira em que estão estruturadas as instituições de saúde, o cuidado existe muito mais em função do tratamento, do olhar e da avaliação médica. Historicamente reestruturado para ser um espaço médico, o hospital gira em torno das prescrições médicas e não apresenta espaços efetivos que privilegiem o cuidado, entendendo cuidado como uma troca relacional entre dois ou mais seres de maneira democrática. Podemos dizer que, nos espaços institucionalizados de atenção à saúde, o “cuidado com” superou o “cuidado de”, levando ao que, na contemporaneidade, chamamos de “desumanização da assistência”.

Considerações finais

Das narrativas das quatro parteiras do Norte de Minas participantes deste estudo, emergiram interpretações peculiares daquilo

que a memória lhes permitiu re-criar. Tornaram possível e palpável a aproximação com o passado não muito distante, cuja ênfase ou recorte foi feito de maneira singular, enfatizando o que cada uma deu maior importância, a partir de sua visão de mundo, de seu imaginário. E, no entanto, essas narrativas, confrontadas, tornam-se um espelho de uma realidade social e histórica que todas compartilharam, no cuidado dispensado às mulheres, durante o parto e nascimento: a transição do parto do espaço domiciliar para o espaço hospitalar.

As narrativas apontaram na direção de que o ato de partejar, desenvolvido pelas mulheres, é atribuído às qualidades femininas e não tem valor de mercado. Nesse sentido, as mulheres eram mal remuneradas ou sequer remuneradas. A falta de remuneração adequada é aceita pacificamente por essas mulheres, porque estão calcadas no ideal de servir.

As relações de gênero que se dão na cena de parto permeiam todas as narrativas, desde a confirmação de que “parto é lugar de mulher”, só sendo permitida e aceita a presença masculina quando este é médico, que representa o saber científico, no imaginário, superior ao das parteiras. A construção desse imaginário, conforme foi possível apreender das narrativas e análise de alguns estudos teóricos, só foi possível pela transformação e crença de que o parto é patológico, passível de inúmeras intercorrências perigosas, o que justificaria o intervencionismo médico e a hospitalização. O trabalho das parteiras não excluía as mulheres de seu contexto sociocultural: poderíamos afirmar que, o ritual do parto e nascimento, com a saída das parteiras e entrada dos médicos, desloca-se para o ritual asséptico e normativo dos espaços hospitalares.

Resgatar o trabalho das parteiras contribui para lançar luzes sobre as políticas de humanização do parto e nascimento. No entanto, essa humanização só será possível a partir de uma crítica às estruturas de poder, baseadas nas relações desiguais de gênero que têm se mantido nas instituições de saúde. É preciso resgatar a equidade de gênero para que cuidadoras e mulheres cuidadas possam decidir sobre qual maneira de parir é melhor para elas porque, apesar de

todos os esforços, o relatório da Unicef 2011 apontou o Brasil como o país com as mais altas taxas de cesarianas do mundo (44% de 2005 a 2009), enquanto o que é preconizado pela ONU é apenas 15%.

A questão norteadora “em que medida os sentidos imbricados no termo humanização não são os mesmos, ou estão muito próximos dos sentidos atribuídos ao cuidado, como componente de uma cultura ou de um valor feminino”, que surgiu no transcorrer da pesquisa, é uma realidade. As narrativas das parteiras sinalizaram nessa direção e, para que se concretize, na prática, a humanização do parto e nascimento, creio ser necessário o resgate dos “sentidos atribuídos ao cuidado como componente de uma cultura feminina”, não no sentido feminino, mas no sentido feminista de empoderamento, que pressupõe igualdade, valorização e reconhecimento social das profissões historicamente desenvolvidas pelas mulheres, que trouxeram para a esfera pública o cuidado desenvolvido no âmbito da esfera privada.

Fontes orais

Geralda Gonçalves da Silva. Várzea da Palma - MG, 1999.

Terezinha do Menino Jesus Pereira. Jequitaiá - MG, 2001.

Maria Cardoso de Oliveria. Pirapora - MG, 2001.

Maria de Oliveira Pinheiro. Pirapora - MG, 2001.

Referências

DINIZ, Simone G.; CHACHAM, Alessandra S. *O corte por cima e o corte por baixo: o abuso de cesáreas e episiotomias em São Paulo*. Questões de Saúde Reprodutiva, v. I, n. 1, 2006, p. 80-91. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/307211773_O_corte_por_cima_e_o_corte_por_baixo_o_abuso_de_cesareas_e_episiotomias_em_Sao_Paulo. Acesso em: 09 abr. 2026

GIFFIN, Karen. Pobreza, desigualdade e equidade em saúde: considerações a partir de uma perspectiva de gênero transversal. *Cadernos Saúde Pública*, v. 18, 2002, p. S103-S112. ISSN 0102-311X.

LUNARDI, Valéria Lerch. *História da Enfermagem: rupturas e continuidades*. Pelotas: UFPel, 1998.

LOPES, Marta Júlia. M. O sexo do hospital. *Gênero & Saúde*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1996.

MONTICELLI, Marisa. *O nascimento como rito de passagem: uma abordagem cultural para o cuidado de enfermagem às mulheres e recém-nascidos*. 1994. Dissertação (Mestrado em Enfermagem) – Universidade de Santa Catarina - UFSC, Florianópolis, 1994.

MOTT, Maria Lúcia. *Partos, parteiras e parturientes: Mme. Durocher e sua época*. 1998. Tese (Doutorado em História Social), Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998.

OSAVA, Ruth Hitomi. *Assistência ao parto no Brasil: o lugar do não médico*. 1997. Tese (Doutorado em Saúde Pública) – Departamento de Saúde Materno-Infantil, Faculdade de Saúde Pública, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1997.

RENOVATO, Rogério Dias; BAGNATO, Maria Helena Salgado. As contribuições do Serviço Especial de Saúde Pública para a formação profissional da Enfermagem no Brasil (1942-1960). *Revista brasileira de Enfermagem*, v. 61, n. 6, Brasília, nov./ dec. 2008. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S003471672008000600020>. Acesso em: 12 jul. 2013.

TRONTO, Joan. C. Mulheres e cuidados: o que as feministas podem aprender sobre a moralidade a partir disso? In: JAGGAR, M. Alisson; BORDO, Susan R. *Gênero, Corpo, Conhecimento*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1988

UNICEF. *Situação Mundial da Infância*, 2011. Disponível em: https://bibliotecadigital.mdh.gov.br/jspui/bitstream/192/131126/1/sit_mund_inf_2011_adolescência_brasil.pdf. Acesso em: 09 abr. 2026



O Congado me chamou: trajetórias e memórias das mulheres congadeiras de Ituiutaba-MG

Cairo Mohamad Ibrahim Katrib
Fernanda Domingos Naves

O Congado é uma prática cultural que valoriza as heranças ancestrais e se movimenta através da materialização da fé e da festa; da devoção e da diversão, da atualização da memória e da reafirmação do pertencimento étnico. É espaço de efusão do sagrado, de realimentar a energia vital através da ligação entre o sobrenatural e o mundo real. É, ainda, dentre as muitas possibilidades, uma manifestação cultural que referenda a atualização da memória congadeira conectando-a as suas origens africanas, reafirmando, identitariamente, sua ancestralidade através das homenagens aos reis africanos no Brasil. O Congado chama homens e mulheres a exercitarem sua fé e as lembranças vividas ou herdadas, a recompor suas memórias através das narrativas compartilhadas no túnel da memória, entrelaçando o viver ao exercício contínuo do fazer-se congadeiro. Dentro dessa lógica, ele representa a pluralidade cultural brasileira e reafirma a nossa diversidade, uma vez que referenda

a presença da cultura africana como parte fundante da construção cultural do país.

Na cidade de Ituiutaba, na região do Pontal do Triângulo Mineiro, sinais dessa ancestralidade negra estão presentes nas muitas práticas culturais que referendam a identidade e o pertencimento étnico dos sujeitos sociais. As festividades do Congado chamam nossa atenção devido à sua plasticidade lúdica que envolve seus rituais e o engajamento da comunidade negra em manter acesa a chama de suas pertenças identitárias.

O cotidiano do Congado é tecido pelos fios e tramas das muitas histórias vividas e partilhadas pelas famílias congadeiras. É, também, movimentado pela chama da atualização da memória coletiva, por meio da atuação das mulheres que comandam as famílias negras e que realimentam as lembranças dos praticantes do Congado. Elas são as guardiãs da memória do grupo e, ao mesmo tempo, exercem o papel de avós, mães, arrimos e esteio das famílias e, ao organizarem os festejos em louvor a São Benedito em Ituiutaba, realimentam com esperanças e sentidos suas vidas e de seus familiares.

Muitos grupos ou ternos do Congado local foram criados por mulheres atendendo pedidos dos filhos ou que passaram a ser capitaneados por elas com a morte de seus esposos ou parentes próximos, fazendo com que assumissem a função de “donas dos ternos” ou de responsáveis pela perpetuação dessa manifestação cultural. Noutros casos, elas fazem parte da história do Congado e são lembradas, ainda que falecidas, como as principais interlocutoras da trajetória dos grupos; algumas delas com grande projeção dentro dos ternos, ganhando lugar de destaque.

São estas mulheres, chamadas pelo Congado, que se encontram à frente dos ternos ou nos bastidores da festividade que dão o toque especial à comida servida no almoço, durante o dia da festa ou, ainda, que completam o acabamento das fardas dos congadeiros aos quais pertencem. São elas que utilizam dos mais variados meios e recursos para fazerem do congado um forma de vida, de onde possam extrair tudo o que é necessário para a formação das pessoas

que as cercam. Dessa forma, fica a pergunta: o que estas senhoras possuem que as fazem mulheres de fé e de festa?

As falas, depoimentos orais, histórias de vida de algumas delas norteiam, aqui, nosso olhar, pois compartilharam conosco suas vidas e suas lembranças mais íntimas, no período em que estivemos juntos de 2008 a 2011¹. Nessa lógica, as narrativas costuradas e recosturadas no ir e vir das lembranças e recordações dessas mulheres, nossas protagonistas, são a ancoragem de sustentação dos modos de vida e do próprio viver das famílias negras em Ituiutaba.

Desse modo, refletir sobre o papel da mulher no Congado é um desafio instigante, uma vez que, em cada história, há um motivo, uma obrigação, um fazer sentir, ou um voto implícito ou explícito na escolha ou na atuação da mulher no interior dessa prática cultural. É no fazer-se congadeira que percebemos que a identidade feminina torna-se interlocutora das expressões de fé e devoção, do reencontrar com sua ancestralidade e identidade e do fazer-se presente e atuante no comando do grupo. Marias, senhoras, mulheres de fibra, garra e determinação. Maria Senhora (dona Senhorinha), Maria Lúcia Oliveira, Maria Aparecida Luiza Cândido (D. Aparecida) e Rosária Esperança de Souza são algumas das tantas mulheres chamadas pela fé e pela festa, pela devoção ao Rosário e a São Benedito, nossas guardiãs da memória congadeira. Nossas protagonistas, interlocutoras. Mulheres que fazem do Congado experiência de vida, momento de partilha de ensinamentos e transmissão de valores. Guardiãs do saber herdado, das evocações ancestrais, detentoras da técnica do bordado da vida que liga, com fé e esperança, os fios e as cores da memória coletiva que dá sentido ao Congado.

O que é essa memória? Pensemos no Congado local, nas narrativas que o circundam e que compõem seu cenário, na sua trajetória e na sua história. Tudo isso faz parte da memória dos indivíduos

¹ De 2008 a 2011, realizamos alguns trabalhos de extensão com a comunidade congadeira local, duas iniciações científicas com recursos do Fundo de Amparo à Pesquisa de Minas Gerais-FAPEMIG e, em 2012, o trabalho de conclusão de curso - graduação em História-UFU.

que compartilham dessa manifestação cultural, passando a ser e a fazer parte da lembrança congadeira. Porém, cada grupo, apesar de ter em comum a devoção aos santos, o desejo de continuidade da prática e ainda a festa como sentido de vida, possui o que chamamos aqui de memória particular de grupo. Esta se desmembra, trazendo à tona que

[...] as evocações da memória dos indivíduos se situam num quadro social que lhe serve de referência, de tal modo que na memória particular do entrevistado atuam também os segmentos de uma memória coletiva. Esse entrelaçamento possibilita a recuperação da memória individual paralelamente à recuperação da memória coletiva (Pereira, 2005, p. 31).

Os relembramentos, quando evocados, vão juntos, reconstruindo as falas dos sujeitos, as expressões e os sentimentos vividos, ou seja, “as informações surgem permeadas do aspecto emocional de quem as experimentou [...]” (Pereira, 2005, p. 31). No Congado, as efervescências dos sentimentos e ressentimentos brotam à medida que a memória flui nas histórias contadas e recontadas. Devemos atentar também para o fato de que “nos acontecimentos da vida em comunidade, e mesmo das experiências mais solitárias da vida humana, [há] sinais exteriores, [...] estímulos para o afloramento de lembranças, que constituem o estofo do tempo da memória” (Delgado, 2006, p. 40). Assim, o vivido se interliga ao almejado possibilitando o reencontro dos sujeitos com suas mais distantes lembranças e recordações.

De acordo com Woortmann (1994), na memória encontramos o que deve ser retido e, ainda, aquilo que deve ser esquecido, a depender da valia que determinado acontecimento representa para os agentes a cada geração. Dessa forma, podemos afirmar que a memória se (re)cria, alterando o que seria mais importante para o grupo tempo após tempo. Dentro desse contexto, deparamos-nos com a memória individual e com a memória coletiva. Dessa forma, a memória do grupo torna-se um potencial que, ao ser acionada,

transforma-se em matéria-prima com a qual são reconstruídas e (re)atualizadas as práticas congadeiras. Estas, por sua vez, são responsáveis pela seletividade da memória.

No universo do Congado local, as narrativas em torno da festa ou da devoção a São Benedito e a Nossa Senhora do Rosário estão ligadas à oralidade, seja na forma de repassar os conhecimentos ou na de preservar a memória do próprio grupo. Exemplo claro disso está associado à construção da narrativa oficial em torno da realização da festa no espaço da cidade. Essa oralidade se concretiza em uma “escola da vida” (Hampaté Bá, 1980), na qual, boca a boca, os fatos vão sendo reescritos pelas muitas memórias que compõem a história do Congado. Assim, “a memória é uma construção sobre o passado, atualizada e renovada no tempo presente”; tempo que apresenta seus próprios ritmos, “o tempo e as representações coletivas sobre seu processar relacionam-se aos movimentos históricos e à construção de interpretações sobre esses processos específicos” (Delgado, 2006, p. 9).

No que se refere à memória construída e difundida sobre o Congado da cidade de Ituiutaba, percebemos que o olhar sobre essa prática cultural foi se ampliando a partir do momento em que essas mulheres criaram ou começaram a participar dos grupos. O terno e sua manutenção passam a ser a escola de atualização efetiva da memória ancestral, reafirmando a identidade e o pertencimento étnico, pois é exercitando o cotidiano congadeiro que elas (re)criam outras histórias e estreitam os laços afetivos com o grupo. Isso porque a história do Congado está associada à história de vida dos seus praticantes, já que a manutenção do grupo e de suas raízes encontra-se presente dentro dele próprio.

Nosso mergulho pelas histórias dos grupos de Congado nesses anos de pesquisas foi conduzido pelo bastão da memória dos congadeiros. Um fato que nos chamou bastante a atenção foi que a constituição da memória desses grupos sempre nos foi narrada pelas mulheres. Os homens, ao serem abordados, sempre foram mais sucintos no que se refere à construção das narrativas sobre o

Congado a nós apresentado. Sempre nos indicavam alguma mulher, dizendo: “elas sim, sabem contar nossa história como ela é!”. Foi observando essa lógica que detectamos serem, as mulheres do Congado, as guardiãs da memória do grupo e aquelas que reelaboram, ao seu modo, as muitas narrativas que compõem os enredos míticos e místicos em torno dessa prática cultural.

Ser mulher, negra e congadeira, é um exercício contínuo de manutenção dos vínculos identitários, ancestrais, familiares e das ideologias raciais. Muitas delas, apesar do peso da idade, acumulam experiências e vivências que demarcam a trajetória de seu grupo associada à sua própria caminhada, como acontece com dona Senhorinha.

Maria Senhora Domingues Martins ou dona Senhorinha – fundadora do terno de Moçambique Lua Branca – viúva aposentada e ex-professora, mãe de 16 filhos, com apenas 7 deles vivos, avó de 23 netos e com 13 bisnetos que, com 90 anos de “pura simpatia”, participa ativamente do Congado. Segundo dona Senhorinha:

Eu nasci aqui [Ituiutaba]. Minha história é a seguinte: [...] eu fiquei órfã de pai aos 4 anos e de mãe aos 6. Fui criada por 16 anos por pessoas amigas, fazendeiros [...]. Me tornei dona do trabalho de casa e tive como pai o “Barão Cardoso” (Tostói Cardoso) [...] em 1950 eu conheci Cassiano José Martins e o “Barão” me casou como se fosse filha dele [...] aí fomos morar com ele. Fiz até o segundo ano de adaptação [escolar], lá na fazenda quando os fazendeiros descobriram que eu tinha uma leiturazinha que podia alfabetizar alguém, o prefeito me procurou [...] fui professora leiga. Em 1940, eu já participava da festa do Congado. Nessa época não existia São Benedito [Irmandade], era só [os congos] Moçambique Nossa Senhora do Rosário [...] quando foi em 1940, em 1944, fui coroada rainha (Martins, M.S.D., entrevista, 2011).

A partir desse relato percebemos que se trata de uma mulher de raízes rurais, casada e, desde a década de 1940, integrante do Congado local, e detentora de muitas histórias dessa manifestação cultural, como ela mesma destaca:

A origem do Congado em minha vida é que, o meu sogro é de onde veio a raiz [...] Ele morava em São Tomé das Letras, sul de Minas. Então, em 1895 ele mudou para a cidade do Prata [Cidade de Minas Gerais], veio embora pra cá [Ituiutaba], e ele trouxe um terno, que era Nossa Senhora do Rosário. Ele criou essa família participando do terno. Eles faziam [a festa em louvor a Nossa Senhora do Rosário] entre as famílias na fazenda. Por exemplo, esse ano foi aqui em casa, amanhã será na casa do outro [...] Com o tempo, e muito adoentado, ele sentou comigo e falou: - Senhorinha, vocês não deixem morrer o terno, dá continuidade [...] Só que eu deixei essa continuidade para os filhos dele que eram homens, e alguns deram continuidade até certo tempo e abandonaram. Eu tinha um filho e dessa época pra cá eu e meus filhos participávamos do Camisa Verde [grupo de Congado] e depois convidaram-nos pro Camisa Rosa [...] Eu sou fundadora do terno e coordenadora. Eu fundei o terno com meus companheiros e sou organizadora do terno. Resolvo tudo! (Martins, M.S.D., entrevista, 2011).

Dessa maneira, Senhorinha se depara, pela primeira vez, com a responsabilidade de dar continuidade ao trabalho do sogro, não só de manter seu terno ativo, mas “criar a família participando do Congado”. A experiência da vivência no Congado passou a fazer parte de seu cotidiano após o casamento, alimentando a sua memória que, embebida pelas lembranças repassadas pelo seu sogro e pelo seu esposo, uniu-se à dela, germinando, fortalecendo os vínculos familiares e ancestrais e gerando frutos e outras interpretações das diversas histórias sobre o Congado.

Dona Senhorinha disse-nos que fundou um terno de Congado a pedido do filho para que este pudesse dar continuidade à sua participação ativa nessa prática cultural, uma vez que, por motivos particulares, este não dançava mais nos ternos que compunham o Congado naquele período. De posse de toda sua bagagem congadeira, Senhorinha acatou o pedido do filho e criou um grupo para ele poder dançar. Segundo a entrevistada:

Fui à Prefeitura pra ver se conseguia algum instrumento, que não tinha [...] Eu consegui [...] um passo dado! Aí tivemos força pra sair com o nosso terno. Nós compramos mais

duas caixas. Mas aí o Rosa e o Verde (ternos do Congado de Ituiutaba) em reunião falaram “você não vão receber ajuda não, você deve ficar três anos (em experiência) pra depois entrarem na verba”. Nós dissemos: Tudo bem [...] Deus ajudou que nós tínhamos uma economiazinha e eu vesti essas meninas e nós saímos para rua (Martins, M.S.D., entrevista, 2011).

Vemos que, apesar das dificuldades encontradas, Senhorinha foi à luta apoiada por seus filhos e familiares. Visando dar continuidade ao desejo do sogro e realizar a vontade do filho, não mediu esforços para tal e fundou o terno de Moçambique Lua Branca. Foi com base em toda sua memória privada/individual adquirida até o momento de criação do grupo, constituindo sua própria memória, a memória coletiva do terno, que é compartilhada por aqueles que possuem laços familiares entre si e ainda por aqueles que não são da família, mas que compartilham da memória transmitida pela matriarca que pensa o Congado como as raízes de uma árvore que sustentam a ancestralidade, a memória e a identidade étnica desses sujeitos.

A história de vida de Maria Senhora Domingues Martins vem envolta de ressentimentos e se confunde com a história do terno de Moçambique Lua Branca. Sua memória elegeu momentos marcantes pelos quais ela passou durante a criação de seu terno. Percebemos que a trajetória narrada por ela se efetivou enquanto tradição do grupo, mantendo viva a história do terno que fundou.

Esse caminho foi trilhado por outras mulheres congadeiras, como é o caso de Maria Lúcia Oliveira, professora da rede pública municipal de Ituiutaba, mãe e avó que, aos 58 anos, é uma referência do Congado local. Maria Lúcia assumiu, no lugar do falecido tio, a presidência da Irmandade de São Benedito, encontrando-se à frente dela até a atualidade. É, ainda, uma das principais responsáveis pelo terno de Moçambique Camisa Rosa.

Eu, [...] participo da festa [Congado] praticamente desde que eu nasci. Eu nasci no Congado! Por que [...] O início da Irmandade de São Benedito foi feito na minha casa, e na casa

dos meus pais, morávamos ali, perto da Praça 13 de Maio, falavam lá de o Alto do Campo das Palmeiras, Alto do São Benedito também né! Eu nasci e fui criada ali [...] Em 1951, no cinquentenário de Ituiutaba foi a primeira vez que saiu mesmo [o terno Moçambique Camisa Rosa.], tendo como responsável nossa família (Oliveira, M. L., entrevista, 2008).

Maria Lúcia foi uma criança que nasceu e cresceu na cidade de Ituiutaba, vivenciando as lutas, ganhos e perdas, passamento de seus pais e familiares que, para conseguirem efetuar a reestruturação do Congado na cidade, contaram com a força da comunidade negra. Na fala de Maria Lúcia, essa força é simbolizada na figura de sua genitora que, nas palavras da depoente, foi uma mulher guerreira que desde muito jovem foi responsável pela manutenção do Congado dentro de sua família.

Segundo Maria Lúcia, o Congado de Ituiutaba encontrava-se paralisado por não haver uma organização responsável pela sua manutenção (como existe hoje, girando em torno do papel atribuído à Irmandade de São Benedito). Maria Lúcia, nessa época, era apenas uma menina. Então, como ela passou a compartilhar da memória do grupo? Podemos dizer que, como nas comunidades africanas, onde os conhecimentos, as vivências são compartilhadas através da oralidade, pois segundo ela foi através dos relatos de sua mãe e das histórias contadas e recontadas entre as lidas domésticas e as preparações dos festejos em louvor a Nossa Senhora do Rosário e São Benedito que aprendeu os conhecimentos congadeiros.

Ao assumir a presidência da Irmandade de São Benedito, nos anos 2000, Maria Lúcia também assume a responsabilidade de manter, segundo ela, as coisas em “ordem”, assim como foi um dia atribuído a seu pai. Maria Lúcia vive o Congado 24 horas por dia e, nas suas falas, a sua história de vida vem atrelada à história do Congado. Em suas narrativas, não existe só a Maria Lúcia mulher, professora, congadeira ou negra, aquela mãe de família que vai ao mercado e faz compras, que cuidava da mãe acamada, que cuida dos filhos, dos netos é a Maria Lúcia congadeira, cujo chamado se deu na

infância e que agora recompõe a memória familiar realimentando e reatualizando a sua história, a do grupo e contribuindo para projetar essas narrativas na composição da história e da memória local, já que o Congado é:

[...] uma herança; é uma herança mesmo! Tem de ser, realmente [passado] de pai pra filho né! Mas, vai que meu filho não tenha o dom. Ele pode não ter o dom. Porque participar de um terno de Congado [...] a pessoa tem que centralizar várias coisas né! E tem que ser uma pessoa harmoniosa que respeite e faça-se respeitar, ele tem que ser [...] encantada pela Congada; tem que nascer praquilo, por exemplo, não se fabrica capitão, não adianta, já [...] quem tentou, se perdeu (Oliveira, M. L., entrevista, 2008).

Vemos aí a forte relação identitária que essa mulher mantém com a festividade. As releituras que ela faz dessa manifestação cultural surgem embebidas do sentimento congadeiro, pois o Congado remete à manutenção dos vínculos familiares e das pertencas identitárias pessoais e coletivas. No caso de Maria Lúcia, deparamos-nos com uma narrativa das comemorações do Congado que procura inseri-la na história oficial de Ituiutaba, difundindo-a a partir da história de vida de seus parentes e pela efetivação da criação da Irmandade de São Benedito.

O grupo que detém o saber local sobre o Congado construiu uma lógica de compreensão dessa manifestação que é bastante difundida junto à memória coletiva dos congadeiros e da população em geral, constituindo-se como um dos maiores patrimônios locais. Entretanto, a diversidade de sujeitos e histórias faz com que, ao ser contada por diferentes vozes, sejam inseridos novos protagonistas, novos acontecimentos à narrativa oficializada dentro do Congado.

Desse modo, é claro que o conjunto de narrativas que compõe a sua fala traz a história da criação de seu terno como sendo a história que oficializou o Congado na cidade de Ituiutaba enquanto prática cultural e devocional local. Além disso, se levada em consideração a

fala da entrevistada, nela até há a rememoração de histórias paralelas inserindo muitos coadjuvantes, mas essas histórias não veem à tona por completo. Ela acaba se mantendo, conforme destaca Pollack (1989), nos subterrâneos da memória e é sufocada pelas narrativas que se pretendem evidenciar. No que é selecionado pela memória dos congadeiros, quando narram suas histórias de vida atreladas a do Congado, destacam-se as festas do passado reforçando a interferência da Igreja Católica na sua realização, com maior ênfase para as conquistas conseguidas pelo seu grupo e familiares para perpetuar essa manifestação cultural.

Outra personagem cuja história de vida se confunde com a dessa prática cultural e é partilhada entre os praticantes do Congado é a de Maria Aparecida Cândido, 75 anos, mãe de 11 filhos, com apenas 7 vivos; possui 26 netos e 8 bisnetos. Viúva, lavadeira de roupas, nascida e criada no meio rural do município de Ituiutaba, D. Aparecida teve sua vida marcada por momentos de muito trabalho, pouco dinheiro e muitas “bocas a sustentar”, como ela mesma destaca. Ao narrar a história do Congado, ela também procura trazer ao nosso conhecimento sua trajetória de vida, dizendo:

Minha juventude não foi fácil não! Eu trabalhava de boia-fria e não tenho vergonha em falar. Eu capinava roça, ia muito nas panhas de algodão. Eu ia pra roça, levava meus filhos pequenos, porque quando não tinha escola eu levava. Eu não tinha com quem deixar eles. Quando vim pra cidade, arrumei emprego pra todos eles. Eu fui lavadeira de roupa, sempre fui lavadeira de roupa. Ainda lavo roupa até hoje, tem 25 anos que eu trabalho numa mesma casa. Já trabalhei de cozinheira nas casas dos outros [...] minha vida foi desse jeito (Cândido, M. A., entrevista, 2011).

D. Aparecida também tenta preservar a cultura africana por meio da religiosidade afro-brasileira e fez da sua casa um espaço público acolhedor e agregador das pessoas do terno, da comunidade, de outras cidades ou, até mesmo, de muito longe, ofertando aos que a procuram alento, orações, praticando a caridade que a Umbanda, sua religião, tanto difunde. Desse modo, as memórias e relatos em

torno dessas mulheres, mães do Congado, guardiãs da memória do grupo se confundem com a história de luta e determinação para consolidar essa manifestação na cidade como prática oficial da cultura e da religiosidade populares da região do Pontal do Triângulo Mineiro.

As representações da cidade, dos modos de vida compartilhados no cotidiano local são panos de fundo das histórias dessa prática cultural e podem vir misturadas ou em doses precisas e, ainda, a “conta gotas”, dando sentido ao contexto construído a partir da lógica da memória e das lembranças de cada sujeito social. Vejamos como dona Aparecida caminha pela sua trajetória de vida até chegar na sua relação com o Congado. Ao ser questionada sobre seu envolvimento com essa manifestação cultural, primeiro, ela destacou o papel dela enquanto mãe, mulher e trabalhadora e, por meio do mundo do trabalho, ela constrói o fio condutor que a ligou ao Congado. Desse modo, ela nos disse:

Eu estudei até o terceiro ano (da Educação básica) aonde a gente morava não tinha escola, eu montei uma escolinha pros meus meninos e (quando viemos pra cidade e eles passaram a frequentar a escola) eles entraram tranquilo, tudo no segundo ano [série]. Meu negócio era cuidar dos filhos, torrar farinha, fazer sabão, requeijão [...] eu fazia esses serviços na fazenda. O meu serviço era esse. Meu pai levantava 3h da manhã e eu levantava com ele. No começo eu ia pra roça era descalço, o meu chinelinho, ele arrebentava e eu não tinha outro. Trabalhava o dia inteirinho descalço. Meu primeiro par de chinelos foi meu pai quem fez, a gente morava na fazenda e era de couro de vaca. Só quando eu fui trabalhar mesmo que eu comprei meu primeiro tênis. Depois eu entrei na escola e era muito sofrido pra mim [...] Cinco horas da manhã eu tinha de estar de pé, pra limpar os quintais todinhos, pra depois eu ir pra escola. Eu estudava no João Pinheiro, era a única escola que tinha pra gente pobre estudar [...] (Cândido, M. A., entrevista, 2011).

Dona Aparecida, ainda criança, ocupava-se dos afazeres da casa para depois ir à escola. O trajeto era longo, pois ela residia na zona rural e estudava na cidade e esse caminho era feito, como ela mesmo

nos disse, “todos os dias com seu chinelinho de couro, tendo Deus como companhia”. Com essa simplicidade, a criança desabrochou e, na flor da idade, D. Aparecida se casou e continuou a residir em fazendas. Porém, com os filhos em idade avançada, decidiu buscar algo melhor na cidade. Foi quando ela começou a participar dos festejos em louvor a São Benedito. É a partir da necessidade de construção de um futuro mais sólido para os filhos que Dona Aparecida vem para a cidade com a família e, aqui, tem contato com o universo congadeiro, por meio do mundo do trabalho:

A minha irmã me chamou pra cozinhar com ela no Congado e lá eu passei 28 anos na cozinha do Verde e Rosa [ternos do Congado]. Aí depois ela faleceu e depois que montamos o Congo [congo da Libertação] pra nós. Era tudo junto, as cozinhas deles [terno camisa Rosa e Camisa Verde] eram juntas. Antes eu não vinha pra cidade pra participar da festa porque era muito difícil, só em 1975 que eu fui começar quando me mudei pra cá [Ituiutaba]. Mas eu acompanhava as procissões quando dava [...] eu tenho devoção a São Benedito desde pequena. Meu pai sempre falava em São Benedito, mas eu não conhecia a imagem dele não! Aí eu fui criando aquela fé nele, tenho muita devoção nele desde pequena (Cândido, M. A., entrevista, 2011).

A partir de então, com o rosto do santo em mente, D. Aparecida, com seu envolvimento com o Congado, transformou-se em referência para seus filhos e netos, sobretudo pela fé e devoção ao Santo Negro e pelo amor que tem ao Congado, o que levou a família à criação de seu próprio terno. Dona Aparecida é uma mulher de fé, rezadeira, benzedeira, adepta da Umbanda e da caridade. Mulher que detém o cajado da força ancestral e as rédeas da fé e da devoção aos santos do Congado e a cultura afro-brasileira. Mulher que se preocupa em referendar sua ancestralidade, de transmitir valores éticos, étnicos e morais aos familiares e ao terno como um todo. Essa guardiã da memória congadeira, na sua simplicidade, é esteio familiar e quem alavanca a força do grupo para continuar difundindo suas raízes religiosas e ancestrais frente às agruras cotidianas.

Minha função é cuidar das roupas dos meninos, tem umas coisas aí, uns remedinhos que eu gosto de fazer que a gente faz, sara essas gripes doidas que dão na gente, esse tipo de coisa [...] Mas eu fundei meu terno porque um dia eu estava com meu filho doente, ele estava desenganado, nós não tínhamos mais o que gastar com ele, ele não andava e eu agradeço muito a São Benedito e a Maria Conga [entidade da Umbanda da linha dos pretos-velhos], que foram eles que curaram meu filho, hoje ele anda, está bem, graças a Deus! A minha filha Cláudia me chamou pra ir ao centro ver lá e eu falei, não, já corri tanto atrás disso aí depois eu fui e meu filho sarou e eles [guias espirituais] mandaram a gente fundar um terno pra libertar a família [...] Carro me jogava no chão, eu vivia caindo, era uma vida mais sofrida e depois tudo melhorou, acabou. Minha vida virou outra. Quem montou o terno foi a Maria Conga, aí eu fui pra Umbanda e estamos nela até hoje (Cândido, M. A., entrevista, 2011).

O terno de Congo Libertação criado por D. Aparecida e por sua irmã é o único que assume sua religiosidade perante a Igreja Católica e a Irmandade de São Benedito. As lembranças do sofrimento da família são a todo tempo narradas pelos integrantes do terno como algo herdado e esse grupo encontrou na cura de um membro da família a esperança para “a salvação destas enfermidades” espirituais que os rondavam há décadas, como bem disse dona Aparecida. Assim, D. Aparecida não associa sua vida antes do Congado a fatos marcantes. Dessa forma, encontramos em suas falas dois momentos: antes e depois do Congado em sua vida.

Lutamos, e tudo que temos hoje é nosso. Não ganhamos nada de ninguém, tudo foi dinheiro e suor meu, da Cláudia, da Leamar, do William, Lucas [filhos]. A gente foi juntando dinheiro e foi comprando e hoje temos instrumentos de sobra [...] hoje somos uma família unida, se um cair o outro ajuda e assim vai! Minhas filhas cuidam das roupas, da organização, das comidas. Todos participam. Se a gente tem um problema passamos pra eles, se um tiver uma ideia a gente passa um pro outro [...] todo mundo junto, tudo muito misturado, decidimos tudo. E eles são cientes de tudo que eu já passei nessa vida. Tem hora que eles [netos] nem acreditam que a

vovó passou por tudo que conto que já passei. Foi uma dificuldade, quando eu montei esse terno meus netos estavam todos esparramados, mas graças a Deus eu consegui unir todos eles. E eu quero que eles continuem, já vem os bisnetos, tá crescendo, tem os pais que estão no Congo, vai crescer e não vai parar. A gente trabalha com os mais jovens no centro e os ensinamentos vêm através dos nossos guias, vem ensinando, como uma escola pra nós, não vamos deixar a memória apagar! (Cândido, M. A., entrevista, 2011).

Para D. Aparecida, o Congado é sinônimo de união, de vínculo familiar, de ajuntamento entre sagrado e profano em vários momentos do culto. Tal percepção não difere muito daquela demonstrada por nossa outra protagonista: a senhora Rosária Esperança de Souza, 70 anos, trabalhadora doméstica e viúva. Rosária é mãe de 5 filhos, porém apenas dois deles encontram-se vivos. Nascida entre as regiões do Arantes e São Domingo (próximo ao município de Campina Verde-MG), mudou-se para a cidade ainda criança, quando iniciou sua participação nos festejos de São Benedito. Segundo ela:

Infância a gente não tinha não! Nossa infância foi na roça, trabalhando. Plantando algodão, colhendo algodão, espancando passarinho do arroz, plantando milho, subindo nas árvores [...] arrancando milho ali, plantando feijão, arroz. Essa era nossa infância. Mudei pra cá [Ituiutaba] pequena e aqui eu entrei pro Congado. Eu deveria estar com uns 10 anos. A gente participava do Camisa Rosa e do Camisa Verde, que os dois eram tudo meio junto [...] Quando nós fizemos a primeira comunhão já foi nesse negócio de Congado, e agora só com este terno que nós estamos, ele já tem 16 anos. Já a juventude foi ótima! Na juventude a gente já tava na cidade [...] namorei um pouco, casei logo, já que a gente num tinha muito tempo pra namorar, porque todo mundo trabalhava (Souza, R. E., entrevista, 2011).

Rosária faz parte da geração que iniciou a participação nos festejos de São Benedito em Ituiutaba a partir do momento em que o Congado começa a ter reconhecimento junto à Igreja local. Como notamos, ela diz ter feito a Primeira Comunhão dentro do Congado.

Sabemos que esta era uma das exigências do pároco da cidade para que o grupo passasse a ter “direito de igreja”.

A participação de Rosária na festa se deu a partir da devoção dos pais, que entraram para a Irmandade de São Benedito. Seu pai, Sr. Agnaldo, foi um dos homens nomeados por “Doze Apóstolos”, que se tornaram responsáveis pela festa a partir de sua efetivação. Trabalhadeira, desde menina Rosário provou o amargo da vida nas roças das fazendas de grandes latifundiários. Tornou-se uma mulher corajosa e alegre que, com mais de 60 anos, ainda tem em seu trabalho parte da renda de sua família. Rosária, assim como Senhorinha, atendeu ao pedido de um de seus filhos e montou um terno para que este dançasse durante as comemorações em louvor a São Benedito.

Eu sou presidente. A dona. O Águia Branca foi fundado na raça. Nós mesmos compramos os madeirites e fizemos as caixas! O Maurício mais o Lilo, eles mesmos fizeram as patagomas. As coisas nossas, nós não ganhamos nada de ninguém! Nós mesmos fizemos com as nossas mãos. Foi tanto que o nosso primeiro estandarte quebrou na rua [risos], mas deu certo, cada dia que a gente vive a gente aprende mais, é mais uma coisa que entra na cabeça da gente (Souza, R. E., entrevista, 2011).

Como em outros relatos, o fato do terno ter sido criado sem a ajuda de pessoas de fora do círculo familiar é sempre mencionado como forma de obstáculo e superação, tendo em vista que, para se filiar à Irmandade de São Benedito e passarem a compartilhar da renda repassada pela prefeitura aos ternos, os grupos recém-criados têm de passar por um período que seria “experimental”. Se o grupo resistir às barreiras encontradas no decorrer da sua criação, passa a ter direito ao recurso financeiro. Mas, nesse caso em particular, encontramos o fato de que os próprios dançadores fabricaram todos os objetos do Congado (instrumentos, roupas, etc.) e não ficaram à espera das ajudas externas. Os percalços servem de experiências, de ensinamento e os ajudaram a crescer e caminhar.

Agora dia 09 de Junho fazem dez anos que eu perdi meu filho mais velho [silêncio] é uma dor muito forte [...] é uma dor muito triste [fica pensativa] E o Congado me ajuda muito com essas perdas que eu estou tendo, eu já perdi meu filho, minha mãe, meu pai e agora nesse ano nós dançamos sem três congadeiros. Não tem nem um mês ainda que nós perdemos um capitão atrevido [tipo de capitão não oficial do grupo]. Nem um mês que ele foi embora. No último leilão aqui em casa a gente nem queria fazer que não tinha nem sete dias que ele tinha morrido. Aí o filho dele disse: - Não, nós vamos fazer sim, por que meu pai não gostaria que nós não fizéssemos, então vamos fazer [...] Aí a gente fez aquilo meio sem graça! A gente tocou assim mesmo, foi tudo sem graça [...] mas o Congado pra mim, ele me ajuda a lidar com essas perdas. A gente está no local onde as pessoas estavam, então, assim, a gente relembra elas em todos os momentos e isso é muito importante [...] não apagar o que é do outro (Souza, R. E., entrevista, 2011).

Rosária associa o Congado a algo que a fortalece. Em meio a tantas perdas, dores e tristezas, participando dessa festividade, essa mulher se revigora trazendo à tona aqueles que estão longe. Ser congadeira, então, é ter por perto os entes que se foram e as pessoas amigas, é ter viva e presentificada a memória deles por meio do ritual do Congado ou “você estando na festa, você relembra de todos os que já se foram”, como aponta a entrevistada.

O Congado é também sociabilidade. É por intermédio dele que os laços afetivos se estreitam, que as amizades se fortalecem, que o passado e o presente se confundem e que vivos e mortos se reencontram para o ritual da vida e da ancestralidade, independente dos caminhos e crenças de cada praticante.

Depois que estou no Congado, tem mais gente na minha casa, tem mais amigos, mais netos [...] Mais filhos e mais bisnetos, sem serem os meus mesmos, que eu viro mãe de todo mundo, bisa de todo mundo, avó de todo mundo e isso me deixa feliz [...] Muito feliz [...] Quando eu via que não tinha [...] eu sempre contei com a ajuda das minhas patroas que eram pessoas muito boas e sempre me ajudaram. Mas lembrança do Congado assim, eu tenho da Dona Itelvina, que é assim, a lembrança

mais antiga que eu tenho lá da Junqueira, através dela que eu conheci a primeira congadeira assim, de rainha [...] da gente entender. Aí nós fizemos catecismo no João Pinheiro [...] que aqui na cidade todos os ternos foram criados pela família mesmo (Souza, R. E., entrevista, 2011).

Rosária nos fala da alegria de ser congadeira. Ela nos confidenciou isso no interior de sua residência, mostrando cômodo por cômodo e chegando ao quintal, espaço onde ela recebe seus amigos e familiares. Ressaltou que, quando é dia de festa, aquilo tudo fica cheio, na maior correria, mas é isso que dá sentido à sua vida e a faz feliz.

Sua fala ainda pode ser intercalada à de D. Senhorinha, quando esta se refere ao Congado da cidade em datas anteriores à década de 1950, destacando que essa festa se dava por meio da intervenção dessa mesma mulher mencionada na fala de Rosária. Dona Itelvina, que não reside mais em Ituiutaba, mudou-se com toda sua família há anos, segundo essas mulheres. Essas narrativas reforçam os enredos que recompõem a história da festa do Congado de Ituiutaba, que acontecia nas casas das pessoas ano após ano, porém, sem estarem ligadas à Igreja Católica. Enfatiza-se uma construção da memória do Congado a partir da história daqueles dois grupos que detêm o saber sobre a história de efetivação do Congado na cidade. Nesse meio onde as mulheres são tão especiais, encontramos, na fala de Rosária, a restrição delas na participação do culto congadeiro.

Quando eu comecei, as mulheres não podiam participar, participavam assim, da cozinha, lavagem de roupa. A moça se não fosse moça [virgem] não podia carregar o estandarte, por exemplo. Hoje no meu terno tem umas meninas que dançam na fita, tem umas que dão conta e batem pantagomas, que a mulher não tem muita diferença do homem não, eu acho que não! A gente com devoção encontra força. Foi assim que venci! (Souza, R. E., entrevista, 2011).

As tarefas femininas se davam a âmbito familiar, restringindo-se a tarefas domésticas como cozinhar, lavar e passar. Ainda hoje

são elas que assumem esse tipo de trabalho, mas elas foram além, e, nos bastidores da festa, cuidando das roupas, da comida, limpeza, dentre outros, conquistaram seu espaço e hoje se fazem reconhecidas por todos os membros do Congado local como as mantenedoras da história dos grupos, as guardiãs da memória do Congado.

É visível que a maioria das mulheres que hoje são os esteios dos grupos de Congado são mulheres que, desde muito jovens, lidavam com as dificuldades para estudar, criar os filhos, para manter a família, mas que, sempre unidas, contribuem para a manutenção de suas famílias. Trata-se de mulheres que encontraram no Congado um sentido de vida, de existência. São mulheres simples que, apesar de possuírem experiências diversas, encontram-se unidas por um mesmo motivo, o Congado.

Porém, histórias não acontecem por si, sozinhas. A memória tem o poder de trazer à tona as pessoas que já se foram, que não fazem mais parte desse cotidiano. Essas mulheres, ao falarem de Congado, estão atualizando sua própria identidade cultural, que é uma identidade de pertença negra, porque elas se afirmam negras, não negando essa condição. A manutenção da família e do grupo perpassa as falas de todas. Todas elas não se projetam enquanto profissionais, ou somente mulheres, mas sim como congadeiras. Elas vivem isso 365 dias no ano, no reelaborar da memória, nas relações que elas têm com os familiares, na recuperação da memória herdada e na atualização de sua ancestralidade por meio das lembranças que envolvem seus entes falecidos.

Dessa forma, é compreensível dizer que a memória articula-se formal e duradouramente na vida social, mediante a linguagem. Logo, é possível compreender a importância dada aos lugares que fazem aflorar a memória e os sentimentos. Nesses lugares, suas lembranças fluem, possibilitando transformar a ausência das pessoas que se foram em presentificação oral, posto que “pela memória as pessoas que se ausentaram fazem-se presentes” (Bosi, 1992, p. 28).

Não podemos esquecer que esse (re)viver de tantas lembranças dá o tom à linguagem viva do Congado. O tempo de relembrar

essa prática cultural é um tempo de latências, pois permite aos sujeitos narrarem as histórias herdadas, pois “a memória vive do tempo que passou e, dialeticamente, o supera” (Bosi, 1992, p. 27).

Quando levamos em consideração a carga emocional contida nas narrativas dessas mulheres de fé e de festa, percebemos que as palavras fluem imbricadas de sentimentos que dificultam, às vezes, a sua materialização verbal. Às vezes, as palavras não fluem sozinhas, mas também junto delas vêm as emoções, representando os sentimentos acumulados ao longo dos anos, que naquela hora afloravam-se, mesmo que contidamente revelando experiências, vivências e lembranças do passado que sensivelmente se materializava em falas sobre a vida e sobre a festa.

É válido dizer que poderiam ter sido outras, as palavras dessas mulheres. Elas poderiam descrever outros acontecimentos, se não estivéssemos ali nas suas residências, junto delas nos seus espaços de vida e trabalho. Ao acompanhá-las pelos quintais, pelos cômodos de suas casas, pudemos, atentamente, ouvir suas histórias e observar a sua relação com o lugar e como aquele encontro propiciava o aflorar de sentimentos presentes nas falas e nos gestos das nossas narradoras. Talvez, também, não tivéssemos presenciado, nas suas falas, o peso da perda dos entes falecidos ao lembrarem esses momentos tristes, se elas não se sentissem envolvidas com os preparativos em torno da comemoração. Esse foi o disparador de tantos relembramentos, principalmente do envolvimento com a realização da Festa e do Congado.

Portanto, essas mulheres conseguiram lugar de destaque nesses grupos, tornando-se ícones de superioridade, no que tange à perspectiva de cada grupo. Em comum, elas possuem a guarda da memória de seus ternos e se tornam, no dia da festividade efetivamente, as responsáveis pelo grupo, pela manutenção de seu culto e práticas ancestrais, mais ainda, pela (re)elaboração da memória daqueles que já partiram através da sua e de sua concepção de vida.

Observamos que cada uma delas concebe o Congado de maneira particular, sempre interligado à história do grupo vinculado a

elas. São muitas as memórias que se fragmentaram da história oficial (re)contada outrora, e estão se afirmando enquanto narrativas que evidenciam outras memórias tidas, anteriormente, como “não importantes”. De acordo com Pollack (1989), o que emerge dessas memórias vem ocasionando a disputa entre memórias ou a luta entre a “memória oficial” do Congado de Ituiutaba e as memórias “subterrâneas”. Esse embate que se trava pela incorporação dessas memórias silenciadas é um embate pela afirmação, sobretudo, de uma identidade que, por pertencer a uma minoria, encontra-se marginalizada. Quando o assunto é o Congado, o que move essas mulheres e o que as leva a socializarem as memórias de seus familiares é a busca pelo reconhecimento e pela manutenção dos laços familiares, ancestrais e identitários.

O Congado é o lugar da memória coletiva dos que estão vivos e dos que são lembrados, aflorando as lembranças do passado no presente. Pode ser considerado o espaço onde as memórias borbulham regrando de significados as práticas, os fazeres e saberes ali concretizados, mas não desvela uma memória paralisada, estática, e, sim, dinamicamente construída e experimentada de múltiplas maneiras, principalmente protagonizadas pelas muitas mulheres congadeiras.

É dali, do Congado, que elas tiram a energia gestora que alimenta suas vidas, transformando as dificuldades diárias em aprendizado para seguir adiante. É ali que fortalecem raízes identitárias, redefinindo novos contornos a elas e a própria vida, as refazendo, revivendo o passado e (re)atualizando suas lembranças.

Nesse caminho, o exercício da rememoração do vivido é uma atividade particular de cada indivíduo. Quando as lembranças emergem, antes de se materializarem em palavras, elas se desenrolam dentro dos chamados quadros sociais da memória inseridos na dinâmica espaço-tempo, cujo ato de lembrar vem atrelado não só ao fato vivenciado em si, mas, traz consigo as marcas e os contornos de outras lembranças experimentadas individualmente ou compartilhadas do vivenciado de outros sujeitos (Halbwachs, 1994). Trazem, também, as intencionalidades do vivido para o jogo de ajustes

e reajustes da memória na construção do conhecimento histórico compartilhado pelo grupo e apreendido das várias percepções e releituras feitas desse universo vivenciado.

O entrecruzamento das experiências vividas com a materialização das lembranças na forma de imagens projetadas nas recordações dos indivíduos desencadeia a reconstrução de narrativas que fluem dinamicamente. Dessa forma, a identidade narrativa não é imutável e sem falhas, pois os enredos construídos absorvem as cargas sentimentais e são materializados levando em consideração o momento de atualização dessas recordações. É por isso que, ao construir esses enredos, muitas vezes, essas mulheres transitam de formas diferentes ou até opostas ao que o indivíduo vivenciou (Ricoeur, 1997, p. 425-428).

Pode-se perceber que as mulheres congadeiras se inserem nessa lógica, pois ao se transformarem nos sujeitos e protagonistas de sua própria história, (re)leem, (re)escrevem e (re)apresentam os enredos de acordo com suas vivências e com os sentidos atribuídos a cada relembramento, lembrando que as representações se inserem em regimes de verossimilhança e de credibilidade, e não de veracidade (Pesavento, 2004, p. 41).

Assim, a polifonia existente nas vozes congadeiras se entrecruza nas múltiplas possibilidades interpretativas, temperando os (des)encontros dessas muitas falas, nas quais os sentimentos como os ressentimentos são os fios condutores de muitas histórias que se conectam a outras narrativas, e, até mesmo, à própria vida de cada sujeito, alimentando-a.

As mulheres do Congado de Ituiutaba exercem papel significativo na manutenção dessa prática cultural: são elas que guardam nas suas memórias as histórias herdadas e as externalizam. Todas elas embebidas de sentimentos e de sentidos que demonstram a latência do viver a Festa como sinônimo de vida. Dessa forma, apesar de muitas dessas histórias serem construídas numa dinâmica própria, mudando caminhos e olhares ao longo desses anos de realização, “sua trajetória continua a emocionar e a fazer pensar”. O

Congado continua a “memorar tradições, sem deixar de conjugar, no entanto, o verbo trabalhar. Encontros e desencontros. Silêncios. Confrontos. E a festa continuou. Continua. Não só o que já foi, mas o que vem vindo, para continuar ser: vivenda de promessas” (Passos, 2002, p. 10).

Fontes orais

Maria Aparecida Luiza Cândido, 74 anos (Entrevistas realizadas nos dias 18 de junho de 2008 e 25 de maio de 2011).

Maria Lúcia de Oliveira, 57 anos (Entrevista realizada no dia 23 de março de 2008).

Maria Senhora Domingues Martins, 89 anos (Entrevistas realizadas nos dias 23 de agosto de 2008 e 24 de maio de 2011).

Rosária Esperança de Souza, 68 anos (Entrevista realizada no dia 27 de maio de 2011).

Referências

BOSI, Alfredo. O Tempo e os Tempos. In: NOVAES, Adauto (org). *Tempo e História*. São Paulo: Cia das Letras, 1992, p. 19-32.

DELGADO, Lucila de Almeida Neves. *História oral: memória, tempo, identidades*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice, 1990.

HAMPÂTÉ BÂ, H. A tradição viva. In: KI-ZERBO, Joseph (org). *História geral da África I. Metodologia e pré-história da África*. São Paulo: Ática/UNESCO, 1980.

PASSOS, M. *Festa na vida: imagens e significados*. Petrópolis: Vozes, 2002.

PEREIRA, E. de A. *Os tambores estão frios* – Herança cultural e sincretismo religioso no ritual de Candombe. Juiz de Fora: Funalta; Belo Horizonte: Mazza, 2005.

PESAVENTO, S. J. *História & História Cultural*. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

POLLACK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos Históricos*, v. 2, n. 3, Rio de Janeiro, 1989.

RICOEUR, P. *A memória, a história e o esquecimento*. Traduzido por Alain François e outros. Campinas: UNICAMP, 2007.

WOORTMANN, Ellen F. A árvore da memória. *Anuário Antropológico/92*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1994.



Comida e gênero: reflexão sobre mulheres e cozinha em Minas Gerais

Mônica Chaves Abdala

Estudos sobre comida e cozinha no Brasil foram pouco numerosos nas décadas de 1960 a 1980, sofrendo um *boom* a partir de 1990, quando passaram a enfocar aspectos variados, relativos a culturas e identidades regionais, estudos étnicos, histórias da alimentação e análises de literatura ou de cinema relativos ao tema.

À primeira vista, poderíamos pensar que falar em comida e cozinha levaria à associação imediata com universo e práticas femininas. No entanto, tais práticas permaneceram invisíveis – como observam os diversos autores que tratam as relações de gênero a partir dos anos 1990 – provavelmente por serem consideradas como “atividades menores”, portanto, não merecedoras de atenção por parte dos estudos acadêmicos.

As práticas invisíveis durante tantos anos nas recentes reflexões tornaram visíveis as formas como se constituíram as relações entre homens e mulheres no espaço doméstico e no público, nos diversos modos como a alimentação esteve presente em tais espaços nos diferentes períodos históricos.

A incorporação da perspectiva de gênero nos estudos sobre alimentação foi responsável, em parte, pela ampliação dessas reflexões e pela possibilidade de um olhar multidisciplinar, um diálogo efetivo entre Ciências Sociais, História e Nutrição. Além disso, contribuiu para a perspectiva de ruptura com análises de tipo binário, que associaram esfera doméstica com o feminino e esfera pública com o masculino, tornando clara a complexidade das relações em tais esferas.

Neste artigo a proposta é recuperar nossos estudos desenvolvidos desde o período de formação do território das Minas Gerais até o início do presente século, focando na relação entre mulheres e cozinha apontada ao longo dessa trajetória de pesquisas.

I

Em nosso estudo sobre a cozinha e a construção da imagem do mineiro, notamos que, nos Setecentos, os homens se concentravam totalmente nas lavras em busca de ouro e diamantes ou no comércio em torno delas e, desse modo, a cozinha era espaço feminino, marcado pelo trabalho das escravas ou mulheres pobres. Às ricas senhoras cabia dar as ordens e comandar os trabalhos domésticos. No entanto, vale notar que era comum a toda mulher demonstrar suas prendas aos visitantes e nas ocasiões festivas, por meio de um prato especial de sua autoria, normalmente um doce.

No cotidiano das casas, nas festas íntimas, durante visitas, como também no comércio ambulante ou das vendas, preparar e distribuir alimentos era tarefa feminina. É importante destacar que em torno do hábito de servir alimentos desenrolava-se parte significativa da vida social, uma vez que essa praticamente se restringia a dois tipos de festa: cerimônias públicas, promovidas pela Igreja, e festas em família, geralmente banquetes (Tôres, 1961, p. 511). Nessas ocasiões, as mulheres “de família” que tinham alguma posse, que eram pouco numerosas e viviam reclusas, eram responsáveis pelos rituais em torno de mesas fartas, acolhendo visitas, hóspedes e

convidados na fórmula de cordialidade portuguesa, que implicava o convívio e o comer juntos. A esse respeito, Cascudo afirma que “[...] saber hospedar, receber, agasalhar, supremo emblema doméstico de tradição inalienável, era, antes de tudo, dar de comer...” (1983, p. 474). Desse modo, servir alimentos era acolher e expressar uma especial concepção de civilidade, demarcando *status social* numa sociedade em que as dificuldades de abastecimento eram graves, e onde a maior parte da população era composta por “desclassificados sociais” cuja marca maior era a miséria.

Às mulheres “pobres e honestas”, como as negras forras dos núcleos urbanos coloniais, tanto em Portugal quanto no Brasil, era garantido o privilégio no pequeno comércio de doces, bolos, frutos, queijo, leite, hortalças e miudezas. Essa condição durou até meados do século XVIII, quando o declínio da mineração liberou os homens para outras atividades. Além disso, os grandes comerciantes, sujeitos a pesadas taxas - a partir de 1759 - devido ao terremoto de Lisboa, pagavam o Real Subsídio para a reconstrução daquela capital - passaram a se opor decisivamente à concorrência das negras de tabuleiro (Figueiredo; Magaldi, 1985).

Em Minas Gerais, a presença desse tipo de comércio próximo às minas contribuiu para que se forjassem laços de solidariedade entre homens pobres e escravos, pois propiciavam formas de encontro e lazer das camadas populares. Esse fato, no entanto, não era bem visto aos olhos das autoridades, que temiam revoltas e desordens que confrontavam a moral vigente. Por outro lado, eram constantes as queixas de que as negras eram responsáveis, por meio da venda de guloseimas ou da prostituição, pelo desvio do “jornal” que os escravos e trabalhadores livres deviam aos senhores das minas (Mello; Souza, 1986).

No espaço da casa, na reclusão da cozinha, assim como na rua, em torno do comércio dos tabuleiros ou dos pequenos estabelecimentos, a mulher se tornou atriz central da cena, por meio da preparação e distribuição do alimento. O domínio culinário possibilitava o estabelecimento de relações sociais, numa sociedade e em condições em que a convivência era bastante restrita.

II

O período que se iniciou no final do século XVIII, por volta de 1770, e se estendeu às primeiras décadas do século XX, foi caracterizado, em Minas, por mudanças de orientação da metrópole com relação à colônia. Em face da crise na extração do ouro, a produção agrícola e pecuária passou a ser estimulada.

A ocupação do território se efetivou num movimento centrífugo - do centro minerador para fazendas no sertão - reforçado pela cultura do café. A população se dispersou num vasto território e as cidades, centros da vida colonial no período do apogeu das minas, transformaram-se em apêndices da vida rural (Arruda, 1990).

Nas regiões em que as cidades ficavam muito distantes das fazendas, a vida se concentrava nestas últimas. No decorrer do ano, os homens se deslocavam a negócios e as mulheres e crianças apenas nos períodos festivos do Natal e da Páscoa (Saint-Hilaire, 1975). Devido às longas distâncias, era preciso ter sempre um estoque de quitutes, quitandas e doces para receber visitas inesperadas, no calor da tradição hospitaleira, que implicava servir o que havia de melhor.

A experiência urbana do período da mineração marcou comportamentos e hábitos daqueles que recuavam para o isolamento e reclusão das fazendas. Assim, o banquete, as fartas merendas, os almoços que ostentavam alimentos em profusão se mantiveram como ocasiões em que o convívio social se estabelecia tendo a comida e a cozinha como centro. Esses eram momentos de extrema ritualização, indicativa da permanência de hábitos herdados do passado que contrastavam com a rusticidade da vida rural, o que foi relatado pelos viajantes estrangeiros que visitaram Minas Gerais ao se referirem às refeições cotidianas e jantares de cerimônia que presenciavam.

Nas cidades, sobretudo nas antigas regiões de mineração, a vida social e a ritualização não diferiam substancialmente do período anterior. A Igreja continuava a representar importante centro polarizador, atraindo as populações rurais para suas festas. Entre-

tanto, durante a semana, aí permaneciam apenas alguns artesãos, comerciantes, vadios e prostitutas, conforme também relataram os viajantes estrangeiros.

As formas de diversão não parecem ter sofrido grandes mudanças, pois, de acordo com Torres, “[...] uma das distrações mineiras eram os grandes banquetes, opíparos banquetes [...] carne de porco, tutu à mineira, travessas de arroz. E à sobremesa, os brindes cantados...” (Tôrres, 1961, p. 1127).

Na fazenda, como na cidade, a cozinha continuou sendo centro polarizador das funções domésticas e do movimento da família, até o final do século XIX. No dizer de Vasconcellos, que estudou o interior das casas mineiras,

[...] a vida interna continua a girar em torno dos dormitórios e da cozinha, depois acrescida de uma copa onde realmente se processam as refeições cotidianas. Essa copa é o centro de gravidade do movimento da família. Todas as demais peças colocam-se à sua volta (1962, p. 27).

A copa e a sala de jantar - usadas somente nas festas - apareceram nas primeiras décadas do século XX. Até meados desse século, portanto, os espaços onde eram preparados ou consumidos os alimentos foram centrais, aglutinadores da intimidade e da vida doméstica. Nesses espaços, a mulher permaneceu coordenando e executando as atividades centradas na cozinha, no cuidado com a casa e com as crianças.

A reclusão feminina que predominou durante três séculos praticamente em todo o Brasil foi destacada nos vários relatos sobre o século XIX mineiro. Em Minas, as mulheres não apareciam, nem mesmo aos viajantes e hóspedes, mas eram responsáveis pelos rituais de preparo e exposição de alimentos, posto que cultivavam a arte de fazer doces como prendas necessárias ao papel de boas donas de casa (Luccock *apud* Cascudo, 1983). Desse modo, contribuíram para conferir à hospitalidade mineira no período um perfil que os viajantes consideraram incomparável ao de outras regiões do país, conforme notou Arruda (1990).

As referências de Expilly, para meados dos Oitocentos, registraram uma realidade cotidiana da mulher brasileira que era extensiva à mulher mineira. Diz o autor: “[...] Os bordados, os doces, a conversa com as negras, o cafuné, o manejo do chicote, e aos domingos uma visita à igreja, eram todas as distrações que o despotismo paternal e a política conjugal permitiam às moças e às inquietas esposas” (Expilly, 1977, p. 269).

Ao longo do século XIX e início do XX, portanto, o alimento continuou desempenhando papel central no convívio que se estabeleceu na intimidade, tanto na cidade como na fazenda, e a mulher se empenhava em perpetuar a tradição de associar hospitalidade à comida e aos hábitos requintados de um padrão urbano e “civilizado” vivido no século do ouro. No espaço da rua, as mudanças se devem ao declínio da vida nas cidades e à retração do pequeno comércio feminino de alimentos, a partir de meados do século XVIII, como indicamos anteriormente.

III

Ao longo do século XX, novas exigências das famílias, devido ao trabalho extradoméstico das mulheres e ao crescente número de atividades de seus membros, impõem mudanças de horários, ritmos e, conseqüentemente, de padrões alimentares e de convívio¹. Nas camadas médias e mais abastadas, facilidade e praticidade tornam-se exigências primordiais. Pratos mais sofisticados ou tradicionais, que demandam preparo mais apurado ou demorado, ficam restritos aos fins de semana e ocasiões especiais, ao passo que aumenta o recurso às novas tecnologias e ao consumo de alimentos prontos ou pré-cozidos, como frios, enlatados, congelados e uma variedade de pães, biscoitos, massas e saladas de preparo rápido.

¹ ABDALA, M. C. *Mesas de Minas: as famílias vão ao self-service: pesquisa nos anos de 1998 a 2002, sobre famílias que se alimentam diariamente em restaurantes por quilo, em três cidades mineiras de diferentes portes: Belo Horizonte, Uberlândia e Monte Carmelo. Parte dos resultados já está publicada.*

Nas camadas de baixa renda igualmente se faz sentir uma mudança que vai desde o trabalho feminino extradoméstico ao trabalho prematuro de suas crianças, como também o empenho de adultos e crianças em frequentar escolas, buscando ascensão social. Nessas camadas, o acesso às modernas técnicas de preparo e conservação de alimentos demora mais a se concretizar, mas não deixam de ocorrer adaptações a novos padrões.

No entanto, não se pode falar em hábito de tomar refeições fora de casa antes da segunda metade do século passado. Ainda assim, de maneira geral, a frequência aos restaurantes era mais comum como momento de lazer, em ocasiões especiais, predominando nos finais de semana e à noite².

Na segunda metade do século XX, como já havia ocorrido em outros países, o processo de industrialização e o crescimento de algumas cidades impuseram, para os brasileiros que trabalhavam a grandes distâncias do local de moradia, o hábito de comer fora. Em nosso país, o aumento expressivo do número de estabelecimentos que servem comida, como restaurantes, bares e lanchonetes, é relativamente recente, característico da última década do século passado, e não se circunscreve às metrópoles, também abarca cidades médias.

O segredo da cozinheira, saber sovar bem a massa, saber dosar uma “pitada” de sal, o tempo da cozinha, vão aos poucos sendo substituídos pelo tempo do lazer, do esporte, ou do trabalho fora de casa em busca de realização pessoal. Os valores e a sociabilidade são alterados em um quadro de reformulação de papéis e da própria família. Ao enfrentarem duplas jornadas de trabalho, as mulheres manifestam pouca disposição para as atividades repetitivas e obrigatórias do dia a dia, abandonando, cada vez mais, parte das funções domésticas e reforçando o consumo de serviços. Por sua vez, os homens que vivenciam as mudanças nos arranjos familiares

² Antes da comida a quilo, para almoço, havia os restaurantes dos hotéis e alguns bares e lanchonetes que serviam o popular prato feito. Além desses, pouquíssimos outros, que se dividiam entre churrascarias, pizzarias e o serviço *a la carte* ou os chamados pratos executivos.

também reforçam esse consumo. Dessa forma, temos a reordenação espaço-temporal, em que a reprodução do processo vital deixa de ser associada unicamente ao tempo-espaço doméstico.

A partir do final da década de 1980, são perceptíveis as mudanças nas formas de sociabilidade e nos hábitos alimentares de famílias mineiras, com a expansão das comidas a quilo e congêneres. A tendência ao aumento do número de refeições cotidianas realizadas fora de casa contrasta com o predomínio dessas no espaço doméstico notado no período anterior. Nos restaurantes *self-service* analisados nas cidades de Uberlândia e Belo Horizonte, as percentagens de frequentadores(as) representando famílias³ assíduas durante a semana chamam a atenção, pois variam de 10% a 40% em bairros residenciais ou próximos a concentrações de edifícios residenciais.

Nesse contexto, investigamos que modificações efetivamente ocorreram nas relações entre homens e mulheres, sobretudo no âmbito doméstico, que nos auxiliam a compreender a afluência de famílias aos restaurantes *self-service*.

Dentre as mudanças, interessamo-nos pelas formas de sociabilidade e hábitos alimentares propiciados, em parte, por alterações nas relações entre homens e mulheres no espaço da casa. Trata-se de uma redefinição de atribuições relacionadas aos gêneros feminino e masculino, que, durante séculos, relegaram a mulher à vida privada, cuidando da família e da casa, ao passo que, ao homem, foram atribuídos os “papéis” públicos e a responsabilidade do trabalho remunerado capaz de atender às necessidades materiais do lar, como bem demonstrou Vaitsman (1994).

Desde meados do século XX, um conjunto de mudanças estruturais vem colocando em xeque essa concepção de família moderna, fundada na dicotomia entre “papéis” públicos e privados, apontando para a necessidade de estruturação de “biografias individuali-

3 Foram consideradas famílias mononucleares, monoparentais, formadas somente por casais e casais com filhos - mesmo quando um ou mais membros estavam ausentes. O grande número de idosos, tanto sozinhos quanto casais, merece destaque.

zadas” para homens e mulheres, os quais passam a investir em carreiras educacionais e profissionais próprias, conforme analisou Beck (1992; 2010).

No dizer de Vaitsman:

Em vários lugares do mundo industrializado, como parte da própria dinâmica da modernização que inicialmente as excluiu do mundo público, as mulheres foram aumentando sua participação no ensino superior, nas atividades profissionais, políticas, sindicais, artísticas e culturais a partir das últimas décadas, redefinindo fronteiras entre o público e o privado atribuídas segundo o gênero. [...] Desempenhando múltiplos papéis na esfera pública e em suas vidas cotidianas, muitas mulheres deixaram de restringir suas aspirações ao casamento e aos filhos (1994, p. 35-36).

Relacionado a essas transformações, está o crescimento acentuado do setor de serviços e da economia informal, que, ao mesmo tempo, é responsável pela incorporação de um grande número de mulheres como mão de obra e pela disponibilidade de atividades, cada vez mais variadas, que possibilitam a reordenação de tarefas caseiras mediante o consumo representado por uma espécie de “terceirização”. É o caso das refeições fora do lar, das lavanderias por quilo, das creches e de outras possibilidades de resolver fora de casa atribuições secularmente destinadas ao domínio feminino do lar.

Dessa forma, não só as atribuições públicas e privadas relativas aos gêneros masculino e feminino sofrem alterações. À medida que várias atividades típicas do espaço privado efetuam-se em lugares públicos, mudam os comportamentos e as formas de sociabilidade tradicionalmente associadas a espaços definidos. Assim, a mescla e a indefinição desses dois espaços, características desse período de transição “societal e paradigmática” (Santos, 1996), apontadas por análises como a de Beck, para as esferas do trabalho e da política, podem ser percebidas, também, nesse domínio relativo a modos de se relacionar e de se comportar.

No contexto de mudanças, marcadas por um forte sentido de individualização, que se manifesta sob forma de “biografias

reflexivas” (Beck, 1992, 2010) que fazem do indivíduo o centro de seu próprio planejamento e conduta de vida, priorizando a educação e a carreira em detrimento de modelos tradicionais de relações e “papéis”, a ideia de *self-service* parece adequada à composição da imagem de uma sociedade que se caracteriza pela multiplicidade de opções para escolhas individualizadas, em todos os níveis da vida, em que cada pessoa compõe o seu “cardápio próprio”, variando desde a mais elementar de suas necessidades, a de se alimentar, até a própria identidade. As misturas inusitadas nos pratos dos restaurantes *self-service* constituem formas de expressão da heterogeneidade, da fragmentação, das composições “heteróclitas de colagens”, conforme expressou Castoriadis (1990) a respeito da individualidade possível na contemporaneidade, ou das “combinações caleidoscópicas”, nem sempre coerentes, para lembrarmos Lipovetsky (1986), que marcam tanto as posições de sujeitos quanto as várias escolhas que se efetivam nos modos de organizar e viver na atualidade.

A reivindicação de igualdade entre homens e mulheres na sociedade atual é de que seja estendida à mulher a estruturação de uma biografia padronizada de acordo com o mercado, possibilitando formas de individualização que se contrapõem à estrutura tradicional da família e das relações entre os sexos. A liberação de “papéis femininos” fundados no antagonismo entre os sexos, atribuídos desde o nascimento, é possibilitada por um conjunto de fatores, como o aumento da expectativa de vida das mulheres, a reordenação do trabalho doméstico devido à modernização técnica, o planejamento familiar facilitado pela contracepção, o aumento do número de divórcios e de oportunidades de participação na educação e nas ocupações (Beck, 1992; 2010).

O modelo de casamento indissolúvel, com regras relativas à maternidade, foi substituído por “modelos que requerem que as mulheres construam e mantenham carreiras educacionais e profissionais próprias” (Beck, 1992; 2010). Isso não consolida a união entre os sexos, mas, antes, multiplica incertezas. Homens e mu-

lheres passam a operar como agentes individuais que planejam a própria biografia. A mudança de prioridade entre família e biografia individual pode ser empiricamente percebida quando se configura, no entender do autor, “uma alternância entre famílias e outras formas de as pessoas viverem juntas ou sozinhas” (Beck, 1992; 2010).

As mudanças na composição das famílias brasileiras fazem com que as mulheres casadas e com filhos não sejam as únicas a buscar suprir fora de casa a necessidade de alimentação, questão cotidiana e vital. No quadro da pluralidade de formas de as pessoas viverem juntas ou sozinhas, também os homens e mulheres solteiros e descasados, vivendo sozinhos ou não, os idosos de ambos os sexos, assim como aquelas pessoas que vivem uniões homoafetivas participam desse público crescente que procura por serviços fora do lar, entre eles os *self-services*.

Duas alterações detectadas desde o censo do IBGE em 2000 são particularmente elucidativas dessas mudanças nas estruturas familiares, às quais associamos o aumento da procura por refeições fora de casa. A primeira delas diz respeito ao envelhecimento da população brasileira. De 1991 a 2000, houve um crescimento do grupo com mais de 65 anos, que passou de 4,83% para 5,85% da população. Esse é um dos grupos que mais cresce como público dos restaurantes próximos das regiões onde moram nas cidades observadas, sobretudo Belo Horizonte e Uberlândia. Em alguns estabelecimentos, como indicaram os proprietários, as pessoas idosas predominam visivelmente na composição das famílias frequentes.

Outra alteração concerne ao aumento do número de pessoas que moram sozinhas, cujo ritmo de crescimento de 1981 para 1998 foi quatro vezes superior ao da população total. Na verdade, o envelhecimento da população, principalmente das mulheres, é um dos fatores relacionados a essa tendência, de acordo com o chefe do Departamento de Pesquisa e Indicadores Sociais do IBGE. Os levantamentos de Indicadores Sociais de 1999 apontaram que 8,5% do total de famílias eram unipessoais, representando 3,8 milhões de brasileiros (420 mil em Minas, 130 mil em Belo Horizonte) (Gois,

2000, p. C5). Dentre nossos entrevistados que comem fora todos os dias, observamos que moram sozinhos 24,6% (15 dos 61).

A crescente participação feminina na PEA, representando 40,3% de seu total em 1999, certamente esteve associada ao sucesso dessa fórmula, devido à reestruturação da vida doméstica. Nota-se que o crescimento dessa participação ocorreu num quadro em que houve decréscimo do trabalho industrial e assalariado, ao passo que o setor de serviços pessoais foi intensificado, predominando uma situação de informalidade e precariedade, na qual as mulheres são campeãs, conforme aponta Segnini (1999). Esse fato torna-se visível na própria atividade dos restaurantes que analisamos, pois 68,5% deles constituem empreendimentos familiares, envolvendo maridos, mulheres, filhos, filhas, mães, sogras ou mesmo irmãs e irmãos, normalmente trabalhando sem carteira assinada e outras garantias trabalhistas. Por um lado, de acordo com alguns proprietários, essa participação da família é imprescindível para a sobrevivência do negócio, cuja margem de lucros é tida como pequena; por outro, a abertura do restaurante aparece como forma de garantir a colocação dos filhos e filhas no mercado de trabalho.

Quanto à atividade, é dividida de acordo com as habilidades que cada um demonstra. Aquele que é mais sociável, paciente e “de boa prosa” normalmente fica no caixa e no atendimento aos clientes. Dessa forma, a mulher nem sempre está na cozinha; muitas vezes, ela é responsável pelo caixa e até mesmo pela parte administrativa. Qualquer que seja sua atividade, no entanto, mesmo se for responsável pela cozinha, lembramos que ocorre a quebra de uma convenção secular que relegou a mulher à culinária doméstica, enquanto os *chefs* e a maioria dos *restaurateurs* eram homens.

De outro lado, as análises sobre o mundo da casa indicam, contudo, que a mulher permanece responsável pela administração dos recursos domésticos e pelo cuidado dos filhos, das filhas e da casa. A participação masculina, quando ocorre, dá-se mais como auxílio, como contingência.

No caso que estudamos, comer fora é apontado como opção de mulheres que pretendem ficar livres do papel tradicional associado à cozinha, visto que essa atividade envolve todo um encadeamento de operações, como escolha e compra dos alimentos, programação dos *menus*, sua preparação e, finalmente, depois da refeição, a limpeza da cozinha e da louça. Assim, adotam a nova proposta, levando as famílias e, geralmente, escolhendo os lugares, conseqüentemente, o tipo de comida. Isso significa uma nova forma de responsabilidade que pode libertá-las de parte de sua carga e de um dos principais motivos de conflito familiar à mesa, segundo Dutra (1991), e do maior motivo de queixa da mulher francesa, de acordo com Giard (1997): atender aos gostos individuais heterogêneos dos membros da família. Além do mais, concordamos com Mennell *et. al.*, que, nesse ponto, há uma questão que não deve ser subestimada, pois satisfazer às preferências do marido e das crianças lhes confere um poder que “sublinha os limites da autonomia doméstica das mulheres” (1992, p. 151).

Somando as pessoas dos dois sexos que participaram da pesquisa, praticamente a metade do conjunto, 45,9%, com disponibilidade de tempo para dedicar-se a alguma tarefa doméstica, optou por comer em restaurantes por quilo. Desse modo, parece claro que comer fora constitui uma rejeição às tarefas culinárias e uma recusa às atribuições tradicionalmente associadas ao gênero feminino. Nesses casos, portanto, não se trata de uma completa imposição advinda das condições de trabalho ou estudo e das dificuldades de deslocamento, motivos mais comuns para a refeição fora de casa. Trata-se de uma opção planejada, sendo considerados diversos fatores, como disponibilidade de empregadas domésticas capacitadas; o tempo gasto para compras, programação e preparação da comida; a comparação de custos, envolvendo desde os alimentos propriamente ditos, até o custo de uma cozinheira e o material de limpeza; a aptidão e disposição; organização e limpeza da própria casa, sobretudo da cozinha; a variedade de opções e a praticidade dos locais escolhidos. Esses fatores também foram analisados por aqueles(as)

que trabalhavam e necessitavam almoçar fora, “pesando na balança” no momento de realizar a opção pelo tipo de refeição a ser procurado: quilo, *buffet*, marmita, “marmitex”, lanche ou outros.

Um ponto destacado por proprietários e frequentadores foi a identificação dos restaurantes com o espaço da casa, como verdadeiras extensões da cozinha doméstica, num claro retrato da indefinição de limites entre os espaços e comportamentos públicos e da intimidade, como afirmamos anteriormente. Essa identificação pode ser notada na referência ao tipo de comida servida, em especial a que consideram “comida caseira”, avaliada como semelhante àquela feita em casa; na forma como se relacionam com o (e no) espaço, demarcando mesas e lugares; na escolha de ambientes que lembrem a “casa da avó”; e nas relações próximas que estabelecem com os donos e funcionários.

O costume de décadas anteriores era de almoços em casa cotidianamente e ida aos restaurantes nos finais de semana, dando folga às donas de casa, principalmente aos domingos, dia em que as empregadas domésticas usualmente não trabalham, permitindo variar o trivial e, ao mesmo tempo, aproveitar o momento como atividade de lazer. Nesse novo contexto, é interessante notar uma clara inversão: o hábito de cozinhar em casa nos finais de semana para sair um pouco da rotina de comida de restaurante. Esse é um momento para uma comida diferenciada, podendo até mesmo ser mais simples, contanto que seja preparada pela família. Nessas ocasiões, torna-se comum o homem assumir a tarefa, notadamente com a preparação de churrascos.

Num balanço geral, as variações relativas aos hábitos alimentares são percebidas mais nas diferentes faixas de idade do que nas diferentes cidades, abrangendo aspectos como motivos para comer fora, prioridades na escolha de lugares e de comidas, tipos de comida para diferentes momentos, como almoço, jantar, dias de semana e finais de semana. Tais diferenças relacionam-se a amplos processos de mudança nos modos de ser e de viver que atingem

as camadas médias urbanas e escolarizadas, e que dizem respeito à reestruturação das relações de gênero e dos espaços público e privado, em um nível que extrapola o local.

Portanto, principalmente para as chamadas classes médias urbanas, o *self-service* representou um lugar e um tempo especial para comer, reordenando a gramática espaço-temporal contemporânea, combinando praticidade, variedade e rapidez ao padrão doméstico de alimentação e de formas de convívio que recuperam o sentido, associado à refeição, de uma comunhão coletiva, reunindo familiares, amigas, amigos ou colegas de trabalho. Durante a semana, a presença de famílias, de idosos, ou mesmo de homens e mulheres que vivem sozinhos e que, até o início da década de 1990, faziam suas refeições em casa, ou o encontro cotidiano com as mesmas pessoas que adotam o hábito de frequentar regularmente os mesmos lugares são significativos no sentido de mostrar que, hoje, os códigos que estruturam casa e rua aparecem mesclados.

IV

Na primeira década do século XXI, em novo estudo realizado na cidade de Uberlândia, nota-se que persiste o movimento de ampliação crescente do número de restaurantes e, conseqüentemente, da quantidade de refeições feitas fora do lar (Araujo, 2012). Como apontamos anteriormente, num primeiro momento, os restaurantes por peso atraíram as camadas médias urbanas, inclusive um público familiar, devido à variedade, praticidade e preço acessível. Ao longo desses dez anos, uma variedade de opções nessa modalidade foi implementada, de modo a atender grupos mais heterogêneos, incorporando trabalhadores do comércio, da área de serviços, assim como aqueles pertencentes às camadas de baixa renda. Aparecem restaurantes populares, de preços mais acessíveis, que combinam o sistema por quilo a outras modalidades, de preço fixo – retorna o chamado “prato feito”, proliferam “marmitex”. Além desses, um significativo número de estabelecimentos se volta para a cozinha

caseira e típica mineira. Também nesse âmbito atende-se à diversidade de renda. Por um lado, há pontos sofisticados, reproduzindo ambientes e decoração de fazendas – quando não instalados nas próprias fazendas – com *buffets* bastante variados e preços mais elevados. Por outro, algumas famílias abrem suas casas, servindo a mesma refeição que fazem para seu consumo, e não é raro encontrá-la disposta nas panelas em fogões a lenha, em espaços improvisados nos quintais e alpendres, a preços módicos, atendendo pessoas que valorizam essa comida como referência identitária e se apropriam desses locais como se estivessem na própria residência. Mesmo quando são transferidos para lugares separados das casas, constituem-se como empresas familiares em que os donos ainda trabalham nos serviços e na cozinha.

Tal valorização do típico e do regional também é notada em outros espaços em que o aprendizado cotidiano feminino se transforma em meio de ganhar a vida, a exemplo de feiras e do pequeno comércio de doces e das chamadas “quitandas caseiras” (bolos, biscoitos, roscas, pães de queijo, broas, bolachas, entre outras). São numerosas as mulheres, mas, também há presença de homens nessas atividades, que fornecem produtos artesanais para mercados, supermercados, ou abrem pequenas lojas para vendê-los. A base desse comércio normalmente é constituída pelas receitas de família e pelo saber fazer feminino, ambos reproduzidos durante gerações⁴.

Esse fato deve ser entendido levando-se em consideração pelo menos dois aspectos já mencionados. Um deles é o quadro de precarização crescente das condições de trabalho e de aumento do desemprego, no qual a informalidade é ampliada, caracterizando-se

⁴ No âmbito do trabalho com alimentos, esse fato não parece constituir novidade. A história das cantinas italianas em São Paulo, na primeira metade do século XX, guarda semelhanças com esse processo, tanto no que concerne ao trabalho fundado no saber feminino e na mão de obra familiar, quanto na perspectiva de reafirmação de laços identitários, embora, naquele momento, uma vez superadas as difíceis condições da chegada ao Brasil, os homens tenham assumido a frente dos negócios e as mulheres retornaram ao lar - o que não ocorre na conjuntura que analisamos (Collaço, 2012).

por atividades fundadas no trabalho do grupo familiar, com predominância feminina. Esse processo se combina à crescente “terceirização” de atividades que antes eram restritas ao âmbito da casa, propiciadas por um aumento da inserção da mulher no mercado de trabalho, por redução do emprego doméstico devido às crescentes exigências trabalhistas e ao próprio desinteresse das mulheres pelas tarefas concentradas no e para o lar, que atinge tanto empregadas quanto patroas. Nessa conjuntura, quando há crescimento do negócio, as mulheres não retornam ao lar, permanecem atuando ao lado dos homens da família, quando não assumindo a frente do empreendimento.

Outro aspecto é a valorização do local e do tradicional que cresce com a tendência à homogeneização de hábitos alimentares e culturais em escala mundial, suscitando tanto um “renascimento da localidade” quanto uma “globalização da etnicidade”, como já apontara Robins (1998). Um novo nexos global-local se define nesse contexto, seja na vitalidade de culturas e identidades locais que se manifesta no que o autor considera como “[...] ressurgimento de tradições, linguagens e modos de vida limitados localmente”, seja na exploração da diferença local e da particularidade transformados em mercadoria “reempacotada para o bazar mundial” (Robins, 1998).

No que concerne às mudanças na cozinha e nas tarefas domésticas, um ponto especial chama a atenção desde nossa pesquisa sobre a alimentação cotidiana de famílias em *self-services*. Percebemos uma alteração no hábito de jantar decorrente desse costume, pois, uma vez que o almoço é realizado fora de casa, a cozinha de muitas dessas famílias é praticamente desativada. Entre as pessoas que entrevistamos, concluímos que poucas jantam, notadamente aquelas famílias que têm filhos(as) pequenos(as) ou adolescentes, que levam “marmitex” do restaurante para casa. A maioria substitui a refeição tradicionalmente constituída por arroz, feijão, carne e mistura (tida como “verdadeira refeição” ou “comida de verdade”) por preparações consideradas leves e de preparo rápido, como sanduíches, quitandas, sopas, *miojo*, entre outras. Nesses casos, é mui-

to comum os homens que mantêm o hábito de jantar “se virarem” na cozinha, preparando até a refeição no modelo mais tradicional, fazendo arroz, um ovo ou uma carne e mesmo feijão.

Aprofundando pesquisas sobre o jantar na cidade de Uberlândia, focando em grupos de idosas, por meio de coleta de memórias, tivemos a finalidade de avaliar as possíveis transformações no hábito, por parte daquelas pessoas que tomam refeições em casa (Castro; Abdala, 2010). Também nesse estudo ficam evidentes as mudanças nas formas de sociabilidade, hábitos alimentares e atribuições relativas às tarefas domésticas.

As senhoras entrevistadas, entre as quais predomina a origem rural e o pertencimento a camadas de baixa renda, contrapuseram pobreza e dificuldades na época vivida no campo a certas facilidades que encontraram ao se mudar para a cidade:

Tinham que plantar, cuidar das plantações e animais, colher, fazer farinha, fubá, socar o arroz e limpar. Tudo que comessem, tinham que preparar, inclusive os ingredientes. Às vezes precisavam buscar água longe. Também moravam em casas de pau a pique; não tinham banheiros; andavam descalços; [...] luz de lamparina... (Castro; Abdala, 2010, p. 26).

Na cidade, têm acesso a diversas tecnologias que facilitam o trabalho. Podem comprar em mercados, quitandas e padarias os ingredientes de preparo das refeições e o próprio alimento pronto, além de haver opções quando não querem comer “comida”, mas tomar lanches. Desse modo, o jantar é cada vez mais substituído por lanches, pois, além dessas facilidades, acrescenta-se, por um lado, a mudança de seu horário, que passa a ocorrer cada vez mais tarde devido às diferentes atividades dos membros das famílias daquelas que não moram sós e, por outro, considera-se o tipo de atividades realizadas no meio urbano, que, por não serem tão “pesadas”, não necessitam de refeições muito substanciais. No campo, a refeição noturna ocorria até as 19 horas, após um dia de trabalho duro em que era fundamental repor energias. Ao contrário, na vida urbana, entendem que comida à noite é “pesada” e deve ser evitada.

Por meio da observação do jantar, portanto, é possível notar mudanças nos hábitos alimentares que se relacionam a novas formas de sociabilidade. Percebe-se uma significativa alteração nas tarefas femininas, em parte relacionada às facilidades crescentes devidas a maior disponibilidade de produtos prontos para consumo, o que, no entanto, não altera um quadro desenhado por pesquisadores, mesmo em países europeus, como a França (cf. Fischler *apud* Goldenberg, 2011; Sluys *et. al.* 1997), no qual as mulheres ainda predominam como responsáveis pelo espaço doméstico, pelo cuidado da casa, dos filhos e pelas decisões relativas à alimentação dentro e fora do lar.

Considerações finais

Como já observamos em artigos anteriores, em países como Espanha e França, o acúmulo de pesquisas sobre o uso do tempo possibilita uma visão mais detalhada e em profundidade das atividades femininas e masculinas ao longo da jornada diária, em diferentes momentos históricos. No Brasil, não há publicações que nos deem acesso a semelhantes dados.

Nesse quadro, embora não tenhamos a pretensão de esgotar a realidade das relações entre homens e mulheres em Minas e de suas mudanças no decorrer dos séculos, reunir nossos diversos estudos propiciou trazer à luz uma esfera particular, sem dúvida central, para a compreensão da forma como se construíram e ainda se constroem tais relações. Assim, por meio dos hábitos alimentares e formas de sociabilidade a eles associados, vistos tanto no espaço doméstico quanto na alimentação fora do lar, recuperamos em microescala processos sociais que se configuraram como ângulos privilegiados de análise dessa questão.

Permanece a convicção de que houve avanço relativo à maior presença do homem em atividades tradicionalmente atribuídas à mulher (Abdala, 2001). As novas gerações se organizam de ma-

neira a dividir mais as tarefas domésticas, em função da existência de projetos de vida pessoais próprios, dos quais ninguém está disposto a “abrir mão”. Se a participação masculina como “ajuda” e não como obrigação permanece fato inquestionável, como apontam as pesquisas, a construção das biografias individualizadas e o aumento do número de pessoas que moram sozinhas dão lugar à crescente responsabilidade masculina pela organização doméstica, pois nem tudo pode ser “terceirizado” e decresce a mão de obra feminina disponível para realizar as tarefas do lar.

De qualquer modo, estudiosos reafirmam que, nos domicílios onde a mulher está presente, o trabalho doméstico permanece como sua “obrigação”. No que concerne à alimentação, mesmo fora do lar, quando se trata de famílias que adotam o hábito, cabe a ela o convencimento para essa opção e a escolha dos lugares. De outro ângulo, seu saber fazer tradicional se torna meio de ganhar a vida, sendo reapropriado em atividades que extrapolam o domínio da casa, como ocorre no comércio de doces, quitandas e comida “caseira”. Nesses casos, a “obrigação” toma outra forma. O trabalho desagradável, uma imposição à qual não é possível fugir, dá lugar a projetos de realização pessoal e profissional que contam com a parceria dos membros da família, inclusive dos homens, que, por vezes, assumem a cozinha enquanto as mulheres, com certa frequência, administram o empreendimento. Esse fato é cada vez mais recorrente nos numerosos empreendimentos familiares, cujo número aumenta nas últimas décadas, com forte presença no setor de alimentação.

Como um número crescente de trabalhos tem apontado, complexifica-se o quadro que relega a mulher à cozinha doméstica enquanto os homens são *chefs* e cozinheiros nos estabelecimentos de restauração fora do lar. A ideia de papéis rigidamente atribuídos por sexo dá lugar à luta por equilíbrio e conquista de espaços em que a dicotomia vai perdendo sentido. Entretanto, as análises de estudiosos e estudiosas têm sido recorrentes quanto ao fato de que a mudança no ambiente doméstico é muito mais lenta. Este perma-

nece sendo palco privilegiado do trabalho e da responsabilidade das mulheres, ao passo que se ampliam as realizações delas no âmbito profissional e educacional.

Referências

ABDALA, Mônica Chaves. Novos hábitos alimentares e formas de sociabilidade de famílias mineiras. *Caderno Espaço Feminino*, Uberlândia, v. 8, n. 9, 2001, p. 89-106.

ABDALA, Mônica Chaves. *Mesas de Minas*: as famílias vão ao self-service. Tese (Doutorado em Sociologia), Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.

ABDALA, Mônica Chaves. *Receita de mineiridade*: a construção da imagem do mineiro. 2. ed. Uberlândia: Edufu, 2007.

ARAUJO, Daniel S. “*Incivilidade*” à mesa? Comer com desconhecidos. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2012

ARRUDA, Maria Arminda do N. *Mitologia da mineiridade*. O imaginário mineiro na vida política e cultural do Brasil. São Paulo: Brasiliense, 1990.

BECK, Ulrich. ‘I am I’: gendered space and conflict inside and outside the family. In: BECK, Ulrich. *Risk Society* - towards a new modernity. London: Sage Publication, 1992.

BECK, Ulrich. *Sociedade de risco*. Rumo a uma outra modernidade. São Paulo: Editora 34, 2010.

CASCUDO, Luis da C. *História da alimentação no Brasil*. Belo Horizonte: Itaitaia / São Paulo: EDUSP, 2. v., 1983

CASTORIADIS, Cornelius. *La crise du processus identificatoire*. Connexions 55, Malaise dans l’identification. Toulouse: Ed. Erès, 1990.

CASTRO, Letícia A. *Memórias e mudanças do hábito de jantar pelo relato de pessoas idosas*. 2010. Trabalho de Conclusão de Curso. (Bacharelado em Ciências Sociais) - Faculdade de Artes, Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2010.

CASTRO, Letícia A.; ABDALA, Mônica C. *Jantar: memória e mudanças*. Relatório de Pesquisa (Iniciação Científica). PROPP/UFU, Uberlândia, 2010, 30p.

COLLAÇO, J. H. L. Restaurantes e trabalho entre famílias italianas: a variedade da experiência étnica. In: MACHADO, Maria Clara Tomaz; RAMOS, Alcides Freire. (orgs.). *Nas veredas da história: itinerários e transversalidades da cultura*. Uberlândia: EDUFU, 2012.

DUTRA, Maria Rogéria C. *A boa mesa mineira: um estudo de cozinha e identidade*. 1991. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1991.

EXPILLY, Charles. *Mulheres e costumes do Brasil*. 2. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1977. (Coleção Brasileira, 56).

FIGUEIREDO, Luciano Raposo de Almeida; MAGALDI, Ana Maria Bandeira de M. Quitandas e quitutes: um estudo sobre rebeldia e transgressões femininas numa sociedade colonial. *Cadernos de Pesquisa*, n. 54. São Paulo: Fundação Carlos Chagas, ago. 1985, p. 50-61.

GIARD, Luce. Cozinhar. In: CERTEAU, Michel de; GIARD, Luce; MAYOL, Pierre. *A invenção do cotidiano 2*. Petrópolis: Vozes, 1997.

GOIS, Antônio. 3,8 milhões moram sozinhos no Brasil. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 25 jun. 2000, p. C5.

GOLDENBERG, M. Cultura e gastro-anomia: psicopatologia da alimentação cotidiana. Entrevista com Claude Fischler. *Horizontes Antropológicos*, ano 17, n. 36, Porto Alegre, jul./dez. 2011, p. 235-256.

LIPOVETSKY, Gilles. *La era del vacío: ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona: Editorial Anagrama, 1986, p. 5-78.

MELLO E SOUZA, Laura de. *Desclassificados do ouro*. A pobreza

mineira no século XVIII. 2. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1986.

MENNEL, Stephen *et. al.* The Sociology of food: eating, diet and culture. *Current Sociology*, v. 40, n. 2. London: Sage Publications, autumn 1992.

SAINT HILAIRE, Auguste de. *Viagem pelas províncias do Rio de Janeiro e Minas Gerais*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1975.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Pela mão de Alice*. O social e o político na pós-modernidade. 2. ed. São Paulo: Cortez, 1996, p. 281-318.

SEGNINI, Liliana R. P. *Relações de gênero e racionalização do trabalho em serviços*. Trabalho apresentado no Seminário sobre os Estudos do Trabalho, São Paulo, 1999.

SLUYS, Colette *et. al.* Qu'est-ce qu'on mange ce soir? In: Pratiques alimentaires et identités culturelles. *Ethnologie Française*, n. XXVII. Paris, 1997, p. 87-95.

ROBINS, K. Cultura global. In: HALL, Stuart. *A questão da identidade cultural*. 2. ed. Campinas: UNICAMP, IFCH, fev. 1998. (Textos didáticos, n. 18).

TÔRRES, João Camillo de Oliveira. *História de Minas Gerais*, v. 2/4. Belo Horizonte: Difusão Pan-Americana do Livro, 1961.

VAITSMAN, Jeni. *Flexíveis e plurais*: identidade, casamento e família em circunstâncias pós-modernas. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

VASCONCELLOS, Silvio. A família mineira e a arquitetura contemporânea. In: _____. *Noções sobre arquitetura*. Belo Horizonte: Escola de Arquitetura da UFMG, 1962, p. 24-33.



Trabalhadoras rurais no Triângulo Mineiro: atuações (in)visíveis

Maria Andréa Angelotti Carmo

Retomando percursos e pesquisas

Interessa, neste texto, (re)contar e analisar a história de mulheres trabalhadoras rurais, em algumas cidades da região do Triângulo Mineiro, buscando compreendê-las inseridas no processo de transformação da agricultura, de modificações que culminaram em processos de reestruturação produtiva e de profundas mudanças na região. Importa pensá-las como sujeitos históricos, entendendo-as como agentes sociais que são “representadas” na categoria trabalhador rural volante ou boia-fria, donas de casa, mães e protagonistas diversas em diferentes estudos e pesquisas. Em trabalhos anteriores (cf. Carmo, 2006; Carmo, 2009), enquanto pesquisadora da temática do trabalho rural ao longo dos últimos anos, entrevistei¹ mulheres, homens, empregadores,

¹ As entrevistas aqui citadas foram realizadas em diferentes momentos e pesquisas. Apenas duas não foram realizadas pela autora: a da Sra. Aparecida e a da Sra. Nadir.

sindicalistas e outros atuantes, defendendo direitos e perspectivas em cidades da mesma região, mas, entendo que o investimento acabou balizado pela visão androcêntrica, um predomínio que espero minimizar em muitos momentos de minha atual análise.

As relações sociais no campo, como outros setores da sociedade brasileira, ao longo de décadas, foram estudadas como espaço de atuação, majoritariamente, masculina. As questões econômicas, as formas de produção, o cultivo e trato das lavouras, assim como as escolhas, os sonhos e as vontades emanadas tendiam a materializar-se em relações ali estabelecidas como as de compadrio, os enfrentamentos, os atos de violência, os silenciamentos, a migração, dentre inúmeras outras que foram pensadas durante longo período de nossa história sob a perspectiva do papel do homem enquanto produtor e gerenciador das relações familiares. Do mesmo modo, as pesquisas que se puseram a discutir o campo e a questão agrária, assim o retrataram até meados dos anos 1980 (cf. Graziano, 2002; Martins, 1990; Silva, 2004).

Na historiografia brasileira, a década de 1980 trouxe alguns novos olhares sobre os sujeitos históricos atuantes em diferentes espaços, instituições (Sader, 1988) e também no campo. Iniciava-se, no Brasil, o percurso de reconhecer os novos sujeitos, novos objetos e novas fontes propaladas pela corrente de pensamento francesa e difundidas pelos *Annales*. Mas, vale notar que a presença feminina na historiografia, mesmo com esses avanços e suas atuações, ainda esteve contingenciada, “restrita” aos campos e às atividades consideradas femininas “por natureza”. A mulher aparece “militando” e atuando nos espaços dos Clubes de Mães, nas Comunidades Eclesiais de Base, nas reivindicações por escolas e creches para as crianças, por atendimento médico, entre outras, que parecem ainda compor o cenário ao qual é mister a ação feminina. Aparentemente, as mulheres

[...] não existiam para o espaço público... As mulheres agricultoras ou de artesãos, cujo papel econômico era considerável, não são recenseadas, e seu trabalho, confundindo com as tarefas domésticas e auxiliares, torna-se assim invisível. Em suma, as mulheres ‘não contam’ (Perrot, 2005, p. 11).

No que tange à categoria trabalho e trabalhador, observa-se que, desde o processo de industrialização, o trabalho da mulher e da criança foram utilizados para implementar um sistema de produção em que a exploração da mão de obra e o subjugar do trabalho são a tônica. Como afirma Martins, só o trabalho é capaz de gerar riqueza, mas à mulher coube sempre o papel da reprodução como parte de sua natureza e, ao homem, o da produção (1991, p. 50). Nessa direção, importa destacar elementos da condição da mulher trabalhadora rural. Em que momento essa protagonista figurou como uma personagem que merecesse um olhar sobre as suas condições e que não estivesse restrita às atividades domésticas ou ao reconhecimento de seu trabalho, enquanto auxílio para o marido que, especialmente no campo, figurava como gestor das finanças, das relações de trabalho e de todas as demais atividades que envolvessem a família?

Ainda nessa orientação, há que se ponderar que as especificidades regionais e históricas da sociedade brasileira dispararam exigências e preocupações com a temática, as quais não podem ser negligenciadas. Balizados pela dinâmica econômica nacional, de modo geral, os grandes ciclos econômicos, por certo, experimentaram ações, escolhas e desdobramentos dos relacionamentos mulher-homem e das atuações de ambos.

Por certo, também, que a etapa histórica vivida, assim como o momento de sua produção, encerra aspectos próprios e, em se tratando das relações estabelecidas no campo, a mulher e seu trabalho foram incorporados, até meados dos anos 1980, em grandes nomenclaturas utilizadas por décadas nas Ciências Humanas e Sociais como compadrio, patriarcado, colonato, entre outras (cf. Saffioti, 2004).

O trabalho rural e a presença feminina

O Triângulo Mineiro é uma região que se insere na dinâmica histórica nacional por, entre outros, tornar-se conhecida como região de passagem. Por meio de entradas e bandeiras diversas, mui-

tas saídas de São Paulo, essas incursões buscavam possibilidades de extração de riquezas, assim como apropriação de locais estratégicos para a cobrança de tributos dos demais interessados em prospectar os diversos espaços que se abriram com os tratados referendados pela administração central.

As cidades do Triângulo Mineiro passaram por fases que as impactaram de maneira distinta. Pode-se apontar que a presença da pecuária, em função dos vastos espaços, combinou elementos de produção e demarcação das propriedades, normalmente abertas com os trabalhos de diferentes grupos. A onda marcada pela expansão da fronteira agrícola advinda do Estado de São Paulo e sua produção cafeeira não ocorreu como uma simples transposição. Anteriormente ao processo de expansão agrícola, outros processos de exploração estiveram presentes, marcando a paisagem e a ação política. Somente por volta dos anos de 1950, com os projetos de desenvolvimento agrícola, é que a região do Triângulo Mineiro passou a destacar-se como alvo de financiamentos e dos anseios de aumento da produção agrícola nacional.

O empreendedorismo, a busca pela manutenção da vida, a disposição de caminhar em busca dos sonhos e anseios não diferencia homens e mulheres; pode, sim, apontar que os especifica, mas não os hierarquiza, sendo assim uma construção histórica.

Em se tratando do trabalho rural, no que concerne à produção cafeeira, tem-se, historicamente, que a tradicional lavoura cafeeira presente nos estados do Paraná e de São Paulo, especialmente até o início dos anos de 1970, ocupava grande mão de obra: famílias inteiras (residentes nas fazendas) viviam sob o contrato de meia, parceria, arrendamento ou outras formas, pelo qual o chefe da família, geralmente o pai ou o homem mais velho do grupo familiar, responsabilizava-se e respondia pelo contrato que, na maioria das vezes, era apenas verbal.

De forma rápida, há que se pontuar que mulheres e homens, ombro a ombro, eram os responsáveis pelas formas de manutenção da vida e das disposições do possível e do desejado junto ao empreendimento cafeeiro. As várias formulações contratuais, não raro, consideravam a força e a determinação feminina e infantil em suas análises.

Dessa forma, uma família numerosa poderia ser a chave, ou a clausura, para obter-se “fôlego”, incrementar novas formas de ganho e, conseqüentemente, livrar-se das tensas relações do meio rural, notadamente, das estabelecidas entre sujeitos desiguais.

De acordo com Martins (1990), a lavoura cafeeira no Brasil ganhou forte impulso a partir do final da escravidão no país e com a chegada das grandes levas de imigrantes, sob o sistema de colonato, no qual toda a família era empregada e o “acerto com a família trabalhadora era feito ao final da colheita”. Assim, “o colono não era um trabalhador individual, mas um trabalhador que combinava as forças de todos os membros da família: o marido, a mulher, os filhos com mais de sete anos” (Martins, 1990, p. 81-82).

Os exemplos de participação da mulher trabalhadora, ao lado dos homens, na busca de novas possibilidades de inserção na sociedade brasileira, não são poucos. De acordo com o apontamento anterior, o vínculo no meio rural brasileiro, durante longo período, foi marcado pela atuação feminina ao lado dos seus parceiros. E, de modo geral, é possível apontar que, nessa lavoura, empregavam-se todos: mulher, filhos e/ou agregados, que trabalhavam durante todo o ano, realizando as mais diversas atividades exigidas, desde o plantio à limpeza da plantação, a preparação para a colheita e a própria colheita de café.

Essas atividades eram combinadas a outras, realizadas nas plantações temporárias, destinadas ao consumo próprio e que, normalmente, eram cultivadas entre os vãos da lavoura cafeeira (Silva, 2004). Tal prática é registrada desde o regime de colonato, quando, “ao mesmo tempo em que procedia à limpa do cafezal podia cultivar o milho ou feijão, ou outra planta que tolerasse a consorciação” (Martins, 1990, p. 83), ocupando a mão de obra de toda a família.

Depreende-se que as mulheres, ao lado de seus parceiros – pais, irmãos, filhos – combinavam às tarefas da lavoura cafeeira o cuidado com os filhos e todas as atividades domésticas, mas não eram retratadas e/ou reconhecidas nesse processo. Para além da dinâmica de trabalho no meio rural, pouco se compreende das expectativas e disposições que orientavam o dia a dia dessas personagens. Dessa forma,

ao lado da contingência histórica, do regime imposto pelas condições da época e da região em que se inserem, desconhece-se a construção dos sonhos, os desejos e vontades dessas trabalhadoras rurais.

Ainda nessa perspectiva, tem-se o predomínio de um pensamento em que o trabalho feminino não é contabilizado. Carrasco aponta que “os economistas clássicos de alguma maneira manifestam uma tensão, uma contradição em reconhecer o trabalho das mulheres na família e não incorporá-lo em um esquema analítico que representasse o sistema socioeconômico global” (2006). Somente a partir do momento em que a preocupação passa da produção para o mercado e a troca é que essa tensão se minimiza, mas permanece centrada na utilidade da mercadoria e na conduta do indivíduo no mercado, como aponta Butto:

Desse modo, prioriza o indivíduo como consumidor, de forma indiferenciada, desconhecendo o acesso desigual a recursos. Cada um, a partir dos recursos que tem, fará um esforço para maximizar sua possibilidade de consumo. Portanto, não se levam em conta as diferenças de gênero e classe e se realiza uma análise a-histórica: os indivíduos terão sempre o mesmo comportamento (2009, p. 15).

Em 1956, pela primeira vez na história, a população urbana brasileira superou a rural e, na década de 1980, registrou-se que 70% da população brasileira concentravam-se nos centros urbanos. É nesse panorama que o trabalho rural assalariado e temporário ganha espaço no campo brasileiro, especialmente a partir dos anos 1970, quando grande número de trabalhadores, que não conseguiram ocupar postos de trabalhos no espaço urbano, retornaram ao campo, como volante ou boia-fria, para a execução de atividades temporárias, como a safra.

O fenômeno da urbanização brasileira pode ter impactado a condição da mulher trabalhadora e, em especial, da mulher trabalhadora do meio rural. Ao se pensar na disposição de inserção no meio rural como diálogo de possibilidades, de meio de viabilização de sonhos, de estratégia de busca de anseios diversos, a trabalhado-

ra rural e, claro, os seus, valem-se de um novo mecanismo de viabilização da vida.

Esse fenômeno de inserção de grande número de trabalhadores em atividades agrícolas temporárias na região do Triângulo Mineiro é observado, principalmente, a partir do final da década de 1970, com a transformação das práticas produtivas locais, notadamente premidas pelos grandes projetos de desenvolvimento do cerrado². Os desdobramentos desses projetos, assim como as mudanças na forma de tratar a propriedade rural, a partir do *Estatuto da Terra* (1964), foram responsáveis pelas intensas transformações no campo.

A propriedade rural e o complexo de relações que enseja com o Estatuto da Terra deveriam ser tratados como uma empresa rural, condicionando, de certo modo, a inserção capitalista no campo, diminuindo, gradativamente, a presença de relações como parceria, meação, renda e outras. Nesse contexto, a lavoura de café foi pensada para a região do Triângulo Mineiro e também do Alto Paranaíba, o que significou empregar trabalhadores fixos, de maneira bastante reduzida, em geral, uma família por fazenda, onde as atividades que demandassem maior mão de obra fossem realizadas a partir do emprego temporário.

As diversas analogias e obrigações pautadas na personalidade das relações trabalhistas do universo rural, no qual também se inseriam os fundamentos e disposições sociais da mulher trabalhadora, sofreram um duro e importante golpe institucional. A nova

² Dentre os principais projetos e ações, tem-se a expansão de ações pensadas e propiciadas pelas esferas estadual e federal; tem-se o pioneiro Programa de Assentamento Dirigido do Alto Paranaíba (PADAP), implantado no ano de 1973, pelo governo do Estado de Minas Gerais, em que se destacava e sugeria a produção de café como atividade prioritária. Após esse projeto, uma série de outros foram difundidos. No ano de 1975, o Governo Federal lançou o Programa de Desenvolvimento do Cerrado (POLOCENTRO) e, no ano seguinte (1976), o Programa de Cooperação Nipo-brasileira para o Desenvolvimento dos Cerrados (PRODECER), “propiciando” a ampliação da produção agrícola, mas especificamente de produtos que oferecessem maiores oportunidades de inserção no mercado, tendo em vista, ainda, uma nova forma de se pensar a propriedade rural, não mais como o local de onde se obtém o necessário para a subsistência, mas uma empresa capaz de gerar lucros.

legislação trazia direitos e “desobrigações” consolidadas pela cultura e o formalismo das relações de compadrio, de não abandono e de proximidade, advindas de longa data. Entravam em cena as novas e complexas formas de relações impessoais/indiferentes, em que a ampliação das possibilidades de ganho de uma parte sobrepunha-se à condição humana da outra. O trabalho passou a ser uma mercadoria, e não o instrumento de manutenção humano. O maior exemplo disso, o espaço urbano e suas dinâmicas, foi projetado como lugar de absolutos desconhecidos, de laços de amizade fluídos e indiferentes que se tornaram referência de modernidade, enquanto as relações do campo encerraram um conjunto a ser abandonado, esquecido.

O trabalho feminino no meio rural brasileiro, a partir dos anos de 1970, momento de extrema concentração de terras³, é uma questão que exige uma ampliação do enfoque e alongamento da perspectiva de compreensão do fenômeno social que encerra a inquietação. Tratar a atuação das mulheres e sua inserção no trabalho rural na região do Triângulo Mineiro é, também, compreender o envolvimento desse grupo em processos que se ampliam e vão além da atividade econômica familiar.

O envolvimento com o trabalho rural, numa sociedade como a brasileira, não é algo raro. As mulheres entrevistadas sobre as questões que marcam o trabalho nas lavouras em algumas localidades do Triângulo Mineiro, em geral, são originárias de famílias que possuíam algum tipo de vínculo com o trabalho na terra, seja como pequenas proprietárias, meeiras, rendeiras ou parceiras em outras regiões do país (Cf. Carmo, 2006; Carmo, 2009). Mas, em virtude da inserção do capital e das relações capitalistas no campo a partir dos anos 1960,

³ Segundo as estatísticas cadastrais do INCRA, em 1967, em termos totais, o Brasil tinha 3.638.931 imóveis rurais; destes, 1,4% (50.945) eram imóveis classificados como grandes propriedades (mais de 1.000 hectares) e ocupavam 48,9% (176.091.002 ha) da área total de 360.104.300 hectares. Por sua vez, em 1978, o número total de imóveis era 3.071.085, e as grandes propriedades representavam 1,8% (56.546), ocupando 57% (246.023.591 ha) da área total (419.901.870 ha). Para mais ver: A política de reforma agrária no Brasil - Ariovaldo Umbelino de Oliveira. Disponível em: <http://www.landaction.org/spip.php?article529&lang=en>. Acesso em: 22 jul. 2013.

e, claro, por determinação da compreensão das possibilidades de materialização dos sonhos, dos desejos, da busca de melhores condições de vida, muitos grupos familiares tiveram que deixar o meio rural e dirigirem-se aos centros urbanos.

Esse processo, profundamente estudado em vários campos do conhecimento, foi apoiado, de acordo com Garcia (2001), pela legislação que entrava em vigor naquele período, como o Estatuto do Trabalhador Rural (1963) e o Estatuto da Terra (1964), já mencionado. O primeiro teria estendido aos trabalhadores rurais as principais conquistas regidas pela CLT (Lei nº. 5.452/43), ao mesmo tempo em que designava quem era o trabalhador e o empregado rural. Assim, “a instauração do direito do trabalho modificou radicalmente as formas de construção da dominação pessoalizada até então prevalentes” (Garcia, 2001, p. 63), pois introduziu um sistema de equivalência monetária para o que antes era objeto de troca. Havia, com isso, uma preocupação por parte dos empregadores/proprietários em se desfazer dos custos de manutenção dessa mão de obra no campo, o que provocou o deslocamento forçado para as cidades.

Percepções e experiências

A mobilidade espacial, que marca um grande grupo da população brasileira, está presente entre as mulheres aqui tratadas. Com essa possibilidade de movimentação, por assim dizer, tem-se algumas marcas culturais, estranhamentos e aproximações que passam também pelas questões do trabalho e aparecem no envolvimento dessas mulheres com diferentes atividades no espaço rural ou urbano.

Abaixo, dois trechos de entrevistas que apontam a mobilidade espacial, o contato com o trabalho rural desde a infância e as percepções sobre esse processo:

Lá (Taguatinga, GO) nós nascemos e criamos na roça. Nasce-mos e criamos, trabalhamos todo mundo na roça. Na cidade, ih, foi difícil demais! A gente era acostumado com as coisas assim muito, eu não sei se era mais simples, ou se..., ah eu não

sei nem explicar como é, porque pra mim na cidade foi tudo diferente, até o jeito de lavar uma roupa era diferente que lá na roça (Sebastiana, 2000).

A senhora Sebastiana oportuniza observarmos a sua estranheza com o espaço urbano ao utilizar a expressão “tudo foi diferente” na cidade. Essa percepção se revela também na frase “era mais simples” a vida na roça. Em muitos momentos, observamos o campo e a cidade sendo colocados em contraste e, mais, a cidade representando algo que pode ser promissor, mas pode também se tornar local de amarguras, contratempos, arrependimentos. Por outro lado, a cidade, para os jovens do campo, também se caracterizou como um espaço a ser explorado, local de possibilidades e, por isso, muito almejado pelos jovens.

Eu sou de Santo Antônio da Platina, Paraná. Pra frente de Londrina. [...] Meu pai tinha um sítio. É, um sitiozinho. Aí plantava arroz, feijão, milho, aí vendia... Os meninos era tudo maior, os maior ia tudo pra roça, tinha porco, galinha, né? Acho que até hoje arrepende, coitado! Até hoje! Vendeu pra ir embora pra cidade, que os meninos foi ficando tudo rapaz, queria ir pra cidade. Aí vieram, venderam de lá pra vim pra cá (Luzinete, 2001).

A entrevistada narra acontecimentos da vida de sua família ocorridos por volta dos anos 1980, período em que a população urbana representava 70% da população brasileira. O processo de industrialização e urbanização é conhecido como os responsáveis por essa dinâmica populacional, mas pouco se analisa quais as alterações que provocaram nos modos de viver desses grupos. Garcia aponta:

Ao sair da propriedade, o trabalhador se via forçado a ter de assumir os custos materiais de uma nova morada, fosse ao pagar aluguel para prédios urbanos, fosse ao adquirir chão de casa para construir seu imóvel, fosse ao invadir terreno onde poderia se estabelecer mesmo a título precário. Não dispunha mais de acesso à água e à lenha da antiga propriedade, que nessa nova situação se tornavam novas mercadorias (2001, p. 65).

Essas mudanças podem estar associadas a representações idealizadas do passado e do viver no campo, como um tempo de fartura e alegrias em detrimento das privações, incertezas e dificuldades encontradas no espaço urbano (Sigaud, 1979). Essa perspectiva pode ser observada na seguinte narrativa:

A gente achava que faltava tudo e não, e não faltava. Que olha, nós tinha, meu pai tinha porco assim, ó, que, ele tinha mangueirão dum quarteirão assim, ó. Aí soltava aquela porcajada, mais era porco, de gosto! Meu pai matava um de dois em dois dia, duas vezes por semana, três vezes por semana, porco. Tudo enlatado, nós tinha tudo com fartura. Era, a única coisa que num tinha muito assim, fartura era açúcar, mais a gente comprava o saco de sessenta quilo. Arroz, feijão, gordura, carne, frango, ovo, isso aí nós tinha, podia comer a rodo, como diz o outro, né? Tudo com fartura. Queria uma abobrinha corria lá, corria lá na roça e pegava, milho, qualquer..., batata, mandioca. Meu pai..., nós toda vida foi de plantar as coisas. Tinha de tudo (Luzinete, 2001).

Possivelmente, esse olhar para o passado estivesse dialogando com a condição de vida, com o momento vivido por Luzinete e sua família no período da entrevista, ou sendo colocado em contraposição às experiências vividas no espaço urbano, onde tudo ganha valor monetário.

Entre as incertezas, há que se apontar aquelas que envolvem o trabalho e a manutenção da vida. O processo de urbanização não absorveu essa mão de obra que, não atendida, foi classificada como “não qualificada” para as atividades urbanas e, nessa conjuntura, muitos retornaram ao campo na condição de trabalhador boia-fria, pau-de-arara, volante ou temporário. Muitos discursos foram construídos e proferidos em torno da não qualificação⁴ desse morador

⁴ Nos dias atuais é muito frequente nos depararmos com artigos, debates, discussões que apresentam os principais problemas no mercado de trabalho e, entre eles, novamente aparece: qualificação para o trabalho, qualificação profissional. Parte dos problemas enfrentados é colocada como responsabilidade do trabalhador e não do sistema ou da forma como a sociedade se estrutura.

urbano que, analfabeto, acabou por ocupar postos de trabalho tidos como inferiores ou de maior esforço físico, como o trabalho na faxina, empregos em serviços domésticos, manicures, ou na construção civil.

O trabalho, na sociedade capitalista, constituiu-se na forma obrigatória de manutenção da vida, mas à mulher, aqui a trabalhadora rural, é relegado o papel de auxiliar nas despesas de casa, como se observa na narrativa abaixo:

Não sobra nada não, aí eu tenho que fazer biquinho, faço um biquinho aqui, faço um biquinho ali pra, pra ir comprando mistura. Vou pra casa de alguém passo uma roupa, vou pra casa de outro lado. Terça-feira, terça ou quarta, eu não fui pro café a mulher veio cá, eu fui lá e limpei pra ela depois das duas horas. Aí limpei o chão pra ela e os móveis, ela me deu dez real. Já serve, né? O dinheiro da mistura. Aí tem que ficar assim, vai pra lá, vem pra cá, vai pra lá, vem pra cá, porque eu num posso arrumar fichado, como é que eu vou fichar com esse menino, né? (Luzinete, 2001).

Há a compreensão de que o trabalho e o rendimento conseguidos, arduamente, eram mínimos ou se destinavam à compra da “mistura”, dando uma conotação de ser um trabalho de menor valor, pois a referência de maior peso é o salário do marido que, em tese, sustenta e mantém a família. Por outro lado, observa-se que o trabalho doméstico, assim como o cuidado com os filhos, constituem, também, uma frente de atuação que a impede, em alguns momentos, de obter um outro trabalho que não o temporário.

Outra entrevistada argumenta que “panhava as 20 caixas de laranja, eu enchia as 20 e deitava um pouco e assim ia. Eu falava: ‘ganhando um pouquinho está bom o suficiente para pagar uma pessoa para olhar minhas filhas, está bom!’” (Aparecida, 2012).

A entrevistada trabalhava na safra de laranja, mas tinha que pagar alguém para cuidar das filhas pequenas. Essa perspectiva é reveladora à medida que aponta para uma relação com o trabalho de casa e o

É transferida ao trabalhador toda e qualquer culpa pela sua frustração, baixo salário, desemprego, entre outros.

cuidado com os filhos, que parece não ser aquele que permeia e exige da mulher que seja a única responsável por essa tarefa, tornando o trabalho “fora de casa” algo inacessível. A entrevistada lida de modo instigante com o cuidado das filhas, o trabalho doméstico e o trabalho formal.

As narrativas citadas remetem à divisão sexual do trabalho, mas vivenciada de maneira peculiar por cada uma das entrevistadas. A divisão sexual do trabalho não apresenta neutralidade alguma, trabalho feminino e trabalho masculino assumem importância enquanto categoria; não pela natureza técnica das atividades, mas em função das relações de poder e dos interesses que os encobrem (Nogueira, 2009, p. 67-68).

Outra narrativa faz uma leitura bastante crítica da realidade vivida pela mulher trabalhadora rural:

A mulher trabalha muito. Acho mesmo que ela trabalha mais do que o homem. Se eu sumir lá de casa, todos morrem. Outro dia eu fiquei o dia inteiro fora de casa e meu esposo disse que se eu não ficasse em casa, a casa ia desmoronar. Depende muito da gente; lá em casa a gente batalha muito. Eu trabalho, ele trabalha, nós trabalhamos os dois juntos. Se precisar fazer uma cerca a gente faz; se precisar de capinar, a gente capina, mas o serviço doméstico sou eu e minhas meninas (Nadir, 2006, *apud* Cunha, 2007, p. 48-49).

A participação feminina na dinâmica produtiva, embora pouco apareça em números e dados econômicos por conveniência e manutenção de estruturas e poder em uma sociedade patriarcal vem, aos poucos, deixando a invisibilidade, inclusive por meio do comportamento feminino frente ao seu próprio trabalho, reivindicando seu papel de agente.

Outra entrevistada, Carminha, uma das mulheres que se encontrava trabalhando na lavoura de café, quando perguntei por que decidiu acompanhar o marido no trabalho, respondeu-me:

Eu tinha vontade de vim, pra trabalhar e ter meu dinheiro, comprar minhas coisas que eu preciso, que eu tenho vontade né? Comprei uma televisão, uma antena parabólica, que se eu não tivesse vindo, eu nunca ia conseguir ter, porque o marido

vem trabalhar e chega lá compra alguma coisa pra sobreviver, né? Aí dessa vez eu vim quero comprar um som, comprar alguma coisa pra dentro de casa (Carminha, 2005).

Essa perspectiva pode revelar o desejo de obter uma renda própria para empregar da forma que achar melhor, ou seja, adquirir produtos e bens para além do mínimo necessário para a manutenção da vida, obtido com a renda de seu marido. Fica evidente que a percepção de manutenção da vida, mais uma vez, está associada à renda do “mantenedor”, o marido, mas aparecem a vontade e os desejos da mulher, ainda que esses estejam voltados para a casa e a família.

A questão econômica e de manutenção da vida ainda requer reflexões, mas, muito mais que isso, as escolhas, os sonhos e as vontades dessas mulheres para que sua atuação seja compreendida também no âmbito de seus valores devem ser pensadas. Entende-se, assim, que, pensar e refletir acerca da categoria trabalho pode

[...] englobar componentes presentes simultaneamente no plano da materialidade e no plano simbólico. Isto é, as experiências vivenciadas social e historicamente pelos homens (*e mulheres*) são sempre permeadas por relações de exploração e resistência e se expressam nos conflitos, nas lutas e também nas acomodações (Almeida, 2001, p. 34-35).

Analisar e refletir a respeito da atuação dessas mulheres no mercado de trabalho e na atividade rural possibilita conhecer e reconhecer muito mais que as meras relações de trabalho. A invisibilidade que parece encobrir a atuação dessas agentes tem sido, nos últimos anos, incapaz de manter acobertada ou no anonimato a atuação de um número tão grande de trabalhadoras. Foi preciso, nas últimas décadas, reconhecer que essas mulheres são, em não poucos casos, chefes de famílias, pequenas produtoras, empregadoras, trabalhadoras rurais assalariadas, assentadas, enfim, estão atuantes também no meio rural, embora ainda haja grande preconceito e resquícios do patriarcalismo na sociedade brasileira.

As formas como tais mulheres trabalhadoras se inserem no bojo dessas relações ainda merecem um olhar mais atento, pois, embora se reconheça – nas experiências e narrativas das mulheres entrevistadas – apontamentos e reflexões que indiquem sua presença e atuação marcante no campo, é preciso, ainda, procurar compreender as estratégias e as lutas dessas mulheres: como experimentam e vivenciam as mudanças no campo; como lidam com os preconceitos; suas ações e associações políticas. Afinal, há muito o que se pensar e refletir sobre essa agente social no campo brasileiro.

Referências

ALMEIDA, Antônio de. Os trabalhadores e seus espaços: cultura, experiência e cotidiano nos estudos históricos sobre identidade coletiva. In: MACHADO, Maria Clara Tomaz; PATRIOTA, Rosângela (orgs.). *Política, cultura e movimentos sociais: contemporaneidades historiográficas*. Uberlândia: EDUFU, 2001.

BUTTO, Andrea (org). *Estatísticas rurais e a economia feminista: um olhar sobre o trabalho das Mulheres*. Brasília: MDA, 2009.

CARMO, Maria Andréa Angelotti. *Lavradores de sonhos: saberes e (des)caminhos de trabalhadores volantes. 1980-2000*. São Paulo: EDUC, 2006.

CARMO, Maria Andréa Angelotti. *Entre safras e sonhos: trabalhadores do Sertão da Bahia à lavoura cafeeira do Cerrado Mineiro*. São Paulo: PUC/SP, 2009.

CUNHA, Myrtes Dias da; SILVA, Maria Vieira (orgs.). *Educação e história cultural em comunidades rurais: trajetórias percorridas, identidades em construção*. Uberlândia: EDUFU, 2007.

GARCIA, Afrânio; PALMÉRIO, Moacir. Rastros de casas-grandes e de senzalas: transformações sociais no mundo rural brasileiro. In: SACHS, Ignacy; WILHEIM, Jorge; PINHEIRO, Sérgio Paulo (orgs.). *Brasil: um século de transformações*. São Paulo:

Companhia das Letras, 2001.

MARTINS, José de Souza. *Expropriação e violência: a questão política no campo*. 3. ed. São Paulo: Hucitec, 1991.

MARTINS, José de Souza. *O cativo da terra*. 4. ed. São Paulo: Hucitec, 1990.

PERROT, Michele. *As mulheres ou os silêncios da história*. Bauru, SP: EDUSC, 2005.

SADER, Eder. *Quando novos personagens entraram em cena*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

SAFFIOTI, Heleieth. *Gênero, patriarcado, violência*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2004.

SIGAUD, Ligia. *Os clandestinos e os direitos*. São Paulo: Duas Cidades, 1979.

SILVA, Maria Aparecida de Moraes. De colona a bóia-fria. In: DEL PRIORE, Mary (org). *História das mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2004.

SILVA, Maria Aparecida de Moraes. *Errantes do fim do século*. São Paulo: UNESP, 1999.

TEDESCHI, Losandro Antonio. Leituras do uso da categoria gênero na história das mulheres camponesas no Mato Grosso do Sul. In: PINHEIRO, Alexandra Santos et. al. (orgs.). *Saberes da terra: teoria e vivências*. Dourados: UFGD, 2012.



Rebeldia, dissidência e cura nos relatos femininos de fundação de igrejas pentecostais em Montes Claros¹

João Augusto Gonçalves dos Santos

No dia 11 de julho de 2012 houve, na Igreja de Deus Reavivamento Pentecostal de Montes Claros, cerimônia comemorativa dos seus 41 anos de fundação. No ápice da festa, o pastor, fundador da instituição, recebeu uma placa de bronze em reconhecimento pelos serviços prestados. Naquela noite, o templo estava lotado de seguidores, autoridades e lideranças religiosas. O fator mais significativo do evento, no entanto, foi a atitude da igreja para com a esposa do líder homenageado: ela fora praticamente ignorada durante toda a cerimônia, mesmo tendo participado ativamente do trabalho pioneiro do marido.

Para ela, nenhuma homenagem fora feita, nenhuma placa fora dedicada. Tornada invisível pela luz ofuscante do poder masculino, ainda assim, ela estava entre os que aplaudiam, efusivamente, a vi-

¹ Este trabalho é parte da pesquisa apresentada originalmente como dissertação de mestrado desenvolvida no Programa de Pós-Graduação em História da Unimontes, sob a orientação da Prof.^a Cláudia Maia e do Prof. Ildenilson Meireles Barbosa.

tória do cônjuge, com um sorriso resignado nos lábios. Maria de Fátima estava ciente de que tudo aquilo era a vontade divina, e que ao aniquilar-se para cumprir silenciosamente seu papel de adjunto-ra anônima, estaria executando com eficiência sua missão na terra.

Tal fato seria algo inédito se o silêncio e a invisibilidade da participação feminina não comesçassem na própria historiografia oficial que, “[...] por muito tempo, esqueceu as mulheres, como se, por serem destinadas à obscuridade da reprodução, [...] elas estivessem fora do tempo, ou ao menos fora dos acontecimentos” (Perrot, 2005, p. 9).

Todavia, é na religião que esse “silêncio” carrega sua marca maior de ambiguidade, pois as mulheres, silenciadas pelo discurso religioso e ausentes dos cargos depoder nas igrejas, são maioria entre seus praticantes, importantes mantenedoras e principal força de expansão nessas instituições. Isso é o que revela o relato de história oral de cinco mulheres sobre a fundação de Igrejas Pentecostais na cidade de Montes Claros na década de 1970, objeto do presente estudo. Ao dar voz a essas mulheres, buscamos desvelar e romper o silêncio imposto sobre suas práticas, seus saberes e fazeres na criação e expansão das igrejas das quais fazem parte.

O movimento pentecostal e sua emergência em Montes Claros

Em 2011, o movimento pentecostal completou 100 anos no Brasil. De sua entrada discreta no país, em 1910 e 1911, até o grande fenômeno religioso que se tornou, foi um longo caminho. Segundo o último Censo do IBGE², de maneira geral, os pentecostais atingiram, na última década, a marca de 60% dos evangélicos brasileiros e a

² Extraído de: Banco de dados agregados do IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Recenseamento 2000. Disponível em: <http://www.ibge.com.br>. Acesso em: 21 nov. 2013, às 17:01:22. [on-line].

população evangélica de todo país passou de 15,4%, em 2000, para 22,2% em 2010. Ainda conforme atestam os dados do mesmo Censo, 44% desses evangélicos são homens, e 56% são mulheres.

O movimento pentecostal surgiu na Europa e na América do Norte, a partir de grandes eventos evangelísticos que mobilizaram os cristãos entre os anos de 1880 e 1926. Já nesse período, existiam 25 grupos diferentes de pentecostais nesses países. Desses grupos, germinaram missionários ingleses, americanos, suecos e outros que vieram à América Latina e ao Brasil, em 1910, aqui chegando na condição de grupos religiosos minoritários que enfrentavam hostilidade e oposição por parte do Catolicismo Romano Tradicional e dos Protestantes Históricos. Foi um movimento caracterizado pela crença na atuação divina do Espírito Santo no mundo, e na convicção de que Deus continuava curando enfermos, expulsando demônios, dialogando com seus servos, concedendo-lhes poder, da mesma forma que no Cristianismo Primitivo.

A década de 1970 eclodiu no cenário nacional acenando para tempos áureos de promessa. Apesar do recrudescimento da ditadura militar, respiravam-se ares de prosperidade temporária com o “milagre econômico” brasileiro. No rastro dessa esperança efêmera, mudanças importantes nos comportamentos femininos foram alimentadas por novas manifestações do Feminismo e seu clamor por maior participação das mulheres nos espaços políticos e decisórios do país.

No caso específico da cidade de Montes Claros, esta foi uma década de ouro, em que, incentivadas pela SUDENE³, várias indústrias instalaram-se na região, atraindo abundante mão de obra das cidades circunvizinhas. Isso propiciou o êxodo rural, o desenraizamento cultural de famílias, que sob tais circunstâncias, tornaram-se mais susceptíveis a possíveis mudanças de religião. As igre-

³ Pela Lei nº 3.692, de 15 de novembro de 1959, foi criada a Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste, SUDENE. A SUDENE abrangia 42 municípios do Norte de Minas, tudo em convergência à cidade de Montes Claros que, por sua situação geográfica e outros fatores influentes, tornou-se um polo de desenvolvimento da área.

jas pentecostais eram as que mais atraíam adeptos nesse contexto. Estudos feitos em grandes cidades demonstraram que a clientela pentecostal era composta, em geral, de pobres que viviam nas periferias urbanas ou na zona rural. Essas pessoas eram “migrantes com pouca ou nenhuma escolaridade, subempregados, doentes e solitários” (Mendonça, 2002, p. 262). Buscavam cura, emprego, solução de problemas sentimentais, libertação de possessão demoníaca. Procuravam, também, uma comunidade que foi perdida com a migração. “A comunidade religiosa cumpria, assim, o papel de uma nova família, onde se podia encontrar o socorro mútuo e a amizade verdadeira negadas pela grande cidade” (Mendonça, 2002, p. 262).

Assim, o crescimento do Pentecostalismo evangélico em Montes Claros, na década de 1970, tornou-se uma realidade inquestionável e estava associado ao fato de ser voltado para as camadas mais pobres da população. Conforme Sampaio, “sua capacidade mobilizadora tinha a força de dar novos rumos ao cotidiano dessas pessoas” (2006, p. 121), seja por sua característica agregadora, capaz de gerar um sentimento de pertencimento entre os excluídos, ou pelo seu discurso em linguagem popular, apto em produzir sentidos entre os marginalizados. O Pentecostalismo contribuiu, com suas representações simbólicas, para que as camadas de baixa renda tivessem integração social, preenchendo, dessa maneira, lacunas deixadas pelo poder público.

O surto de modernização experimentado pela cidade favoreceu o avanço desse movimento, outrora lento e rejeitado pela sociedade montesclarenses sedimentada no Catolicismo. Tal rejeição fora testemunhada pelo escritor memorialista montesclarenses Henrique de Oliva Brasil, que escreveu: “há muitos anos atrás, não era visto com bons olhos, qualquer pessoa que, por aqui abraçasse uma *seita* ou crença, que não fosse a católica” (1983, p. 129). O Protestantismo, e, conseqüentemente, o Pentecostalismo enquanto sua vertente, segundo o autor Urbino Viana, era chamado de “seita” em Montes Claros. Obviamente, no contexto de Vianna (1916), a palavra “seita” tinha um sentido totalmente depreciativo, pois referia-se a uma re-

ligião falsa, uma heresia e traduzia um sentimento constituidor da realidade identitária regional.

Os indícios de uma socialização católica e a rejeição ao Protestantismo estão implícitos, também, no silêncio do memorialista mais conhecido de Montes Claros, Hermes de Paula, cujos textos são considerados uma das mais importantes fontes informativas para o estudo da história regional. Ele, em três grossos volumes recontando a História da cidade⁴, dedicou apenas dois breves parágrafos ao Protestantismo, considerada também por ele como “seita irrelevante”. Eni Orlandi afirmou: “há sentido no silêncio” (2007, p. 13); para ela, o silêncio “abre espaço para o que não é um”. No silêncio, é possível perceber como os dominantes atuam. Seja como for, em um cenário tão contrário ao estabelecimento de novas igrejas, a participação feminina foi de uma relevância decisiva. A capacidade persuasiva e a habilidade da mulher como mediadora de conflitos possivelmente foram usadas para transpor as barreiras.

No rastro da onda do Pentecostalismo, portanto, três igrejas derivadas da histórica Assembleia de Deus instalaram-se em Montes Claros: A igreja O Brasil para Cristo⁵, a Igreja do Evangelho Quadrangular e a Igreja de Deus Reavivamento Pentecostal. Cinco mulheres participaram ativamente desse processo de implantação: Esmeraldina Vieira (fundadora da Igreja Pentecostal o Brasil para Cristo), Geralda Pinheiro e Francisca Dias de Freitas (fundadoras da Igreja do Evangelho Quadrangular), Maria de Fátima Mendes e Guiomar Soares Sundstron (fundadoras da Igreja de Deus Reavivamento Pentecostal). A ação dessas mulheres foi fundamental para o estabelecimento das igrejas e crescimento numérico dos seus adeptos.

⁴ Refere-se à obra *Montes Claros, sua história, sua gente, seus costumes*, na qual o escritor retrata a cultura, história e costumes locais. Segundo Amelina F. Chaves, essa obra fez do autor “um especialista na colheita de dados, de informações, na pesquisa de várias manifestações culturais e artísticas do povo” (Chaves, 2010, p. 298).

⁵ Apesar de ter sido fundada em Montes Claros em anos anteriores à década de 1960, essa igreja só expandiu-se na cidade e consolidou-se a partir de 1970.

tos. O trabalho delas, todavia, foi invisibilizado no processo histórico e pelas assimetrias assentadas sobre a diferença de gênero.

As mulheres fundadoras de igrejas eram pessoas simples, migrantes sertanejas devotadas em sua fé. Apenas três delas possuíam mais que o Ensino Médio: Maria de Fátima, Guiomar Soares e Francisca Dias. Esmeraldina e Geralda afirmaram não possuir nenhum grau de instrução formal. “Tenho pouca leitura, nunca pude estudar”, explicou Esmeraldina Vieira. Geralda Pinheiro, por sua vez, esclareceu:

Eu fui criada numa fazenda onde não tinha escola, por isso não tenho série nenhuma, só sei assinar o nome, o pouco que tenho de leitura, aprendi na própria Bíblia, quando buscava a Deus no monte, numa campanha de oração (Geralda Pinheiro, 2014).

Esse aspecto marcante do perfil dessas mulheres já revela, *a priori*, bases desiguais do relacionamento simbólico das mesmas, em suas instituições religiosas.

Dissidência e subordinação no relato de fundação da igreja O Brasil para Cristo

A igreja O Brasil para Cristo foi fundada em São Paulo por Manoel de Mello, um ex-evangelista da *Assembleia de Deus*. Em 1955, ele organizou a campanha O Brasil para Cristo, da qual surgiu a igreja com o mesmo nome. Conforme aponta Campos (2004), o missionário Manoel de Mello foi pioneiro na utilização do rádio para a evangelização, enfrentando críticas severas das outras lideranças cristãs, que consideravam o veículo um instrumento profano de Satanás. Em sua narrativa, Esmeraldina confirmou esse fato, relatando que ela e o marido, membros da Igreja Assembleia de Deus de Januária, foram disciplinados e depois excluídos dessa denominação apenas por ouvirem pregações radiofônicas do Pr. Manoel de

Melo. O episódio motivou o embarque do casal para Montes Claros, a fim de fundarem uma nova Igreja na cidade:

O trabalho começou dentro de **minha casa**, mas logo depois foi adquirido um terreno para construir um salão. Meu marido entrou em contato com o missionário Manoel de Mello, e a igreja foi construída na Vila Guilhermina. No início, era apenas um salão com umas armações de madeira e cobertura de palha, mas foi lá que surgiu a primeira igreja *O Brasil para Cristo* da região. Isso foi por volta dos anos 1960, por aí... A primeira crente convertida foi a irmã Loura, dona de uma pensão e casada com um macumbeiro. As outras pessoas, eu não me lembro. Depois disso veio um pastor de Bragança Paulista e fez o primeiro batismo (Esmeraldina Vieira, 2013, grifos meus).

Pela narrativa de Esmeraldina, a igreja foi fundada em sua casa, espaço tradicionalmente demarcado como um “território da mulher” (Sartri, 1989, p. 39). As divisões espaciais entre o público e o privado há muito tempo são sacramentadas como naturalmente pertencentes a cada gênero. O público estava sempre associado ao masculino (que, na narrativa, refere-se à igreja), e o privado ao feminino (denominado por Esmeraldina de “**minha casa**” em seu relato).

Portanto a casa, a maternidade e a família são lugares historicamente construídos como únicos possíveis às mulheres. Nesse caso, o espaço da narradora foi apropriado para o surgimento da Igreja Pentecostal O Brasil para Cristo. Assim, a dimensão privada do seu lar tornou-se pública. Esse fato indica a participação de Esmeraldina como agente fundadora da igreja, ao lado do seu marido. No entanto, sua invisibilidade foi o que prevaleceu na história da igreja. A negação da contribuição feminina externaliza o lado obscuro de uma religião patriarcal, mantenedora da dicotomia separatista sexo/gênero.

No início da igreja, **eu saía** com Otacílio para a praça da estação, bem ali, onde tem um monumento à Bíblia. **Eu cantava e ele pregava. Ele não tinha voz para cantar**, por isso era eu

que cantava, **mas ele pregava bem** e juntava muita gente. Não havia tocadores, era só eu e a minha voz, e apesar de conhecer 600 hinos, **nem dom de cantar eu tinha**. A obra é Deus mesmo que faz (Esmeraldina Vieira, 2013, grifos meus).

Esmeraldina admirava o marido por sua capacidade de pregar e juntar gente. Ela construiu esse sentimento a partir de representações determinantes dos papéis de gênero presentes nos vários discursos religiosos que ouvira. Isso a impedia de ter uma visão mais clara do lugar da mulher na religião e compreender o sentido de suas práticas. Essa opacidade segregou os dois, marido e mulher, em universos distintos: o homem, apresentado na narrativa como um ser completo, era dono da palavra com a qual podia pregar e juntar gente, enquanto ela percebia a si mesma como um ser de carência (que só sabia cantar), um ser em falta de algo (a palavra) que só o homem possuía. Dessa forma, Esmeraldina reproduzia o discurso dominante traduzido no assujeitamento histórico das mulheres, que, por serem de constituição “imperfeita” e “incompleta”, eram vistas como naturalmente submissas ao homem (Priore, 2006). Esse sentido de imperfeição ou deficiência contribuía, sem dúvida, para a “construção e a inferiorização do ‘ser’ mulher” (Swain, 2000).

Vê-se a posição assimétrica de Esmeraldina frente ao marido, quando ela mesma declara: “Ele não tinha voz para cantar, mas pregava”; sua concepção parte do princípio de que o ato de pregar seria mais importante do que o ato de cantar, imputando um peso diferenciado para aquilo que era feito por homens e por mulheres. Esse é o vislumbre da estrutura valorativa do patriarcado, em que o trabalho masculino se afirma em detrimento ao da mulher. Isso estava fortemente arraigado na sociedade e também incorporado pelas igrejas pentecostais. O patriarcado é, portanto, uma forma de poder sustentada na autoridade que se estende por extensões gigantescas e inclui, até mesmo, a esfera do sagrado (Weber, 1991, p. 98).

Esmeraldina atribuiu o crescimento da igreja *O Brasil para Cristo*, na década de 1970, às campanhas de curas divinas: “lembro-me

de uma vez, em que veio um pastor aqui e fez uma campanha no ginásio Darcy Ribeiro, muitas pessoas caíam possessas e eram curadas”. Essas campanhas mobilizavam todos os fiéis e eram de suma importância para a participação feminina. Elas serviam ora como intercessoras, ora como objetos das próprias curas e libertações. Para as mulheres, isso consistia num grande privilégio, pois assim elas se sentiam escolhidas por Deus, dentre tantas, para fazer sua obra. Mary Del Priore (2005), no livro “Êxtase e clausura”, considera que esse tipo de crença, desde a Idade Média, já motivava as mulheres a “praticar grandes feitos religiosos”.

A memória feminina, cura e libertação na fundação da Igreja do Evangelho Quadrangular

A Igreja do Evangelho Quadrangular foi fundada em Los Angeles, Califórnia (EUA), pela evangelista Aimee Semple McPherson em 1923. O livro americano “*The dictionary of pentecostal and charismatic movements*” afirma que Aimee fora “*the most prominent woman leader has produced to date*”⁶. Em Montes Claros, a primeira igreja do *Evangelho Quadrangular* foi fundada no ano de 1974. Ela não se originou da evangelização em tendas, como era costume da denominação, nem tivera uma mulher como protagonista inicial, semelhante à sua matriz norte-americana, mas também não prescindiu da participação feminina. É o que revela a narrativa de Francisca Dias de Freitas, membro ativo da igreja desde sua fundação na cidade:

Lembro-me da fundação da *Igreja do Evangelho Quadrangular* em Montes Claros. Foi mais ou menos num dia de junho de 1974, fui lá com minha madrastra apenas por curiosidade, pois até então, as pessoas não conheciam cultos de cura e libertação, naquela época não havia na cidade igreja

⁶ Tradução livre: “a mais proeminente líder feminina que o pentecostalismo produziu até hoje”.

que fizesse esse tipo de trabalho. Foi o próprio Pr. Delfino que saiu às ruas num fusca velho anunciando os cultos num salão alugado da praça João Catoni (Francisca Dias, 2013).

O relato de Francisca trouxe a marca da memória feminina. Ela relembrou os detalhes da primeira reunião, o espaço lotado, comprimido pela multidão, a liturgia do culto, as sessões de exorcismo, as curas e as revelações.

A memória é o lugar privilegiado, em que o sujeito arquiva seu passado, mas é também o lugar do encontro pessoal e do conhecimento acumulado. Portanto, mesmo não sendo a protagonista da fundação de sua igreja, Francisca estava lá, isso fazia dela parte da trama; isso tornava sua memória uma riqueza inestimável para compreensão posterior de sua igreja, pois nada na memória escapa à trama sincrônica da existência social (Halbwachs, 1990). Sua memória foi reconstruída de acordo com a realidade social vivida por ela, Francisca, uma mulher marcada pela desigualdade de gênero. Conforme Suely Kofes e Adriana Piscitelli, “quem narra suas lembranças, recria e comunica experiências marcadas pelas diferenciações estabelecidas pelas construções de gênero” (1997, p. 347). A memória sexuada é, por conseguinte, marcada e estruturada pelos papéis sociais e sexuais. Os modos de registros das mulheres estão ligados à sua condição, ao seu lugar na família e na sociedade. O mesmo ocorre com o seu modo de rememoração (Perrot, 1989). No ato de rememorar, ela conta:

Lembro-me de uma revelação marcante daquele primeiro dia: O Pr. Delfino revelou que ali na reunião, havia uma moça com pensamentos suicidas, tais pensamentos negativos eram colocados em sua mente pelo demônio. O pastor a chamou diversas vezes, mas ela ficou com vergonha de ir à frente. Então na terceira vez, ele a chamou revelando seu nome: “Helena”. Nesse instante, a moça deu um grito e se atirou no púlpito chorando. O pastor Delfino orou, expulsando todo mal que oprimia aquela mulher. Depois daquele dia, eu não voltei mais ali, pois minha madrastra não quis mais ir comigo, o local de culto era longe e meu pai proibia a gente de sair sozinha.

Até fiquei com vontade de voltar, mas não podia (Francisca Dias, 2013).

Francisca Dias reproduziu em sua narrativa diversas imagens paradigmáticas da mulher que ressaltam a subalternidade feminina, apresentadas às vezes como seres menos capazes, tuteladas e sem vontade (por exemplo, quando diz: “minha madrastra não quis mais ir comigo”, “meu pai proibia a gente de sair sozinha”, “fiquei com vontade de voltar, mas não podia”), às vezes oprimidas e possuídas pelo mal, carregando “em seu lado obscuro, o pecado, a fraqueza física e moral” (Swain, 2000, p. 53), como quando reconta a revelação de Helena. Tais imagens reforçam ainda mais os traços negativos das representações femininas reprodutoras do discurso criador das diferenças de gênero (Pimentel, 2012, p. 31). Francisca prosseguiu exaltando o papel masculino na figura do seu pastor:

Quando o salão alugado já estava pequeno, **o pastor Delfino decidiu** sair de lá. **Alugou** um terreno vazio, cheio de mato, na Rua Carlos Pereira, atrás do cine Lafetá. **Ele mandou** limpar o lote vago **e ergueu** um galpão, só com umas estacas e telhas de amianto. Cerca de umas trezentas pessoas passaram a se reunir naquele lugar. Mas bem no dia da inauguração, o missionário Delfino foi preso, acusado de curandeirismo e charlatanismo pelos religiosos da época. Isso foi noticiado pelos jornais mais importantes da cidade. Um outro missionário que trabalhava com ele continuou fazendo os cultos até quando ele saiu da cadeia, depois de trinta dias (Francisca Dias, 2013, grifos meus).

A figura do Pr. Delfino delineada por Francisca representa a ação: ele “decidiu”, “alugou”, “mandou”, “ergueu”. Sua habilidade em lidar com o sagrado, como portador das revelações divinas, controlador dos demônios, curador dos corpos⁷ femininos, “imanente

⁷ Para Bourdieu (1998), o corpo feminino é o lugar onde a dominação se materializa. Foucault (1993) também apresenta o corpo como alvo do poder, que objetiva aprimorá-lo, adestrá-lo (e por que não, curá-lo?) para transformá-lo em um corpo dócil.

as violências materiais e simbólicas do social” (Swain, 2000, p. 53), parecia exercer sobre Francisca e as outras mulheres um fascínio divinizador da figura masculina (Tomita, 2006, p. 150). O pastor Delfino era o homem poderoso, a representação de Deus na terra, vencedor do demônio e da força dos homens maus (configurados nos religiosos opositores e na imprensa perseguidora). Aqui o homem detinha todo poder sustentado por estruturas multiplicadoras em que as mulheres eram aliadas do poder (Tomita, 2006, p. 151). “A força masculina se evidencia no fato de que ela dispensa justificação” (Bourdieu, 1998, p. 18). Assim seu relato reforçou o imaginário coletivo, divulgando condutas, ações e símbolos pertinentes ao gênero. Em outro trecho, Francisca falou sobre a participação feminina, cuja estratégia de proselitismo peculiar favoreceu o crescimento da igreja:

As mulheres ajudavam cantando, mas o culto era muito simples, o tempo de louvor era pouco, pois a maior parte do culto era dedicada à pregação do evangelho e às orações por cura divina e libertação. Elas cantavam muitos cânticos católicos que não falavam de Maria, como uma forma de atrair as pessoas e também porque eram mais fáceis, conhecidos e todos podiam acompanhar, participando do culto (Francisca Dias, 2013).

É possível conhecer também outros aspectos da Igreja do Evangelho Quadrangular em Montes Claros mediante o relato de Geralda Pinheiro:

Frequento a igreja Quadrangular desde o princípio. A data não me lembro mais, porque a gente não marcou... só sei que tem muitos anos. O primeiro pastor da igreja foi o Pastor Delfino, ele era um homem usado por Deus, inclusive foi ele que me ganhou pra Jesus. Quando eu cheguei lá era uma mulher enferma, desenganada pelos médicos e Deus fez uma grande obra em minha vida. A igreja funcionava num galpão, num lote todo coberto à Rua Carlos Pereira. Eu cheguei lá, e recebi a bênção. O pastor Delfino fazia um trabalho especial, muito maravilhoso, campanhas, libertação, pregação da palavra de

Deus, eu aprendi com ele... Ele chegou a ser preso por causa da palavra de Deus. Muitos o acusaram à toa sem dever, no dia eu não estava na igreja (Geralda Pinheiro, 2014).

A cura divina historicamente acompanhou os relatos bíblicos, assim como ainda acompanha os relatos de fundação de várias igrejas atuais. A ênfase na cura divina não se restringiu apenas ao Brasil; ocorreu ao redor do mundo, sendo muito utilizada por pregadores norte-americanos, na evangelização de massas, a partir da década de 1940 (Burgess, McGee, 1989). No entanto, pelo que se percebe no relato de Geralda, a ênfase na cura divina foi o carro-chefe condutor das igrejas do Evangelho Quadrangular em Montes Claros, porque, como Geralda Pereira diz: “nesse trabalho, juntava muita gente mesmo, eram pessoas que chegavam posses-sas de demônios, com muitos tipos de enfermidades, desenganadas pela medicina” (Geralda Pinheiro, 2014).

A figura do diabo é sempre recorrente no imaginário pentecostal, especialmente na Igreja do Evangelho Quadrangular: doenças, problemas financeiros, psicológicos e amorosos são apenas algumas artimanhas utilizadas pelo Diabo na tentativa de destruir as almas incautas. Todavia, essa crença é uma forma de poder simbólico (Bourdieu, 2002) que possibilita o controle e submissão das pessoas pertencentes ao grupo. Geralda contou que:

De uma certa feita, uma senhora de São Francisco chegou à igreja trazida por alguém, havia sido mordida por um gato, não sei se foi na mão ou se foi na perna, e o corpo dela tomou todo de feridas, foi um gato usado pelo diabo, o pastor fez a campanha, e ela foi curada (Geralda Pinheiro, 2014).

Os relatos de Esmeraldina e Francisca fizeram referências à possessão de mulheres, ou exorcismo feminino. Transe, possessão e mediunidade são fenômenos religiosos extremamente comuns na sociedade brasileira, principalmente nos cultos praticados por afro-des-cendentes, como a Umbanda e o Candomblé. Da mesma forma, fazem parte do Espiritismo kardecista, Pentecostalismo e até do Catolicismo.

Ao abordar esse tema, Judith Brown mostrou como o imaginário masculino transformava mulheres de “limitadas capacidades mentais, curiosidade desenfreada e luxúria insaciável” (1986, p. 82) em presas fáceis das possessões do demônio. O mesmo fez Michel de Certeau ao estudar as possuídas francesas do século XVI e XVII. Sua análise considera os casos de “possessões” como atos de resistências e redefinições por parte dos subalternos e marginalizados, dentro do cotidiano de uma cultura hegemônica. Para ele, os espíritos, ou vozes vindas de outros referenciais, apenas constataam uma repressão permanente por parte das instituições oficiais (Certeau, 2002 e 1994).

Michel de Certeau vê a possessão como um embate de lados opostos e de “teatralização das guerras sociais, filosóficas, religiosas e políticas”. Por isso, “não é por acaso, que a possessão é essencialmente feminina. Por detrás desse cenário, representa-se a relação entre o masculino do discurso e o feminino de sua alteração” (Lages, 2012, p. 530).

A *Revista Eletrônica do Núcleo de Estudos e Pesquisa do Protestantismo* (NEPP), da Escola Superior de Teologia, também relaciona possessão demoníaca às construções de gênero:

Estudos comparativos culturais mostram que a possessão demoníaca é usualmente um significado pelo qual um indivíduo num papel social subordinado pode responder para lidar com circunstâncias que não podem ser efetivamente manejadas de outra forma. Muitas vezes estas circunstâncias emergem de conflitos intrafamiliares. Por isso, a possessão demoníaca ocorre, na maioria das vezes, nos indivíduos mais subordinados da estrutura familiar: mulheres e crianças (Protestantismo. *Revista, NEPP*, 2006, p. 138).

Em outras palavras, pode-se dizer que a possessão ocorre com maior frequência em mulheres, porque resulta do processo de subordinação e subalternidade ao qual elas foram historicamente submetidas.

Mas Geralda é, dentre todas as mulheres narradoras, a que mais assume o papel de mulher fundadora de igreja. Ela se coloca

no lugar de protagonista. Ela é realmente a mulher que se apropria de um espaço tradicionalmente masculino. Ela prega e as pessoas se convertem, ela ora e as pessoas são curadas, ela expulsa demônios e as pessoas são libertas. Com autoridade incomum, ela instigou o marido a confrontar o patrão, e, como um homem, ela fez o serviço braçal da construção do templo, conforme nota-se no seguinte trecho:

O pastor Delfino veio de longe enviado por Deus, abriu a sede da igreja, mas a primeira congregação da *Quadrangular* foi aberta por mim, aqui no meu quintal. Eu ganhei muitas almas para o Senhor Jesus. No início, o trabalho era muito difícil, mas os irmãos eram muito obedientes e Deus operava. Eu pregava muito e ainda prego até hoje. Eu tinha liberdade para isso e fazia o trabalho contente.

Eu comecei na minha sala, mas logo encheu, a multidão era grande, então eu fui para debaixo do pé de manga, onde fiquei muitos anos. Um dia, chovia muito, meu marido chegou em casa e falou comigo assim: “Olha, vou pedir ao meu patrão para fazer um acordo comigo, vou pedir contas, pegar o dinheiro do FGTS e construir uma tenda prá você trabalhar, pois vejo você e o povo sofrendo ao relento. Se ele não fizer o acordo, vou pedir dez mil cruzeiros emprestados”. Dez mil naquele tempo era muito dinheiro. Ele chegou lá, conversou com o patrão, e ele respondeu-lhe que não faria nenhum acordo. Então meu marido pediu a ele que lhe emprestasse o dinheiro. O patrão disse que daria a resposta depois. Meu marido chegou em casa muito abatido, e disse-me: “Meu patrão não vai emprestar o dinheiro”. Eu respondi: “Você volta amanhã, seu patrão vai emprestar sim, pois o Espírito Santo, que não se engana, vai usá-lo, pois queremos esse dinheiro para a obra de Deus”. Meu marido voltou pro serviço, quando chegou lá, nem precisou falar nada, porque o patrão já estava com o dinheiro em mãos. Ele pegou o dinheiro e fomos comprar os materiais. Depois que compramos, meu marido falou-me: “E agora? Como vamos fazer? Não tenho tempo para abrir os buracos, pois estou no trabalho, e não temos dinheiro prá pagar a mão de obra”. Eu respondi: “Marca os lugares, que eu mesma vou abrir os buracos”. E assim foi feito. (Emoção, choro). Oh, Meu Deus, foram muitas bênçãos. Não tenho palavras para dizer quantos milagres Deus operou. Até paráliticos andaram neste lugar. Aleluias! **E eu estava à frente** (Geralda Pinheiro, 2014, grifos meus).

Havia uma similaridade entre os processos vividos por Geralda Pinheiro e Esmeraldina, quando ambas apontaram a casa como primeira referência da igreja. “Eu comecei na minha sala”, afirmou Geralda Pinheiro. No entanto, Geralda Pinheiro superou Esmeraldina, quando partiu do espaço privado de sua casa para se apropriar do espaço público masculino e fundar sua própria igreja. Como ela mesma disse, emocionada: “eu estava à frente”.

Depois de muito tempo que eu estava à frente do trabalho, o Pr. Delfino convidou-me para participar de uma reunião de obreiros na igreja sede. Eu fui, chegando lá, ele me apresentou o pastor Antônio Froes, e perguntou se eu o aceitaria me ajudando no trabalho. Respondi que aceitava. O Pastor Froes veio, fez uma reunião com a igreja e perguntou-me se eu queria ser a presidente. Eu respondi que não. **Preferia ser apenas uma auxiliadora do pastor** (Geralda Pinheiro, 2014, grifos meus).

Nesse ponto, a narrativa de Geralda Pinheiro mostrou que, no momento de assumir, oficialmente, o cargo de pastora, ou de presidente da igreja, ela retrocedeu, optou por ser apenas uma auxiliadora do pastor. O que aconteceu? Mais uma vez, prevaleceu o sentido da incapacidade feminina para a liderança e as representações do homem como “o cabeça” legitimado para conduzir com autoridade divina o corpo de Cristo. Como ressalta Croucher, “os homens (e também algumas mulheres) não aceitam facilmente trabalhar com uma mulher em papéis de liderança e ensino” (1988, p. 47).

Destarte, a Igreja do Evangelho Quadrangular, fundada por uma mulher, foi a primeira denominação evangélica a estimular o ministério feminino no Brasil, ordenando seis ministras no final dos anos 1950 (Duncan, 1984), e inaugurando uma tendência que se desenvolveria muito lentamente nas outras igrejas pentecostais e mesmo nas denominações históricas. Em Montes Claros, compactuou com a obliteração das mulheres e com o pensamento de que o trabalho feminino é uma “ajuda”, um mero complemento ao trabalho dos pastores.

Conversão e resistência feminina nos relatos de fundação das Igrejas de Deus

A tradição é uma construção, baseada em histórias fictícias, reais ou reinventadas, como uma forma de garantir a preservação do grupo (Hobsbawn, 2002). Nesse sentido, pode-se afirmar que as Igrejas de Deus Reavivamento Pentecostal ainda estão num processo de construção discursiva de sua identidade para localizar seus seguidores individual e socialmente (Hall, 1999). Assim, procurou associar sua história aos primeiros missionários suecos, pioneiros do pentecostalismo brasileiro. Isso é percebido no relato de Guiomar Soares:

Nossa igreja começou em Francisco Sá, com o nome de *Restauração Cristã*, porém recebeu vários outros nomes dentro de pouco tempo: *Movimento Livre*, *Igreja de Deus*, *Avivamento Bíblico*, etc. À medida que chegavam novos dirigentes e entravam novas pessoas, os nomes mudavam, porém a igreja permanecia a mesma. Ela começou com a vinda dos missionários da Suécia para pregar o evangelho no Norte de Minas. Eles agregaram o povo formando um grupo. Para cuidar desse grupo, os suecos vinham por temporadas e partiam. Voltavam apenas de ano em ano para dar assistência.

Do começo simples debaixo de um pé de manga a igreja passou para um lugar que chamavam de tabernáculo. Era um galpão feito com quatro estacas de madeira e coberto de palha. Depois disso, arrecadamos ofertas para construir um pequeno templo. **Nós, mulheres, vendíamos nossos brincos, minha mãe vendia os ovos que trazia da roça, e fazíamos muitas coisas a fim de conseguir o dinheiro para a construção do templo.** Em Montes Claros, a *Igreja de Deus Reavivamento Pentecostal* nasceu seguindo o mesmo padrão da missão sueca. Na verdade, a igreja de Montes Claros é filha da igreja de Francisco Sá (Guiomar Soares, 2014, grifos meus).

Merece ser destacado na narrativa o esforço das mulheres para angariar os fundos que seriam utilizados na construção do templo. Afinal, o templo é o lugar onde elas passam pela experiência

carismática, recebem o Espírito Santo, superam crises pessoais, exteriorizam o seu êxtase espiritual e atuam sob a direção de seus pastores. Guiomar Soares Sundstron também relatou fatos sobre sua conversão que revelaram a capacidade de resistência das mulheres:

A minha conversão aconteceu na cidade de Francisco Sá, eu tinha 16 anos de idade, era ainda adolescente, e chegaram pessoas pregando o evangelho na região. Naquela época o evangélico era muito discriminado, pois a cidade era pequena, e o domínio era totalmente católico, os padres conduziam e controlavam até os lares. [...] Um dia ouvi missionários suecos pregando sob a sombra de uma mangueira; curiosa em relação àquela pregação, acabei chamando minha cunhada para ir comigo, ver o que estava acontecendo [...] Deus falou ao nosso coração, e eu me converti primeiro. Isso foi em 1968 (Guiomar Soares, 2014).

É inegável que, historicamente, as mulheres tiveram de enfrentar a desigualdade; todavia, é verdade também que elas não se submeteram completamente, é o que está explicitado na narrativa de Guiomar:

A partir de minha conversão fui muito perseguida por minha família. Meu pai até atirou na cabeça por causa disso, pois minha mãe, por minha influência, também se converteu passando a frequentar a igreja comigo e com minha irmã de criação Maria de Fátima [...]. Nós íamos à igreja escondido de meu pai. Um dia, **quando voltamos do culto, ele descobriu que havíamos nos batizado, e que a nossa conversão tornara-se irreversível.** Então ele se desesperou, nos chantageou ameaçando suicidar-se, como não cedemos, ele entrou para o quarto furioso, e ali, deitado na cama, atirou na própria cabeça. A bala atravessou um ouvido saindo pelo outro, fazendo um buraco na parede. Escutamos o barulho, meus irmãos arrebentaram a porta do quarto, e viram meu pai com a arma fumegante na mão. Eles o socorreram, trazendo-o rapidamente para Montes Claros. No hospital, depois de um exame de raio x, comprovou-se que o tiro atravessara a cabeça de meu pai sem deixar sequelas. Nem mesmo seus tímpanos foram afetados.

Dr. Luiz Pires, o médico que o atendeu, depois de analisar seus exames, perguntou-lhe, se ele conhecia alguém dentre os crentes recém-chegados à região, pois naquela época, nossa igreja tornara-se muito conhecida, por causa da guerra religiosa ocorrida em Santa Rosa de Lima. Meu pai respondeu afirmativamente explicando que sua esposa e filhas faziam parte daquele grupo de crentes, e este inclusive fora o motivo de ter feito o que fez. O médico respondeu-lhe admirado, que talvez fora por causa da oração dos tais crentes, que ele não morrera. Um milagre tinha acontecido ali, a bala não atingira nenhuma área vital de seu cérebro (Guiomar Soares, 2014).

Conceito fundamental no Protestantismo, palavra-chave no discurso do Pentecostalismo, a conversão acontece sempre “que alguém dá novas diretrizes aos seus pensamentos e vida” (Brown, 1978, p. 496). Maria Clara Bingmer afirma que a conversão seria uma espécie de sedução do sagrado, o momento em que a força de encantamento e fascínio do sagrado faz a pessoa desviar-se de seu caminho previamente traçado, alterando radicalmente sua vida. Ao converter-se, ela deixa-se possuir e ser conduzida por outro caminho (1992, p. 16). Por isso, a conversão de Guiomar foi também um ato de rebeldia, de resistência feminina à dominação masculina. Ela serve de advertência contra o erro da vitimização. Existe uma dominação masculina, mas a mulher também pode ser sujeito nessa relação (Chauí, 1985), afinal, as relações de poder não são estáticas. O poder está no micro, nas relações cotidianas e circula entre as pessoas (Foucault, 1998, p. 183). Mesmo diante das ameaças e intimidações vindas do próprio pai e de seu contexto social, Guiomar seguiu em frente, rompendo barreiras, quebrando paradigmas, vivenciando a rebeldia cristã, que é sempre a capacidade de “abrir algumas brechas nos sistemas fechados da dominação”. Nessa perspectiva, a rebeldia pode ser uma atitude pessoal ou uma atitude coletiva de grupos que, juntos, tomam posição frente à situação de opressão (Gebara, 2006, p. 136).

A conversão de Guiomar e suas companheiras ocasionou uma insurreição contra os excessos dos poderes patriarcais e religiosos

porque a própria conversão produz os efeitos de fortalecimento moral e elevação da autoestima dos convertidos (Mariz e Machado, 1996).

O desenrolar da vida dessas mulheres, assim como a fundação de suas igrejas, foi construído a partir de suas escolhas, conforme relata Maria de Fátima Mendes Santos. Ela é esposa do Pr. Antônio Benedito dos Santos, fundador “oficial” da Igreja de Deus Reavivamento Pentecostal em Montes Claros, a mulher que foi esquecida na cerimônia de homenagem, descrita no início deste texto, que, atualmente, reside na cidade de Campinas:

Há 45 anos conheci Jesus na cidade de Francisco Sá, onde nasci num lar católico, de origem pobre. Depois da minha conversão participei ativamente dos trabalhos de minha igreja. O tempo foi passando, e eu acabei me casando com um pastor que assumiu nossa igreja após a saída de seu antecessor, pastor José Gonçalves. Então fomos para Bocaiúva fazer a obra de Deus. De lá voltamos para Montes Claros, onde participei da fundação da *Igreja de Deus Reavivamento Pentecostal*. Trabalhei muito na pregação do evangelho, contribuindo com o pouco que tinha, visitando de casa em casa, apoiando meu marido, o pastor Antônio Benedito dos Santos. Eram tempos difíceis financeiramente falando, pois os recursos eram poucos. Começamos com uma campanha de evangelização na rua e as pessoas foram se convertendo. Não havia onde colocar o povo convertido por meio do nosso trabalho de pregação, assim construímos um pequeno tabernáculo de madeira e palha. Apesar de tudo foi muito bom viver nesse tempo de fé, oração e obediência a Deus (Maria de Fátima Mendes, 2013).

O relato de Maria de Fátima mostra uma mulher com tripla jornada de trabalho, pois seu marido pregava e pastoreava uma igreja iniciante, em que os fiéis viviam em situação de pobreza, e não podiam sustentá-los financeiramente. Portanto, ele não ganhava o suficiente para manter a casa. A fim de ajudar no sustento da família, Maria de Fátima precisou trabalhar fora como enfermeira de um grande hospital. Ao final de sua jornada diária de trabalho, ela

ainda cuidava da casa e da igreja. Dessa forma, dividiu com o marido a atribuição de prover a família, mantendo sua função doméstica, bem como o trabalho de evangelização. Assim fazendo, Maria de Fátima transformara-se numa mulher dividida entre o público e o privado, o sagrado e o profano, contrapondo-se aos modelos ideais estabelecidos que ainda vigoravam naquela época, apesar das primeiras rupturas do feminismo.

Considerações finais

Se, nas narrativas oficiais, as mulheres são pouco mencionadas e a invisibilidade delas é camuflada, as narrativas das mulheres sobre a fundação de suas igrejas, apresentadas ao longo deste texto, desnudam enredos e tramas com personagens femininos reais, compartilhando aspectos semelhantes entre si. As mulheres foram úteis, mas pouco lembradas, e quando lembradas, estavam relacionadas aos homens. Elas foram as responsáveis pela educação, assistência social, ornamentação dos templos, condução artística das liturgias, visitas nos lares, ou seja, executaram ações que, tradicionalmente, eram consideradas como femininas por se associarem aos cuidados e ao âmbito mais doméstico. Mas, tais ações foram decisivas para superação da rejeição católica e muito contribuíram para o estabelecimento do Protestantismo na cidade.

Por isso as narrativas ora apresentadas cumprem o papel de romper o silêncio, fazendo emergir das cinzas da memória individual o trabalho coletivo das mulheres como agentes importantes na fundação e expansão de suas igrejas em Montes Claros. Desvelar essa presença feminina é fazer ouvir suas vozes sufocadas para além dos claustros silenciosos que as aprisionam, movendo-se pelo imperativo ético de contribuir para que suas histórias não se percam e para que suas memórias perdurem para além das determinações que a própria fé se lhes impõe.

Fontes orais

GUIOMAR SOARES SUNDSTRON. Montes Claros, entrevista concedida em 06 de janeiro de 2014.

ESMERALDINA VIEIRA DE MORAIS. Entrevista concedida em 04 de janeiro de 2014.

GERALDA PINHEIRO. Entrevista concedida em 09 de janeiro de 2014.

FRANCISCA DIAS PEREIRA. Entrevista concedida em 22 de dezembro de 2013.

MARIA DE FÁTIMA MENDES SANTOS. Entrevista concedida em 04 de dezembro de 2013.

Referências

BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002. Terra, 2002.

KOFES, Suely; PISCITELLI Adriana. Memórias de histórias femininas, memórias e experiências. *Cadernos Pagu* (8/9), 1997, p. 343-354.

LAGES, Sônia Regina Corrêa. Possessão e inversão da subalternidade: com a palavra, pombagira das rosas. *Psicologia & Sociedade*, 24(3), 2012, p. 527-535.

MACEDO, Carmem Cinira. *Imagem do eterno, religiões no Brasil*. São Paulo: Moderna, 1989.

MARIZ, Cecília. Loreto; MACHADO, Maria Das Dores Campos. Pentecostalismo e a redefinição do feminino. *Religião e Sociedade*, 17/1, 1996, p. 140-159.

MENDONÇA, Antonio Gouveia; VELASQUES FILHO, Prócoro. *Introdução ao Protestantismo no Brasil*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002.

OLIVA BRASIL, Henrique de. *História e desenvolvimento de Montes Claros*. Belo Horizonte: Lemi, 1983.

ORLANDI, Eni P. *As formas do silêncio*. Campinas: Unicamp, 2007.

PAULA, Hermes Augusto de. *Montes Claros sua história, sua gente, seus costumes*. Montes Claros: UNIMONTES, 2007. (Coleção Sesquicentenária, v. 1).

PERROT, Michelle. *As mulheres ou os silêncios da história*. Traduzido por V. Ribeiro. Bauru-SP: Edusc, 2005.

PERROT, Michelle. Práticas da memória feminina. A mulher e o espaço público. *Revista Brasileira de História* 18, ANPUH/Marco Zero, 1989.

PIMENTEL, Helen Ulhôa, *Casamento e sexualidade, a construção das diferenças*. Florianópolis: Mulheres, 2012.

PRIORE, Mary Del. (org). *História das mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2006.

PRIORE, Mary Del. Introdução. In: *Êxtase e clausura: sujeito místico, psica nálise e estética*. São Paulo: Annablume, 2005.

SAMPAIO, Tania Mara. Aids e religião: uma permanente construção de saberes em diálogo. In: SOUZA, Sandra Duarte (org). *Gênero e religião no Brasil: ensaios feministas*. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2006.

SARTRI, Cyntia A. *Reciprocidade e hierarquia: Relações de gênero na periferia de São Paulo*. Cadernos de pesquisa, n. 70, agosto de 1989, p. 38-46.

BURGESS, Stanley M.; McGEE, Gary B. (eds.). *Dictionary of pentecostal and charismatic movements*. Grand Rapids, Zondervan, 1989.

SWAIN, Tânia Navarro. A invenção do corpo feminino ou “a hora e a vez do nomadismo identitário?” *Textos de História*, v. 8, n. 1/2, 2000. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/textos/>

article/view/27803. Acesso em: 09 abr. 2026

TOMITA, Luiza E. O desejo sequestrado das mulheres, desafio para a teologia feminista do século XXI. *In*: SOUZA, Sandra Duarte de (org). *Gênero e religião no Brasil: ensaios feministas*. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2006.

VIANA, Urbino de Souza. *Montes Claros: breves apontamentos históricos, geográficos e descritivos*. Montes Claros: Unimontes, Coleção Sesquicentenária, 2007.

WEBER, Max. *Economia e sociedade*. Brasília: UnB, 1991.



“Recebi um diploma, realizei um sonho”: mulheres e educação de adultos em Januária¹

Leila de Souza Almeida

O significado da escolarização varia de acordo com a origem social, mas se dá igualmente nos acontecimentos vividos na trajetória de uma classe, famílias e indivíduos (Paixão, 2005). Por isso, o nosso interesse pelo estudo sobre a escolarização das mulheres adultas justifica-se pelo fato de que, durante muito tempo, elas estiveram ausentes das políticas públicas, ora pelo descaso das autoridades locais, ora pela falta de assistência das instâncias superiores da governança. Assim, a partir do momento em que questões como essas ganham espaço na agenda das grandes conferências e nas políticas educacionais é necessário fazer um retorno ao processo de escolarização das mulheres e investigar porque se falou sobre o assunto somente tardiamente.

Para desenvolver esse estudo, fez-se uso da história de vida a partir de entrevistas semiestruturadas com um universo de vinte

¹ Este trabalho é parte da pesquisa apresentada originalmente como dissertação de mestrado desenvolvida no Programa de Pós-Graduação em História da Unimontes, sob a orientação da Prof.^a Cláudia Maia e do Prof. Ildenilson Meireles Barbosa.

mulheres oriundas das camadas populares. O espaço escolhido foi a cidade de Januária², situada na região do médio São Francisco, localizada ao lado esquerdo do rio São Francisco. Depreendeu-se que as entrevistadas³ encontram-se, hoje, fora do mercado de trabalho, mas suas experiências ocupacionais foram marcadas pelo trabalho temporário e doméstico. Com idade entre 68 e 85 anos, essas mulheres ainda hoje sobrevivem com uma renda familiar muitas vezes insuficiente para suprir suas necessidades vitais. Todas elas viveram/vivem em grupos familiares identificados como o referencial de “família”, em que havia/há divisão rígida dos papéis de cada um – o homem, o provedor, autoridade responsável pela família, a mulher – responsável pelos cuidados da casa, dos filhos/as e do marido. São residentes em bairros periféricos da cidade de Januária, com números de filhos/as que variam de três a doze.

Das vinte entrevistadas duas se autodeclararam brancas, doze pretas, uma índia, três pardas e duas não souberam responder a essa questão. Quanto à profissão no momento do retorno à escola, na idade adulta, a maioria se dizia doméstica, tendo ainda uma costureira.

No que se referia à religião, todas as vinte se declararam católicas, o que nos ajudou a compreender uma série de comportamentos baseados nas convicções religiosas tão presentes nas cidades interioranas e, em especial, na cidade de Januária, cuja religiosidade se insere como fator preponderante na formação cultural da sociedade em geral. O controle ideológico exercido pela religião através da modelagem dos corpos e valores sociais da época era um reflexo do poder e força centralizadora da igreja católica. Da esposa,

2 Pereira (2004) enfatiza que embora Januária tenha “nascido” com uma vocação econômica privilegiada - haja vista que era importante entreposto comercial via rio São Francisco - fatores de ordem política minaram as possibilidades de se tornar uma região próspera. Assim, sua população se caracteriza, ao longo do tempo, como de maioria pobre, desprovida de capital material, fazendo com que essa população se torne alijada, inclusive dos processos educacionais.

3 Optamos, na exposição escrita, pelo anonimato das falas de todas; assim serão apresentadas com nomes de flores.

esperava-se que cumprisse com esmero e dedicação seu papel de dona de casa (Almeida, 2004; 2007).

Entre as várias narrativas das entrevistadas, selecionamos cinco a fim de fazer uma interlocução mais profunda sobre o significado da escolarização para essas mulheres e, ainda, as dificuldades vivenciadas por elas ao longo de suas trajetórias de vidas.

As questões que envolvem a história da educação de jovens e adultos no Brasil e as questões de gênero fundamentam as análises das entrevistas realizadas com as mulheres selecionadas. Em cada relato foi possível compreender como as representações acerca da função feminina na sociedade se construíram em torno de uma imagem de maternidade e de dedicação à família, excluindo o direito à educação institucionalizada. Ouvir as entrevistadas foi ouvir, por vezes, desabafos de pessoas que esperaram quase que a vida toda para ter acesso à educação formal. Os relatos, apesar de singulares, são parecidos, pois todas essas mulheres buscaram ter entrada a um sonho e contaram como o fizeram e que meios impediram o acesso a eles antes. Nas suas falas, revelaram a família como elemento fundamental no processo de constituição das identidades femininas, pautadas nas representações de maternidade e casamento.

A vontade de aprender

Dona Hortência, nascida em 1943, hoje com 71 anos, é separada do marido, mãe de oito filhos, muito simpática e vaidosa. A entrevista foi realizada em sua residência, uma casa simples, sem muitos móveis, mas bem acolhedora, como sua dona. Ela narra que estudou até os 11 anos, quando ainda cursava a 4ª série do antigo curso primário, por volta dos anos 1950, em pleno governo de Getúlio Vargas. Devido aos poucos recursos financeiros que seus pais possuíam, precisou trabalhar em troca de produtos de uso pessoal como roupas, sapatos, sabonete, entre outras coisas, o que chamou de “minhas coisinhas”. Oriundos da zona rural, sua família traba-

lhava para terceiros e recebia uma quantia mínima que mal dava para alimentar seus filhos em casa. Dessa forma, os seus pais não tinham condições de comprar o que ela queria usar “como mocinha”, conforme ela narra, então achou necessário, naquele momento, trabalhar para adquiri-los:

Estudei até a 4ª série primária, aí depois eu fui trabalhar pra ter as minhas coisinhas, né! Uma roupinha, um sapato. Minha irmã continuou a estudar. Depois me casei e vim pra Januária, ainda pensei em voltar a estudar, mas engravidei e fui tendo menino quais um atrás do outro... daí não deu mais pra estudar, né? (Hortência, 28 abr. 2013).

Nessa narrativa, percebemos que, mais do que o trabalho, um dos motivos apontados como razão para a ruptura de sua vida escolar era a necessidade de aumentar o orçamento de sua família, uma vez que seus pais não conseguiam suprir todas as necessidades dos filhos. Mas, aos 15 anos de idade, ela casa e deixa o convívio com os pais. Mais uma vez, o anelo de estudar dá lugar a uma vida sofrida e sem perspectivas. O seu esposo também trabalhava para terceiros e o que ganhava mal dava para a subsistência da família. A vida de casada não se diferenciava em nada da vida que ela tinha quando era solteira. As mesmas dificuldades e os mesmos sonhos de voltar a estudar ainda faziam parte de seus anseios.

Segundo ela, quando a irmã mais nova decide ir para a cidade estudar, começa a pensar em voltar aos estudos também.

Minha irmã falou: Por que você num volta a estudar? Volta pro Mobral. Aí pensei direitinho e me matriculei. Minha irmã me incentivava muito. Aí falei pra meu esposo: eu acho que vou estudar aí ele pra quê? E você vai aguentar isso? Você é quem sabe! Aí voltei a estudar. Trabalhava de dia em casa dos outro e estudava à noite. Chegava muito cansada e ainda tinha que ajeitar as coisas, né! Prato pra lavar, roupa pra lavar, o menino mais velho tava com 12 anos e depois vinha a escadinha... até chegar no de dois ano. E eu dizia: Ai homem, eu tô tão cansada, faz isso prá mim. E Ele dizia: porque tu não sai do trabalho ou da escola, e fica um tempo em casa, já que tá reclamando tanto! (Hortência, 28 abr. 2013).

No ano de 1973, já com 30 anos de idade, retoma os estudos na E. E. Bias Fortes, onde, em quatro ciclos (dois anos), concluiu o Ensino Fundamental de 5^a a 8^a série. O primeiro filho já estava crescido e, apesar da opinião do esposo ser contrária, ela se interessou e se matriculou.

Para Rosenberg (1994), as mulheres possuem menos possibilidade de se alfabetizarem no decorrer da vida adulta. Segundo a autora, a vida social estabelece muitas limitações para uma mulher que opta por frequentar uma turma do EJA, como, por exemplo, liberdade de locomoção, cansaço por dupla ou tripla jornada de trabalho, entre outros motivos.

O conselho do marido de escolher entre a escola e o trabalho faz Hortência novamente deixar os estudos. A vida dura que levava e a falta de apoio do marido que, segundo ela, só estudou até a 3^a série do antigo curso primário e praticamente não sabia ler; nada disso a fez desistir do sonho. Unido a isso, a sua mãe ficou doente e ela foi incumbida de cuidar dela, período que durou seis anos da vida de nossa entrevistada.

A entrevistada confessa que se arrepende muito de não ter prosseguido com o seu sonho de terminar os estudos, falando com constrangimento de não ter podido ajudar os seus filhos com as tarefas da escola quando eles precisaram. Fala com saudade do incentivo dos professores para que ela continuasse os estudos e com revolta quando lembra que o marido não lhe ajudava em casa, a cuidar dos filhos e nem da casa para que ela estudasse. Diz, ainda, que sente muita saudade do período em que cursou o Mobral, pois lá pôde aprender muito e era valorizada como pessoa; era elogiada e, principalmente, conheceu pessoas que a fizeram enxergar o mundo de uma maneira diferente. Discorre, ainda, sobre seus sonhos interrompidos e que almeja para os seus filhos um futuro diferente do seu:

Me arrependi muito de ter parado de estudar. Eu fico pensando: Oh! Se eu tivesse estudado, eu num tava nisso aqui não, eu tava sentada, numa cadeira. Tô aqui é porque não estudei, porque se eu tivesse estudado... Não que eu não ache esse tipo

de trabalho digno. Todo trabalho é digno né? Digo pros meus filhos: Olhe, meu filho, não faça como sua mãe não! Estude! Quero que meu filho faça um curso, porque ficar lavando calcinha e cueca dos outros não é vida pra ninguém, não! (Hortência, 28 abr. 2013).

Ela não se mostrou uma pessoa triste ou até mesmo ressentida pelas dificuldades que teve que enfrentar na vida. Acredita, hoje, que a sua memória “não dá mais para estudar” e que gostaria muito de aprender a pintar, bordar. Afirmo, emocionada, que todo mundo tem uma vocação e que ela ainda vai encontrar a dela.

A violência como forma de punição

Nascida em 1941, Dália é uma senhora de 73 anos de idade, tímida, porém decidida. Viúva há mais de dez anos, não voltou a se casar novamente. É mãe de dez filhos, dentre os quais apenas seis são vivos. Recebeu-nos em sua casa, embora um pouco constrangida pelo fato de ter sofrido violência física por parte do marido durante o período em que esteve matriculada no Mobral. Muito receptiva, iniciamos a entrevista: “Eu estudei até a 5^a série incompleta, aí me apaixonei e casei com 15 anos de idade”.

Relata que foi para São Paulo com o marido, mas, como era acostumada com o lugar onde morava antes de casar, onde todo mundo se conhecia, achou tudo muito estranho e tinha medo de sair de casa. Portanto, segundo ela, essa foi a sua desculpa para não estudar. Esse fato a deixara muito triste, pois o desejo de estudar era muito grande e como não pôde continuar os estudos, começou a trabalhar em uma casa como empregada doméstica, como nos narra:

Eu fui pra São Paulo e lá era tudo estranho, aí não deu pra estudar, ficava com medo de sair naquele mundão. Fiquei muito triste porque não estudava, aí comecei a trabalhar na casa de família. Pronto, ficou mais difícil (Dália, 18 mai. 2013).

Ao retornar à Januária, sua cidade natal, já com 32 anos de idade, soube que estavam oferecendo vagas para adultos na escola Bias Fortes. Essa seria uma nova oportunidade para que ela pudesse concluir os seus estudos e, por vontade própria, matriculou-se em uma turma do Mobral.

Sofri dificuldade e discriminação por parte de meu marido, que não gostou da ideia. Ele dizia quando eu saía pra estudar: Isso é coisa pra “puta”, coisa de “rapariga” que sai atrás dos machos à noite! Mas mesmo assim eu saía! Ele depois ia pra escola e ficava lá me espiando pelos buracos da sala que ficava lá atrás. Colocava uns tijolos e ficava espiando, depois eu via, ele lá e era por isso que eu não conseguia fazer minhas tarefas direito, e eu sou uma pessoa inteligente, mas não conseguia me concentrar. E eu só andava de cabeça baixa, eu era que nem um burro, mulher! Andando e só olhando pro chão. Eu estudava à noite e trabalhava em casa mesmo, tinha uns bichinhos, galinha, porco e eu cuidava também de uma horta (Dália, 18 mai. 2013).

A violência psicológica diz respeito às formas reiteradas de “desvalorizações, críticas e humilhações, gestos de ameaça, condutas de restrições quanto à vida pública, condutas destrutivas frente a objetos de valor econômico ou afetivo e a animais de estimação” (Rovinski, 2004, p. 7).

Saffioti (2004) constatou, em suas diversas pesquisas, que, muitas vezes, as mulheres conseguem superar melhor uma violência física, pontapés, empurrões, tapas, do que as humilhações que provocam dores profundas e ferem a alma. Segundo a autora, essas são feridas de difícil cura. Cita como exemplos inaceitáveis para as mulheres o fato de os homens quebrarem objetos e rasgarem suas roupas; destruindo, de alguma maneira, sua identidade.

Além da violência física, existe outro tipo de violência que Pierre Bourdieu (1989) chama de violência simbólica. Achamos necessário utilizarmos esse termo para melhor compreendermos os discursos das mulheres entrevistadas e, assim, fundamentarmos as narrativas à luz do autor citado, mais especificamente em seu conceito de violência simbólica.

Nas composições de feminino e masculino, a definição de violência simbólica mostra-se de formas variadas, tais como gestos e discursos, pois a própria concepção de identidades homem e mulher ocorre dentro das condições que exprimem e reproduzem uma forma de violência. Ou seja, mulheres e homens são violentados simbolicamente para que os papéis socialmente construídos sejam reproduzidos. Tornando, dessa forma, irrelevante que exista agressão física para que seja caracterizada a violência:

A violência simbólica se institui por intermédio da adesão que o dominado não pode deixar de conceder ao dominante (e, portanto, à dominação) quando ele não dispõe, para pensá-la e para se pensar, ou melhor, para pensar sua relação com ele, mais que de instrumentos de conhecimento que ambos têm em comum e que, não sendo mais que a forma incorporada da relação de dominação, fazem essa relação ser vista como natural (Bourdieu, 1999, p. 41).

A partir das entrevistas, analisamos como a violência simbólica pode se concretizar nas relações entre mulheres e homens. Na narrativa de outra entrevistada, observamos a angústia, revolta e aceitação em relação ao marido por ter negado a continuação de seus estudos. Ela relata que:

Voltei a estudar porque meu marido soube que havia o EJA e ele queria terminar os estudos. Aí me chamou, e fui. Então quando ele terminou o 3º ano do ensino médio eu tava na 6ª série. Só que aí ele não me deixou mais estudar. Disse que eu não ia mais estudar, aí pronto [...] deixei, né! Disse que eu não ia mais continuar não, que eu tinha que cuidar das crianças. Ele não quis, eu ia fazer o quê, né! (Verônica, 24 set. 2013).

O julgamento do que é ser feminino ou masculino é construído, reformulado e reforça as relações de poder existentes entre os gêneros. Isso ocorre porque o poder é forte. O poder reprime, mas essa não é sua exclusividade, pois ele convence nas relações. Ao mesmo tempo em que cria hierarquias, ele fabrica, adentra, molda, constrói necessidades, opiniões e ações.

Segundo Dália, retornar ao estudo não foi uma decisão difícil de tomar, já que o desejo parecia maior que o preconceito do esposo e, por outro lado, ela poderia ajudar também os filhos nas “tarefas de casa” enviadas pela escola. Como ela mesma conta: “era tão bom se eu soubesse ensinar a ela” (Dália, 18 de maio, 2013). Carvalho (2003), ao refletir sobre o dever de casa que a escola envia pelas crianças, afirma que esse tipo de metodologia “ameaça exatamente as crianças de famílias pobres, de mães trabalhadoras”.

Com tristeza e constrangimento, relata o fato que a fez desistir dos estudos e, com lágrimas nos olhos, desculpa-se. A falta de apoio por parte do marido e as constantes ameaças que seu cônjuge fazia quando ela saía para ir à escola colaboraram para que ela fosse “perdendo a vontade” de estudar:

Desisti quando faltavam três semanas para terminar a 6ª série [...]. Aconteceu um problema de família [...], com o esposo, porque ele bateu em mim lá na escola. Foi lá fora, esperou eu sair, rasgou minha roupa todinha lá no meio da rua, em frente à escola, e eu fiquei só de calcinha! Aí eu fiquei morta de vergonha de voltar. Todo mundo viu, mulher! Ninguém ajudou, por que quem era doido de acudir, ele era violento demais! (Dália, 18 mai. 2013).

Segundo Saffioti (2004), o crime mais cometido por homens contra as mulheres, em particular quando vivem sob o mesmo teto, é o crime de lesão corporal dolosa considerada leve. E, segundo a autora, o crime de ameaça costuma acompanhar outros tipos de violência ou substituir a violência física.

As pesquisas sobre a violência contra a mulher no Brasil tiveram maior impacto no cenário social e político a partir da década de 1970, e contribuíram para “quebrar os grilhões e as amarras” do encoberto, do segredo e do omitido fenômeno. Especificamente, a modalidade violência psicológica é mais conhecida pela sua “invisibilidade” no âmbito público em razão de, entre outros fatores, ocorrer mais frequentemente na esfera privada, bem como por não deixar marcas físicas.

Tais estudos e pesquisas tiveram impulso principalmente nas décadas de 1980/1990, com a luta dos grupos de mulheres, movimentos feministas e constantes denúncias de mulheres que estavam vivenciando situações de violência doméstica, intrafamiliar, psicológica, sexual e moral nas delegacias.

Os atos de agressão física contra a mulher eram caracterizados como de menor potencial ofensivo – tal como reza o Código Penal – e considerados como lesão corporal que “consiste em ofender a integridade corporal ou a saúde de alguém, e pode ser leve, de natureza grave, gravíssima e até resultar em morte” (Teles, 2003, p. 92).

A violência psicológica, segundo Minayo (2006), acontece principalmente no espaço intrafamiliar. Tal fato dificulta muito mais a sua divulgação, apesar das muitas queixas feitas pelas mulheres nas delegacias de mulheres. Trata-se, portanto, de uma violência silenciosa, pois a sua manifestação acontece entre as quatro paredes das casas, no choro contido, na ilusão de que não acontecerá outra vez, e de que o agressor vai mudar. As difamações e o desrespeito tornam-se mais frequentes, tendendo a outras formas de violência, como, por exemplo, a violência física.

A entrevistada relata, ainda, que só pôde voltar e concluir ao menos o ensino fundamental quando o marido morreu, já com seus 63 anos, mas que, por causa de problemas de saúde, não pôde fazer o ensino médio. Diz que sente falta da escola, que se arrepende de não ter cursado o EJA; reconhecendo ser a oportunidade única de alguém concluir os estudos em uma idade avançada. Na escola ela podia conversar com outras pessoas e aprender todo dia uma coisa diferente com os professores(as). Acredita que, se o marido tivesse deixado que ela estudasse, daria para conciliar o trabalho pela manhã, cuidar da casa à tarde e, à noite, ir à escola. Assim poderia ajudar os filhos nas tarefas da escola.

Os estudos de Nader (2007) sobre família, gênero e violência apontam que a historiografia e outros estudos que tratam da violência contra a mulher abrangem a violência física de modo genérico. Dessa forma, humilhações, cerceamentos de desejos e ações tendem

a não ser considerados condutas agressivas. Ela denomina essas ações como "dor moral" que ocorre geralmente no espaço doméstico e afirma que "[...] é uma prática mais comum do que se percebe, pois suas sequelas são transparentes e há a impossibilidade feminina de comprovar materialmente um fenômeno abstrato e sutil" (Nader, 2007, p. 10).

Diante da necessidade expressa da contribuição das mulheres na ajuda financeira da casa, a inversão dos ideais de comportamento social pronunciou-se de modo rápido. As mulheres passaram a colaborar no sustento da família, mesmo ganhando menos do que o marido. Eclodiram conflitos, tensões e negociações nas relações entre os sexos. O poder, com a resistência diante de novas buscas femininas, tendeu a levar a uma situação de conflito dentro do lar, como podemos perceber na fala de Camélia, que trabalhava como empregada doméstica durante o dia e, ao chegar em casa, tinha que "arrumar as coisas" para ir à escola. Quando ela reclamava do cansaço, o marido mandava escolher entre a escola e o trabalho.

Assim, as relações de poder que existiam entre marido e esposa passaram a ser questionadas no interior das casas. As mulheres tiveram que se organizar para esse enfrentamento não só dentro como também fora do lar. Esse enfrentamento também gerou conflitos no interior das famílias. Na luta por seus direitos, muitas mulheres passaram a repensar suas vidas. Aquela tradicional divisão de papéis entre o marido provedor e a mãe-esposa, a mulher "do lar", em alguns casos, começava a se romper. Durante a narrativa de Acácia, percebemos que, na luta por seus direitos, muitas mulheres passaram a viver e repensar as suas vidas de maneira que a dificuldade e a discriminação por parte dos seus cônjuges não interferissem em suas decisões: "Ele era violento demais! Quebrou meu maxilar nesse dia. Depois disso eu fui à justiça e tomei uma atitude, fui denunciá-lo. Hoje em dia eu grito e é o que eu falo e pronto (Acácia, 15 mai. 2013)".

As reações dos companheiros são intensas. Num primeiro momento, com ameaças de expulsão de casa e/ou de espancamento; em seguida, passam para um nível mais brando, que elas denominaram

de “falação”, constrangimentos e tentativa de desmoralização; e, por fim, ante a obstinação delas, parece haver uma anuência, cessando, em parte, as oposições.

Nesse contexto, podemos perceber que, na ordem patriarcal imposta, o marido é o responsável em conduzir o destino da esposa. Esse imaginário, construído socialmente, encontra-se ainda presente na nossa realidade atual. Historicamente, a educação feminina, durante longo tempo, tanto na escola como na família, foi normatizada e controlada pelos homens e de acordo com o que estes consideravam necessário. A inserção da mulher no processo educacional formal deu-se mediante avanços e recuos, em lutas constantes com a ideologia patriarcal, com os poderes públicos e com as instituições religiosas.

Alfabetização: “voltei por vontade própria de estudar!”

Rosa, nascida em 1942, tem 72 anos, é casada e mãe de oito filhos. Uma de suas filhas não concluiu o ensino médio, motivo de muita tristeza para ela.

Narra que o seu marido era agricultor e trabalhava também nas terras de outras pessoas do município. Ele tinha vontade de estudar, mas nunca teve oportunidade. Segundo ela, o sonho do seu marido era estudar para poder tirar “a carta de motorista”. Ela e seu marido são aposentados e ainda recebem ajuda de duas filhas que moram em Brasília (DF) a fim de contribuir para o sustento da família.

Não concluiu a 4ª série do antigo curso primário, pois, quando criança, seus pais trabalhavam e moravam em terras dos “outros”. Por não possuírem propriedade, estavam sempre se mudando, não permitindo que ela e os irmãos pudessem estudar na idade regular. Além do fato de não encontrarem escolas nos lugares onde moravam.

Sempre trabalhei, na roça mesmo, a gente morava em sítio dos outros. Quando criança o pai vivia se mudando, trabalhava nas terras dos outros. Minha mãe dizia que a gente vivia

como urubu, de um lugar pra outro! Então a gente não dava pra estudar, porque morava em cada buraco, que só vendo e não tinha escola por perto, né! Me lembro que a gente era doida pra estudar. Eu ficava muito triste porque não estudava (Rosa, 24 out. 2013).

Percebemos que o processo migratório ao qual Rosa e a sua família eram obrigadas a passar dificultou a sua permanência na escola durante a sua infância.

Aí quando voltei a estudar a 4ª série, já com 44 anos, no Supletivo, já tava casada e com filhos! Voltei por vontade própria de estudar. Eu queria estudar mesmo. Não foi difícil para mim. Não teve obstáculo não. Os meus filhos gostaram da ideia de eu voltar a estudar. Uma coisa que me entristeceu é que eu gastei muito para fazer a formatura de minha filha quando ela tava na 8ª série e depois ela deixou de estudar. Hoje tá aí casada e sem trabalhar, dependendo do marido. Trabalhava em casa e ajudava meu marido na roça. Chegava cansada na escola, mas a vontade de estudar era maior (Rosa, 24 de out. 2013).

Tornou-se evidente que o desejo de aprender era um dos motivos que a impulsionava a seguir em frente e não desistir, apesar do sono e dos cochilos constantes, como ela mesmo afirma: “Parei porque tava grávida do menino nesta época, e ficava muito cansada, até dormir em sala eu dormia, acordava morrendo de vergonha do professor ter notado aquilo” (Rosa, 24 de out. 2013).

A entrevistada se arrepende de ter parado de estudar, mas a gravidez e, posteriormente, cuidar dos filhos, não a permitiram “tirar a 8ª série”. Ela revela a sua angústia por não ter concluído a EJA:

Nossa! Se eu tivesse continuado a estudar eu tava muito bem, obrigada! Mas continuo trabalhando na roça e costuro na época do São João fazendo roupa pras festas das escolas... pra ter mais um dinheirinho (Rosa, 24 de out. 2013).

Ela acredita que o ensino Supletivo e a EJA foram muito importantes porque lhe proporcionaram muitas oportunidades de

crescer como pessoa e a fizeram pensar em um futuro melhor para seus filhos, para ela e seu esposo.

Evasão escolar: a necessidade de ajudar no sustento da família

A entrevistada Gardênia tem 69 anos, é casada, mãe de cinco filhos e reside em um pequeno sítio no Brejo do Amparo, distrito de Januária. Ela nos conta que sempre trabalhou na roça.

Apesar dos problemas enfrentados na infância, por ocasião da separação dos pais, tendo ficado ela, a mãe e os irmãos em uma situação difícil, concluiu a 4ª série do ensino fundamental na idade própria, em 1956. Precisou interromper os estudos e começar a trabalhar para ajudar nas despesas da casa, juntamente com as irmãs. Quando teve que abandonar a escola, achava que os estudos acabavam ali, na 4ª série primária, e conta-nos que não deu muita importância ao fato de não ir mais à escola, mas, quando ia para o trabalho e via meninas de farda indo à escola, percebeu que era necessário continuar, porém, naquele momento, parecia impossível, como revela:

Eu terminei a 4ª série. Nessa época meu pai tinha largado de minha mãe, e as coisas ficou muito difícil, e eu e minhas irmãs tivemos que trabalhar pra ajudar minha mãe, né? E eu achava que os estudos terminava ali, na 4ª série, então acho que não liguei muito não. Depois soube que tinha mais estudos, e ficava vendo as meninas de farda e ficava com vontade de ir para escola (Gardênia, 08 out. 2013).

Quanto à falta de quem a orientasse em relação à interrupção dos estudos enquanto criança, informa-nos que a necessidade de trabalhar era maior que o desejo de estudar naquela fase da sua vida. Afirma, também, que faltou alguém que lhe orientasse acerca da importância de se estudar naquela época.

Com o casamento aos 16 anos, a chegada dos filhos e as 11 cirurgias pelas quais ela teve que passar ao longo dos anos, por conta de vários problemas de saúde, diz que aprendeu a conviver com o sofrimento e fez disso uma de suas vitórias. Nas suas constantes idas a hospitais e consultas médicas, aprendeu “tudo” sobre médicos, sobre hospitais e então passou de paciente a acompanhante de doentes. Então, certo dia, conta-nos: “E um dia uma mulher lá do núcleo de saúde e uma mulher me perguntou se eu não tinha vontade de trabalhar como enfermeira, e eu falei que sim, mas não tinha muito estudo” (Gardênia, 08 out. 2013).

A falta de escolarização nega também o acesso aos empregos e, principalmente, aos empregos melhores remunerados. E, nesse sentido, o sonho de ter uma profissão que garanta uma vida digna para si e também para os familiares contribui para que essas mulheres retornem à escola. Para A13, naquele momento, a escola passava a ter um significado. Como afirma Leão (2006),

[...] a escola é uma experiência em que entram ações valores, projetos de vida, expectativas [...]. A motivação do jovem diante da escola se dará em face da forma como cada um elabora sua experiência de crescer em meio à desigualdade social e do significado que a educação irá adquirir em sua vida (Leão, 2006, p. 36).

Segundo a entrevistada, os seus filhos reclamavam muito, pois, na época, eram pequenos e queriam a presença da mãe. Todavia, o seu marido a incentivava e apoiava. Apesar do cansaço, ela demonstra satisfação e realização e afirma que a EJA contribuiu muito para essa conquista.

O meu filho que dizia mais mãe depois de velha estudar. E eu dizia meu filho! Eu vou precisar. [...] Dificuldade a gente sempre tem né! Quem tem filhos, casa pra cuidar. Era muito cansativo mais eu precisava estudar. Quando estava estudando nunca pensei em desistir. [...] Antes eu trabalhava na roça mesmo, mais quando comecei a estudar era só estudando. Minhas irmãs e meu marido ajudava no que podiam. Os

meus filhos reclamavam muito, porque naquela época eram pequenos. Meu marido dizia “a gente leva isso junto!”. Minha irmã ajudou muito também. Sem o incentivo e a ajuda de meu marido e minha irmã ficaria muito difícil estudar (Gardênia, 08 out. 2013).

A entrevistada enfatizou que sempre quis estudar, aprender coisas novas e dar uma vida melhor ao seu marido e a seus filhos. Ninguém nunca a impediu de voltar a estudar, mas ela, “no papel de mãe”, não se sentia à vontade em deixar seus filhos sozinhos. É importante ressaltarmos que, segundo ela, o marido sempre se mostrou favorável em relação à sua volta aos estudos, nunca colocou empecilhos para essa decisão. Além de voltar a estudar, outro grande sonho dela era trabalhar fora e adquirir seu próprio dinheiro, ter sua independência. Apesar de ter uma vida difícil, sem muitas condições financeiras, queria conquistar seu espaço no mercado de trabalho e dentro de sua própria família.

Abandono da escola e o sentimento de rejeição

Acácia é uma senhora de 69 anos, casada, que reside em Januária e é mãe de três filhos. Trabalhava como empregada doméstica, concluiu a primeira fase do ensino fundamental (1ª a 4ª série) em idade regular e a segunda fase (5ª a 8ª série) no Mobral.

O trabalho começou cedo. Conta-nos que, desde os 14 anos trabalha – idade em que muitas crianças estão na escola concluindo o fundamental, ela estava na roça plantando milho e feijão, no pedaço de terra da família e nas “terras dos outros,” para ajudar a mãe. Além de trabalhar para auxiliar nas despesas de casa, outro motivo que a levou abandonar os estudos foi a falta de professores que ensinassem as séries posteriores (provavelmente no Ensino Fundamental), na localidade onde morava; parou, então, de estudar aos 12 anos, tendo cursado a 4ª série do antigo curso primário.

Cheguei a estudar [...] eu comecei a alfabetização e fui até a 4ª série primária. Eu tinha parado com uns 12 ano. Parei porque nessa localidade não tinha, não tinha professor para as outras séries. Aí tinha que estudar em Januária, eu tinha dificuldade por causa do transporte e mesmo meus pais não podia arcar com as despesas, naquela época não tinha carro de graça. Eu gostava de estudar. Senti assim, como quem é rejeitada da escola, porque meus pais não podia botar a gente para estudar, o pessoal que podia ia, né. A gente se sentia fragilizada. Eu, meus irmãos e o pessoal que não tinha condição boa sempre só estudava até a 4ª série. Eu tinha sete irmãos e pai sempre botou a gente na escola quando podia (Acácia, 15 mai. 2013).

Emocionada, conta-nos que se sentiu rejeitada em relação à escola pelo fato de ser pobre e seus pais não poderem pagar o transporte para levá-la, juntamente com seus irmãos, para o colégio. A entrevistada teve uma infância dura e precisou interromper os estudos para trabalhar, já que seus pais não podiam pagar para que ela estudasse.

Quando nos fala dos filhos, a sua fisionomia muda e sua voz fica trêmula; então nos conta que o seu maior desgosto é que eles não se espelharam no seu exemplo de estudar, mas preferiam desistir dos estudos, mesmo tendo mais facilidades do que ela na época em que estudou – tais como acesso ao transporte, comida prontinha em casa. Ela nos conta que, quando seus filhos eram pequenos, sua maior satisfação era ensinar-lhes as tarefas da escola, “eu ensinava o que sabia e o que não sabia”, diz.

Os meus filhos não gostava que eu estudasse não, eles achava ruim porque ia para a escola mais eu, era longe, tinha que andar, cochilava no caminhão, uns vomitava porque tinha enjoo de andar de carro. Para eles era uma dificuldade. Acho que por isso nunca me incentivaram a estudar. Num sei! Ou porque nunca gostaram de estudar mesmo. A mais velha inventou de casar cedo, tem 3 filhos, e só fez o primeiro do ensino médio. O encostado a ela estudou até o primeiro também e a mais nova, essa repetiu três vezes e desistiu umas duas vezes, e olha que não é por causa de transporte não! Acho que a escola só tem valor para o aluno, quando ele se interessa mesmo

a estudar. Cansei de mostrar para eles que o estudo é importante, mesmo aqui nesse fim de mundo, se você estuda, sabe ler, falar direito, o povo nota, já acha você diferente, sabe! E eu nunca tive incentivo para estudar. Alguém dizer assim: Vá! Vá! Nunca disseram isso não. Eu ia por conta própria. Acha que depois de casar, só deve cuidar de casa e dos filhos. Tive problemas, mas enfrentei, mesmo casada e com menino pra criar. Pra mim, foi uma vitória terminar os estudos, mesmo que fosse só o do fundamental, né? **Recebi um diploma. Realizei um sonho**, sabe? (Acácia, 15 mai. 2013, grifo nosso).

O seu retorno à escola deu-se na fase adulta, depois de casar-se e ser mãe. Tentou um retorno e matriculou-se no 6º ano do fundamental no Mobral. Para realizar esse sonho, teve que enfrentar alguns entraves na sua família. O primeiro seria o esposo, que não gostou da ideia e exigiu que ela levasse um dos filhos com ela; já o filho, por sua vez, ia chateado, pois o cansaço o deixava enjoado e com sono e, quando chovia, o caminhão não conseguia fazer o seu percurso habitual, Acácia e seu filho tinham que dormir na casa de uma amiga. Mas ela não desistiu.

Meu marido nunca me incentivou a estudar. Teve uma semana que eu passei sem ir à escola porque ele queria que eu parasse de estudar. Achava que era feio uma mulher casada subir num carro, conversar com homem, mulher que nem conhecia direito. Aí eu fiquei sem fazer nada em casa. Fiquei em casa parada. Só escutando rádio. Fiquei, assim, quase fazendo birra mesmo, para ele deixar eu estudar. Até que um dia, um colega chegou aqui com uma prova de matemática, a matéria que eu mais tinha dificuldade, aí me entregou e eu tinha tirado um dez. Aí eu fui e mostrei a ele. Eu disse: Olha aqui! Eu num tava indo brincar não, visse! Eu tava indo pra estudar. Aí ele foi e deixou eu voltar, mais com um dos meninos me acompanhando. Num dia um, noutro dia outro (Acácia, 15 mai. 2013).

O desejo de concluir os estudos sempre esteve latente em seus pensamentos. A vontade de abrir um livro e lê-lo a fazia acreditar na realização desse sonho. A vontade partiu dela própria, afirma.

A condição para que ela voltasse a estudar, imposta pelo seu esposo, foi que ela levasse consigo um dos seus filhos menores, desagrado para as crianças, que nunca a incentivaram a estudar: "Acho que por isso nunca me incentivaram a estudar. Num sei! Ou porque nunca gostaram de estudar mesmo", conta-nos ela.

Quando lhe perguntamos em que sentido o Mobral melhorou a sua vida, ela se emocionou novamente e disse que foi uma vitória ela concluir os estudos e ter a oportunidade de receber um diploma que comprova tal fato. Com a certeza de que pode fazer mais; o mundo passou a ter mais cor e a vida mais sentido.

O Mobral melhorou minha vida no sentido de eu me sentir realizada. Me deu certeza que eu posso fazer mais. O curso mesmo não contribuiu para melhorar de emprego, não! A minha renda melhorou porque eu costurava. Eu acho que o fato de eu ter cursado o Mobral não teve influência, motivo para estudar na família, não. Fico olhando assim, o exemplo que dei, o que eu passei não influenciou em nada aqui em casa, porque eu queria que eles estudasse, fizesse um curso bom. Mais pensando, um lado positivo, é que agora eles me ver sem tempo para trabalhar em casa, ajuda na arrumação. Quando tô costurando, ele agora vem e faz a comida, eu até me sinto liberal hoje, porque, às vezes, vou resolver alguma coisa e nem digo nada, nem peço mais, às vezes eu digo só por alto, mas nunca mais pedi, me arrumo e vou. Acho que ele não é machista, ele é preconceituoso, acha que a mulher porque é casada não pode estudar fora, sabe? (Acácia, 15 mai. 2013).

Segundo ela, o Mobral foi fundamental na sua vida, proporcionou-lhe conhecer pessoas, aprender a lidar com o mundo e enfrentar os medos e preconceitos que lhe preocupavam. Agora, diz que o que mais quer é se aperfeiçoar no corte e costura, arte que ela aprendeu sozinha e lhe rende "um dinheirinho" a mais para as despesas de casa.

O Mobral foi muito bom na minha vida. Todo dia que eu ia, ficava pensando o que vai ser lá hoje, ficava ansiosa. Arrumei muita amizade. Mesmo em cima do caminhão, na estrada a

gente ria, conversava, ficava contando o que tinha acontecido na sala de aula, porque tinha gente que estudava em outra sala. Ficava comentando o que tinha achado da aula, uns achava chata, outros dizia que num tinha entendido nada, uns gostava de um professor, outro já achava o outro mais simpático, era divertido. Eu queria agora me aperfeiçoar mais no corte e costura, porque eu aprendi sozinha, descosturava uma blusa ou uma calça e depois cortava em outro tecido, e aí costurava tudo de novo e fazia outro pra mim, pros meninos (Acácia, 15 mai. 2013).

O que as trajetórias nos revelam

As mulheres que narraram suas trajetórias de vida desistiram de estudar no período regular, pois necessitavam trabalhar para ajudar no sustento de suas famílias ou, ainda, porque casaram e/ou engravidaram. Por terem em sua origem um rígido histórico de pobreza, precisaram trabalhar em uma idade em que normalmente a criança está inserida na educação escolarizada. Trabalhar para “ajudar em casa” era uma carência vivenciada por essas mulheres desde crianças, como também o fato de não haver escolas públicas na localidade onde residiam para que pudessem estudar quando se encontravam na chamada “idade regular”. Portanto, embora tivessem o desejo latente de frequentarem a escola, este só pôde ser concretizado ao chegarem à fase adulta.

Destacamos o depoimento de Hortência, que retornou à escola após mais de 15 anos, ao afirmar uma situação recorrente entre as mulheres entrevistadas, ou seja, que o mais difícil era conciliar o estudo, o trabalho e os afazeres domésticos: a tripla jornada. Mas, o que mais a irritava era ouvir o marido mandá-la escolher entre a escola e o trabalho.

Para Michel Foucault (1987), o poder, nesse contexto, toma forma nas relações de dominação no construído, no reformulado, na troca das posições de dominação, na violência simbólica contra si mesmo. O dominar e ser dominado surge e se reforça nas relações

construídas e é nesse ponto que as relações de poder têm importância, por admitirmos que esse poder se exerce mais do que se possui. Isso não é o privilégio adquirido ou conservado da classe dominante, mas o efeito do conjunto de suas posições estratégicas – efeito manifestado e, às vezes, reconduzido pela posição dos que são dominados (Foucault, 1987, p. 29).

Levando em consideração o caso das mulheres pesquisadas, percebemos que as necessidades de estudar e ter suas relações sociais são alternadas pelas construções sociais. Além disso, constatamos que o estudo, o trabalho, a maternidade e outras necessidades transformam a negação ou o impedimento de ingresso à educação escolarizada em um conjunto de permanências e mudanças, em que as representações do ser mulher, por vezes, significam transgredir e/ou silenciar. A partir desses relatos fica evidente que, muitas vezes, são as mulheres das classes populares as mais desfavorecidas em relação à escola. Por possuírem condições socioeconômicas e culturais desfavoráveis, aliadas às desigualdades de gênero, frequentemente sofrem exclusão do sistema escolar.

Podemos perceber, ainda, como a discriminação contra as mulheres muitas vezes tem início e é corroborada pela família, inclusive através de dois elementos manifestados no discurso das entrevistadas, a violência e a repressão à sexualidade feminina. Acreditamos que a soma desses fatores contribuiu para limitar as aspirações dessas mulheres quanto à sua participação na sociedade. Inclusive, algumas dessas alunas esboçaram o casamento como o seu projeto de vida.

Se, para a mulher, era suficiente apenas saber sobre os cuidados da casa e com os filhos, assuntos como o casamento, a maternidade e o trabalho alternam suas vidas e, na maioria das vezes, são vitais para definir suas escolhas. Ao se casar, a mulher recebe uma carga de responsabilidade e que, para conservar-se bem casada, deve promover uma mudança radical em seu comportamento. Tendo em vista essa realidade, aos poucos, os anseios de escolarização vão desaparecendo diante dos múltiplos papéis impostos pelo

casamento, ou seja, doméstica, esposa e mãe. Esse papel exercido de mulher/mãe/esposa foi concebido por várias gerações numa ordem patriarcal preponderante e, ainda hoje, tem certa predominância. A preocupação com a família e com os afazeres da casa refletem a permanência, na cultura popular, de resquícios de subalternidade que a mulher sofreu (e sofre) na sociedade brasileira por ter sido imposta a ela a esfera doméstica com todas as atribuições inerentes aos cuidados para a sobrevivência dos entes familiares.

A escola, por sua vez, representa o espaço público da socialização, das interações, de mudanças de status dentro da família. Um dos motivos que levaram as mulheres a ingressar e permanecer nos cursos de educação de adultos foi a conquista de outro espaço, que era só delas, diferente do espaço familiar em que elas precisavam dividir vontades e necessidades. Além disso, era um espaço de convivência em grupo que estabelecia o diálogo e as trocas de experiências.

O espaço doméstico e privado era o lugar de confinamento destinado à mulher, lugar onde a maioria das mulheres entrevistadas recebia educação. Sendo assim, houve a consolidação de representações que transformaram mulheres e homens em seres diferentes e desprovidos de atitudes que mostrassem qualquer desacordo no que é tido como natural e correto a ser seguido (Pereira, 2008).

No entanto, constatamos, em alguns depoimentos, que a escolarização das mulheres, principalmente aquelas das classes menos favorecidas, é um fator decisivo nas resoluções de seus problemas cotidianos: seja na administração do lar, no auxílio de atividades educacionais dos filhos, no relacionamento com o marido, seja no que se refere ao ponto de vista econômico ou até mesmo profissional. Por outro lado, alguns obstáculos que foram ultrapassados, e certamente, trouxeram-lhes problemas como ausentar-se de casa no período da noite e deixar familiares, persuadir o parceiro da importância de retornar à escola, bem como ultrapassar as defasagens de saberes escolares, provenientes de lacunas produzidas pelo tempo.

Segundo García-Huidobro, são muitos os fatores, como “as mudanças de costumes, inserção no mundo social e do trabalho,

exigências da crise econômica que forçaram a mulher a buscar o sustento fora do lar" (1994) que têm contribuído para o aumento da população feminina na escola. É nessa diretriz que as entrevistadas relatam que, na idade adulta, com as exigências da vida cotidiana, buscaram retomar os estudos interrompidos no final da infância ou na adolescência.

As narrativas retratam a dificuldade que a falta de uma educação escolarizada trouxe a essas mulheres e tais relatos estão divididos em períodos que se tornam primordiais para tal análise: infância e família, casamento e retorno aos bancos escolares.

Assim, a interrupção da vida escolar está associada à exploração da força de trabalho feminino para sustento da família na infância, quando viviam na casa dos pais; e, na idade adulta, condicionada por maridos e filhos.

Buscamos, através dos relatos, reconstruir as histórias de vida dessas mulheres e interpretá-las a partir de suas dificuldades, resistências e preservação do papel de mulher diante de seus desafios para ter acesso à educação.

As histórias de vida dessas mulheres mostram de modo hegemônico que a família coloca-se, algumas vezes, como principal fonte de empecilho para que o acesso à escolarização seja efetivado, mas, contraditoriamente, em outros momentos, a família apresenta-se como incentivadora.

Entendemos também que algumas "barreiras" assinalam para a alfabetização dessas mulheres, tais como atitudes consideradas hostis por parte da família, tradições locais e costumes sobre o papel das mulheres na sociedade, a falta de tempo devido a suas responsabilidades familiares e domésticas, entre outros problemas. Por outro lado, apesar das mulheres serem maioria entre os adultos analfabetos, foi a população feminina quem mais frequentou a escola na alfabetização de adultos e também nos outros níveis a partir do ensino médio. Foram elas que, sobretudo na idade adulta, voltaram à escola para retomar a sua escolarização.

Introduzir as peculiaridades da vida de cada uma das mulheres pesquisadas significa, para nós, dar voz às mulheres, analisar e

refletir acerca de suas trajetórias escolares interrompidas, dar visibilidade aos seus discursos de resistência e, por sua vez, a partir desses discursos, criar espaços para que haja uma efetiva promoção no atendimento das demandas excluídas dessa população significativa da sociedade.

As histórias de vida narradas acima demonstram as trajetórias escolares interrompidas diante da luta imposta pela sobrevivência que delega à escola um lugar secundário durante a infância dessas mulheres. Mas, dadas as condições objetivas da realidade social de cada uma delas, procuramos dar ênfase às suas peculiaridades em relação aos fatores que as fizeram desistir da escola e retornar após um longo período longe dos bancos escolares.

O fato de não dispor de oportunidade para frequentar a escola na idade “regular” não as tornaram menos interessadas nos estudos, pelo contrário; em suas narrativas é possível perceber que todo esforço para conseguir se formar era válido. Mas, para essas mulheres, o retorno à escola significava mais do que apenas “aproveitar o tempo perdido”. Essa volta tinha um significado de uma nova vida, de um nascer de novo para o mundo, de se afirmar como cidadã e fazer valer seus direitos como mulher, mãe e esposa. Essas mulheres queriam que esse reconhecimento partisse primeiramente delas, e assim o foi. Elas enfrentaram as adversidades, enfrentaram as suas angústias, os seus medos e, além disso, as vozes dissonantes dos esposos e, muitas vezes, dos filhos, que insistiam em afirmar que “mulher não precisa estudar”, ou que “é muito velha para estudar”, ou, até mesmo, que “mulher fica muito sabida quando estuda”, e foram até o fim. Essas situações acabam por sobrecarregar as mulheres, mas elas permaneceram em sala de aula, não se importando com a existência de possíveis relações de desigualdade entre homens e mulheres que permearam as suas histórias no decorrer de suas vidas.

Acima de tudo, foi possível verificar, nesta pesquisa, o desejo latente dessas mulheres de fazer-se “visível” aos olhos da sociedade e da família, conhecer, mas, também, fazer-se conhecida, ouvida dentro e fora de casa, embora, para tal conquista, tivessem que

travar uma “batalha contra princípios, hierarquias, valores culturais arraigados que ainda sobrevivem na nossa sociedade” (Nogueira, 2003, p. 75).

Referências

ALMEIDA, Jane Soares de. *Ler as letras: por que educar meninas e mulheres?* São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo; Campinas, 2007. Disponível em: www.bdae.org.br/dspace/bitstream/123456789/1199/1/tese.pdf.

ALMEIDA, Jane Soares de. Mulheres na educação: missão, vocação e destino? A feminização do magistério ao longo do século XX. In: SAVIANI, Demerval; ALMEIDA, Jane Soares de. *O legado educacional do século XX no Brasil*. Campinas: Autores Associados, 2004, p. 59-117.

BOURDIEU, Pierre. As contradições da herança. In: NOGUEIRA, Maria Alice; CATANI, Afrânio (orgs.). *Escritos de Educação*. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 1998, p. 229-237.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 1999.

CARVALHO, M. E. Gênero e política educacional em tempos de incertezas. In: HYPOLITO, A. M. & GANDIN, L. A. (orgs.). *Educação em tempos de incertezas*. Belo Horizonte: Autêntica, 2003, p. 137-162.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. 30. ed. Petrópolis: Vozes, 2005.

GARCÍA HUIDOBRO, Juan Eduardo. Mudanças nas concepções atuais da educação de adultos. ENCONTRO LATINO-AMERICANO SOBRE EDUCAÇÃO DE JOVENS E ADULTOS TRABALHADORES, 1993, Olinda: *Anais...* Brasília: INEP, 1994, p. 41-85.

LEÃO, Geraldo Magela Pereira. *Experiências da desigualdade: os sentidos da escolarização elaborados por jovens pobres*.

Universidade Federal de Minas Gerais, 2006.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. *Violência e saúde*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2006.

NADER, M. B. (org). *Violência sutil contra a mulher: manifestações brasileiras*. In: *Família, mulher e violência*. Vitória: UFES-PPGHIs, 2007.

NOGUEIRA, Vera Lúcia. Educação de jovens e adultos e Gênero: um diálogo imprescindível de política educacional destinada às mulheres das camadas populares. In: SOARES, Leôncio; GIOVANETTI, Maria Amélia Gomes de Castro; GOMES, Nilma Lino. *Diálogos na educação de jovens e adultos*. Belo Horizonte: Autêntica, 2003.

PAIXÃO, Léa Pinheiro. Significado da escolarização para um grupo de catadoras de um lixão. *Cadernos de Pesquisa*, v. 35, n. 124, jan./abr. 2005, p. 141-170.

PEREIRA, Antônio Emílio. *Memorial Januária: terra, rios e gente*. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2008.

ROSEMBERG, Fúlvia; AMADO, Tina. Mulheres na escola. *Revista Cadernos de Pesquisa*, n. 80, fev. 1994, p. 62-74.

ROVINSKI, Sônia Liane Reichert. *Dano psíquico em mulheres vítimas de violência*. Rio de Janeiro: Lúmen, 2004.

SAFFIOTI, H. I. B. *Gênero, patriarcado, violência*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2004. (Coleção Brasil Urgente)

TELES, Maria Amélia de A.; MELO, Monica de. *O que é violência contra a mulher*. São Paulo: Brasiliense, 2003.



Negras mulheres dos Amaros: lutas políticas e experiências cotidianas

*Maria Clara Tomaz Machado
Paulo Sérgio Moreira da Silva*

Introdução

A história do negro no Brasil deve ser considerada uma luta de resistência negra, uma vez que suas ações permitiram a possibilidade de conquistas importantes contra a escravidão. Desfaz-se, assim, o engano de que se trata de história de vítimas, pois, ao contrário, foram sujeitos históricos que definiram as suas estratégias de luta com consciência política de seus atos, ou seja, “descobrimos que esta não significou passividade e apatia, mas, sim, luta e organização” (Munanga e Gomes, 2006, p. 68).

Todavia, essa luta pelos direitos sociais nem sempre apareceu entre os grandes acontecimentos, pois não se efetivou “através de atos heroicos, da rebeldia aberta, mas através de formas mais sutis de resistência” (Reis, 2010 *apud* Terra Magazine) que traziam resultados eficazes de equilíbrio no jogo político disputado entre escravos e senhores.

Evidentemente, nem sempre essas articulações políticas eram bem compreendidas ou aceitas, pois, em se tratando de uma disputa de espaço e poder dentro da sociedade, os setores menos favorecidos economicamente e politicamente acabavam sofrendo as consequências desse processo de imposição.

Entretanto, a possibilidade da mudança, de conquistas sociais não foi estremecida pelas dificuldades existentes, uma vez que, na ânsia por dias melhores, as diversas comunidades negras espalhadas pelo país continuaram a buscar as brechas que existiam, numa luta que ganharia novos contornos políticos à medida que avançava a consciência política de seus membros.

Ao longo de várias décadas de nossa história, essas comunidades sempre mantiveram acesa a chama da mudança, pois o que estava sendo reivindicado era a reparação das mazelas sociais provocadas por um longo período do descaso do Estado brasileiro. Na prática, era necessário agir para que o resultado fosse eficaz.

Seguindo essa lógica de ações, a mais importante mudança para esse setor da sociedade ocorreria logo após o processo de redemocratização instalado no país: a elaboração e promulgação da Constituição de 1988, que nascia com a responsabilidade de reduzir o descompasso das desigualdades sociais e de promover mudanças nas relações políticas entre o Estado e os cidadãos.

Como fruto da mobilização do movimento negro, esse documento constitucional fazia referência ao artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias – ADCT, que estabelecia: “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos”. Era, portanto, um importante avanço constitucional, já que parte das reivindicações do movimento negro havia sido contemplada.

Porém, mesmo com esse avanço social considerado pela nova legislação federal, o artigo 68 tornou-se fruto de intensos debates, uma vez que apresentava uma perspectiva incompatível com o

contexto e realidade das comunidades remanescentes quilombolas existentes em várias regiões do país, sob o argumento de que o texto “tornou-se restritivo, por remeter à ideia de cultura como algo fixo, a algo cristalizado, fossilizado, e em fase de desaparecimento” (Leite, 2000, p. 341).

O debate estava aberto, pois, pelos entendimentos da questão, havia dois problemas centrais para serem repensados e resolvidos a fim de se evitar um retrocesso nas conquistas constitucionais. Era preciso, primeiramente, examinar a noção de “remanescente”, que remete a algo que não existe mais ou está em desuso, e, em segundo lugar, analisar o significado da palavra “quilombo”, que caracterizava uma estrutura fechada, igualitária, coesa e autossuficiente, aludindo-se à lembrança do quilombo de Palmares.

Por tudo isso, se permanecesse a aplicação desse conceito como estava na Carta Magna de 1988, seria praticamente impossível contemplar e atender os anseios dos movimentos negros contemporâneos. Assim, com a finalidade de resolver esse impasse, em 1994 o Grupo de Trabalho sobre Comunidades Negras Rurais da Associação Brasileira de Antropologia (ABA) elaborou um documento em que explicava a atualidade e o significado de “remanescente quilombola”. Nesse documento, afirma-se que “contemporaneamente, [...], o termo não se referia a resíduos arqueológicos de ocupação temporal ou de comprovação biológica”, o que vinha desfazer vários equívocos sobre a questão, bem como ampliar o seu entendimento e identificar os sujeitos históricos envolvidos no processo de reconhecimento. Importante ressaltar que, seguindo esse movimento de debate e reflexões sobre as questões quilombolas, não podemos negar que os resultados foram bastante produtivos e que ocorreram avanços importantes no que tange ao reconhecimento e atuação do Estado brasileiro, apesar dos inúmeros obstáculos gerados por tais questões.

Nesse mesmo contexto constitucional, era criada pelo Governo Sarney a Fundação Cultural Palmares/FCP, instituição pública vinculada ao Ministério da Cultura, que tinha a “finalidade de promover a preservação dos valores culturais, sociais e econômicos decorrentes da influência negra na formação da sociedade brasileira” (Brasil, 1988)¹, um braço político do Ministério da Cultura que, inicialmente, dedicou-se somente às atividades culturais. O avanço das políticas públicas que chegaram juntamente com a redemocratização do país, o fortalecimento do movimento das comunidades negras e o grande volume de processos reivindicando os direitos garantidos no art. 68 do ADCT propiciaram e exigiram a ampliação da atuação da FCP nas questões destinadas aos remanescentes quilombolas. Essa nova atuação institucional foi confirmada pela portaria de 15 de agosto de 1995, expedida pelo seu então presidente Joel Rufino dos Santos, que estabelecia normas para reger os trabalhos de identificação e delimitação das terras ocupadas por comunidades de quilombos.

Durante os 25 anos de existência, a Fundação Cultural Palmares reconheceu e certificou uma grande variedade de comunidades remanescentes quilombolas espalhadas por todo o país, o que é o primeiro passo para a titulação definitiva das terras pleiteadas. Por outro lado, somente esse trabalho da FCP é insuficiente para o processo de reparação das terras quilombolas, pois até a certificação final o caminho é longo e burocrático, o que tende a esfriar um pouco a luta das comunidades negras.

Todavia, é importante alertar que, apesar da existência de uma legislação quilombola no país, que dava os seus primeiros passos, as várias comunidades remanescentes quilombolas não conheciam sua existência e muito menos o caminho para usufruir dos benefícios estabelecidos em lei. Isso, entretanto, não significa que elas deixaram de continuar lutando, reivindicando os seus direitos

1 BRASIL. Lei Federal nº 7.668 de 22 de agosto de 1988.

de cidadania perante o Estado brasileiro, como é o caso da família dos Amaros de Paracatu, que, apesar de várias derrotas sofridas na luta pela retomada pelo seu território, estava aberta e fortalecida para receber apoio em prol de sua causa.

A comunidade negra dos Amaros e as terras do Pituba

O século XVIII representou para o arraial de Paracatu, em um intervalo de tempo de aproximadamente 50 anos, a plenitude econômica e sua pobreza extrema. O primeiro momento, datado de 1744, correspondeu à descoberta das minas de ouro e o deslocamento de milhares de pessoas em busca de fama e fortuna; já o segundo momento, a partir de 1770, correspondeu à exaustão, ao declínio do ouro de aluvião e, conseqüentemente, à pobreza extrema com a desertificação quase total e a desvalorização das terras que, por mais de meio século, expeliram sonhos dourados. Um impacto total, já que o arraial não estava preparado economicamente para lidar com a escassez da produção do ouro.

Evidentemente, como aquelas terras foram usadas especificamente para a mineração, com o final dela estavam todas irregulares, exauridas, cheias de valas e montições, o que as tornava, a princípio, totalmente inválidas para a agricultura e/ou outras atividades comerciais, pois “as terras minerais no Morro do ouro para a parte de San Gonçalo foram examinadas por avaliadores e por mineiros vizinhos que delas acharam ser inúteis e sem valor” (Carvalho, 1992, p. 78). Um solo totalmente destruído e remexido, o que justificaria a sua desvalorização comercial.

Importante relatar que essas características não foram exclusivas do Morro do Ouro, mas de todo o território com potencial de retirar o metal. O cenário permaneceu dessa forma quase totalmente intacto desde o final da mineração no século XVIII até aproximadamente 1980, quando, depois de uma série de estudos minerais

sobre a região, Paracatu recebeu a primeira multinacional do setor de mineração - a Rio Paracatu Mineração (RPM), iniciando-se assim um moderno processo de retirada do ouro, o que permitiu à antiga área de mineração ser transformada, na atualidade, na maior mina de produção de ouro do mundo.

Sem alternativas para a sobrevivência e com grandes gastos na manutenção de suas propriedades, vários mineradores chegaram ao ponto de ir embora do arraial, deixando para trás suas terras e seus escravos, propriedades consideradas naquele momento sem importância econômica.

Entretanto, apesar desse cenário de plena devastação, miséria e fugas em que vivia o arraial de Paracatu, ele não deixou de existir e de produzir em pequena escala o ouro que ainda havia no solo, pois o que se exaurira era o minério de aluvião, que se encontrava misturado ao cascalho e exigia baixa tecnologia para a sua retirada. Com toda essa crise da mineração, poucos garimpeiros permaneceram no arraial² com as suas bateias, lavando o cascalho no leito dos rios e córregos em busca de riqueza.

Apesar de alguns resistirem a essas mudanças, com o passar do tempo a situação ficou cada vez pior, uma vez que, para voltar a extrair ouro em grande quantidade, seria necessário o emprego de novas tecnologias capazes de processar e apurar mais rapidamente o mineral, o que era praticamente impossível devido à falta de recursos financeiros por parte dos proprietários das datas minerais.

Por isso mais pessoas continuaram abandonando o local, permanecendo, praticamente, apenas os escravizados e os libertos, ou seja, aqueles que não tinham a mínima condição de se deslocar para buscar alternativas em outras regiões, sendo obrigados a reinventar suas vidas para que pudessem ali sobreviver.

Pelo levantamento realizado em 1769 sobre a situação econômica do arraial de Paracatu, ficou registrado que nesse período

2 COIMBRA, E. Duarte. Descrição exata do distrito da Guarda destas Minas de Paracatu. 1769. Manuscrito do acervo da Biblioteca Nacional, 78 p.

havia cerca de 95 garimpeiros explorando 3951 datas minerais e utilizando cerca de 2391 escravos para a realização do trabalho - naquela época bastante rudimentar e pouco lucrativo.

Por esses dados chegamos à informação de que alguns proprietários das datas minerais eram negros e mulatos (pardos) forros que, por uma inversão social, conseguiram garimpar, acumular pecúlio, ganhar prestígio e adquirir propriedades (tabela 01), o que vem reforçar a ideia de que, mesmo tendo vivido os açoitados da escravidão por longo tempo, esses negros homens não perderam o poder e a vontade de lutar, recriar e mudar o rumo de sua vida e de seus familiares.

Tabela 1: Negros e mulatos garimpeiros - Arraial de Paracatu século XVIII

Mineiros	Nº. de escravos	Nº. de datas minerais	Condição social
Antônio Luiz Braga	24	50	Pardo Forro
Luiz Pereira do Amorim	12	24	Pardo Forro
Benedito Rodrigues	03	13	Preto Forro
Manoel da Silva Rosa	04	09	Preto Forro
Antônio Rodrigues	06	10	Preto Forro
Teodósio da Fonseca Machado	12	05	Preto Forro

Fonte: Coimbra, E. Duarte. Descrição exata do distrito da Guarda destas Minas de Paracatu. 1769. Manuscrito do acervo da Biblioteca Nacional, 78 p.

Usando a sua criatividade perante o improvável, esses negros e mulatos forros que lá moravam e exploravam o que “restou” da mineração no arraial de Paracatu conseguiram acumular algum pecúlio que lhes possibilitou certa mobilidade social e maior autonomia sobre a sua vida, o que representava oportunidade e esperança para os seus descendentes.

Como exemplo, relatamos o caso do africano liberto Manoel da Costa, que era morador no arraial do Paracatu em 1776 e, fazendo uso de suas habilidades e experiência, conseguiu comprar a sua alforria, acumular bens e ascender social, cultural e economicamente.

Essas informações constam em seu testamento³, que se encontra na Casa Borba Gato em Sabará, sobre o qual passamos a apresentar algumas informações:

Chegado escravo na região, com o passar do tempo, conseguiu comprar sua alforria, certamente com pecúlio adquirido por meio da mineração. Manoel permaneceu solteiro e não teve filhos. Como herdeira única, declarava sua irmã “de pai e mãe”, a forra Roza Pinto da Trindade. Pelo que declarava, o Mina conseguira, também, reconstruir parte da família africana na América portuguesa. Novamente, a mineração e o know-how africano parecem ter proporcionado oportunidades de ascensão a alguns escravos e ex-escravos. Mas Manoel não parece ter sido do tipo que se contenta com pouco. Além de tudo isso, possuía imóveis, umas lavras no morro parte de São Domingos do qual tenho título delas em meu poder e, recriando a África na América, declarava possuir uma chácara na paragem chamada a Costa da Mina. O liberto Mina contava, ainda, com 11 escravos africanos empregados, principalmente, nos serviços de mineração (Paiva, 2002, p. 188).

Frente ao exposto, cabe esclarecer que o ocorrido com o liberto Manoel da Costa não foi um acontecimento isolado, haja vista a existência de vários testamentos no arquivo público da cidade que relatam a existência de “vários negros deixando bens em ouro ou em partes de terras – datas; assim como é possível encontrar, em 1771, pretos forros possuidores de fortunas e bens” (Doria, 2004, p. 21). Tudo isso vem reafirmar a tese de que esses homens negros, mesmo com toda a dificuldade imposta por um cenário tão hostil, não deixaram de conquistar o seu espaço naquela sociedade, muitas vezes negociando e lutando pelos seus direitos.

Destacam-se, também em importância, as comunidades negras de Santa Rita, Lagoa de Santo Antônio, Lagoa Rica, Cunha, Sabão, São Sebastião e São Domingos, constituídas no final do século

³ Testamento de Manoel da Costa – CPO LT 31(51) /1776; fls. 159-167. Casa Borba Gato – Sabará, Minas Gerais. Villa Real de Nossa Senhora da Conceição do Sabará aos dez dias do mês de dezembro de mil setecentos setenta e seis anos.

XVIII pelos escravizados e os libertos, e consideradas como locais de resistência, sobrevivência econômica, manutenção de tradições e de culturas, ou seja, o esteio daqueles que não conseguiram permanecer na decadente cidade. Todas elas estavam localizadas próximo, ou até mesmo usando o próprio leito do córrego São Domingos, que, naquele momento do século XIX, era o local onde se concentrava a maior quantidade de datas minerais exploráveis.

Entre as comunidades negras relacionadas acima, destacamos a da Lagoa de Santo Antônio ou Pituba, região com intenso comércio e grande produtora de gêneros agrícolas, características que lhe permitiram abastecer a cidade de Paracatu e alguns povoados vizinhos, conforme os detalhes apresentados pelo pesquisador Olympio Gonzaga no início do século XX:

[...] A duas léguas de Paracatu, na estrada do rio Preto, se acha o arraial da Lagoa de Santo Antônio ou Pituba, atualmente em completa decadência e com muitas casas em ruínas. No entanto, foi o mais próspero de todos naqueles tempos, chegando a possuir mais de cem casas e ranchos e mil habitantes. Era o maior e mais povoado quase que somente por crioulos. Que diferença para hoje! Tinha diversos negócios de fazendas, médicos e farmácias. Três poderosas e ricas famílias davam as cartas e faziam as festas do lugar com grandes pompas - a de Manoel d'Affonseca Silva e seus irmãos; a de Joaquim Martins Ferreira e a dos Irmãos Joaquim da Cunha e Luiz Pereira da Cunha (Gonzaga, 1910, p. 14).

Foi nesse contexto de tantas rupturas, de mobilidade social e esperanças que o escravo alforriado Amaro Pereira das Mercezes viveu e construiu a sua vida. Nascido por volta de 1765, ele era morador da região conhecida como Macaco, localizada dentro do arraial Lagoa de Santo Antônio ou Pituba. Ali Amaro viveu e criou a sua família, construiu a sua vida econômica, rezou pelo Rosário, participou de festas e folias, administrou o reinado da Irmandade do Rozário, deixou sonhos, desejos e esperanças, os quais servem como referência, na atualidade, para os seus descendentes lutarem e reivindicarem os seus direitos de cidadania.

Pituba é um desses locais de memórias carregados de significados, onde a vida pulsou e deixou registrada a saga de uma família que lutava pelo seu próprio destino, “uma memória que é referencial ao mesmo tempo de ancestralidade e de identidade” (Funes, 2000, p. 467). Seguindo essa lógica, foram as várias histórias contadas pelos seus tataranetos que transformaram essas memórias em esteio para as suas lutas cotidianas, pois a “história que está presente na memória dos mais velhos, bons narradores da saga de seus antepassados, permite resgatar um passado que nem sempre é revelado nos documentos escritos” (Funes, Idem), ou seja, é através do cruzamento desses indícios que podemos reescrever a história da família de Amaro Pereira das Mercezes.

Seguindo essas pistas e a documentação referente a ele e sua família, podemos certificar que eles ocuparam o território denominado de Macaco por volta de 1790, quando, juntamente com outras famílias negras que moravam no arraial de Paracatu, resolveram empreender e recuperar uma região que havia sido destruída pelo impacto da mineração do século XVIII, conforme as informações contidas nas pesquisas da antropóloga Siglia Zambrotti:

[...] Pituba fica no sopé do Morro do Ouro. Documentos mostram que eles ocuparam terras abandonadas quando a mineração não era mais interessante e não havia mais contratadores para essa terra. Isto aconteceu no final do século XVIII, ou seja, no início do século XIX eles já moravam ali. Amaro, o antepassado, deve ter ocupado essa terra exatamente no momento de decadência mais aguda da mineração na região do Morro do Ouro. Eles viviam ali com autonomia de produção e com o trabalho agrícola recuperaram uma terra degradada, que eram escavações, montições, rios desviados para a lavagem do ouro. Eles recuperaram durante 100 anos uma terra degradada e tornaram essa terra um jardim (Doria, DVD Honrados Amaros Benditos, 2004).

Após a instalação dessas famílias negras no território de Pituba, elas inicialmente consorciavam a atividade do garimpo com a agricultura de subsistência, uma vez que, devido às condições

daquelas terras, seria necessário recuperá-las primeiro para depois diversificar e ampliar a sua produção, o que ocorreu em um processo lento e gradual. O interessante de todos esses dados produtivos de Paracatu no século XIX é que, enquanto a cidade vivia em plena decadência econômica, suas áreas rurais produziam riquezas (pecuária, mineral e a agricultura) que foram vitais para a recuperação da cidade a partir da década de 1950.

Toda essa prosperidade que vivia a zona rural de Paracatu também se fez presente no território rural do Macaco, onde Amaro Pereira da Mercezes viveu por quase 50 anos com a sua família: esposa, nove filhos, genros, noras e netos, todos enraizados no mesmo espaço, que funcionou como referência, porto seguro e núcleo familiar para os seus descendentes até o ano de 1960, quando a terra lhes foi expropriada por fazendeiros vizinhos interessados nas terras, que naquelas décadas passariam a ter valores expressivos, impactados pela mudança da capital federal para o centro-oeste do país. Como estratégia, os fazendeiros interessados nas terras sempre encontravam formas de afetar as comunidades negras, seja falsificando documentos, avançando a cerca a mais do devido ou, até mesmo, realizando pressões psicológicas. Um verdadeiro campo de batalha, onde somente o mais forte economicamente teria o direito de se manifestar.

Os Amaros ficavam cada vez mais acuados em sua própria propriedade, situação que se agravou com o passar do tempo. Permaneceram ali somente aqueles que não tinham outros locais em que pudessem morar, o que os obrigava, de uma forma ou de outra, a continuar enfrentando os fazendeiros locais.

Como consequência do processo de expropriação, a família dos Amaros dispersou-se pelas cidades em torno da região de Paracatu, tendo, a maior parte de seus membros, se estabelecido na periferia da cidade de Paracatu, mais precisamente no bairro Paracatuzinho, que tivera o seu processo de urbanização por volta de 1940. Nesse local, eles reproduziram as formas de vida que levaram na antiga propriedade rural do Pituba, cultivando, nos quintais,

variedades de hortaliças, milho, feijão, mandioca e árvores frutíferas, havendo um pequeno curral com a criação de carneiros, o galinheiro, o fogão a lenha, a casa de farinha, um engenho de moer cana.

Honradas mulheres dos Amaros e a luta pela terra

Entre os vários descendentes de Amaro Pereira das Mercezes que moravam no bairro Paracatuzinho, direcionaremos nossas reflexões para o núcleo familiar de dona Ignês Pereira Guimarães, casada com Dionísio Coelho Guimarães, sendo ela bisneta e moradora das terras do Pituba até por volta de 1945, quando eles foram obrigados a deixar as terras.

A saga dessa família começa no mês de agosto de 1945, quando eles perderam o seu patriarca, considerado um duro golpe e que mudaria radicalmente a vida deles. Ficavam nesse momento na casa dona Ignês com os seus seis filhos, José Coelho Guimarães (1927), Maria Coelho Guimarães (1928), Joaquina Coelho Guimarães (1929), Honório Coelho Guimarães (1930), Juliana Guimarães dos Santos (1937) e Benedito Cirilo Coelho Guimarães (1941), até então totalmente dependentes da figura do pai, que era o responsável por abastecer a despensa e oferecer segurança contra as investidas dos fazendeiros.

Contando com a ajuda de seus familiares para o sustento de si própria e dos filhos, dona Ignês não conseguia visualizar uma saída a curto prazo para aquela situação trágica, pois quem a estava ajudando também não possuía muitos recursos financeiros capazes de sustentá-los por longo tempo. Foi nesse cenário de desespero que dona Ignês recebeu uma notícia que mudaria para sempre o destino de sua família: eles haviam sido cadastrados em um programa do governo federal que garantiria um abono para as famílias que tivessem um grande número de filhos e não tivessem condições de criá-los.

O curioso dessa história é que o cadastro não havia sido realizado pelo seu marido, o Dionísio, pois ele não sabia da existência desse programa social, nem mesmo se tinha o direito de participar

de tal benefício, uma vez que a essas informações certamente tinham acesso pessoas que conheciam a leitura e a escrita.

A iniciativa de realizar o cadastro dos filhos de Dionísio no programa do governo federal partiu de pessoas ligadas aos fazendeiros que viviam atormentando a vida dos descendentes dos Amaros. Algo bastante providencial e de extrema sutileza para o momento, que à primeira vista não representava uma forma de coação e intimidação, pois, como eles haviam perdido o arrimo da família e passavam por dificuldades, era uma saída plausível que merecia agradecimento. Tudo estava caminhando bem, pois, com o cadastro familiar no programa social do Governo, a família de dona Ignês poderia permanecer na terra, cultivando-a e recebendo o abono.

Porém, quando dona Ignês, em 1947, recebeu o seu primeiro pagamento no valor de dois contos de réis, sofreu uma nova investida de pessoas próximas aos fazendeiros, que a aconselharam a comprar um terreno na cidade a fim de garantir um futuro para os seus filhos. Apesar desse discurso que indicava uma preocupação com a sua família, tudo era muito contraditório, pois o que estava sendo sugerido era que eles deixassem uma terra que lhes pertencia por direito e comprassem em outro lugar.

Seguindo esses conselhos, talvez mais por medo do que poderia acontecer com a sua família se ali permanecesse, dona Ignês resolveu seguir para a cidade de Paracatu, deixando livres as terras da propriedade para que os fazendeiros locais a ocupassem e a utilizassem como desejassem.

Com o dinheiro do abono, dona Ignês comprou e pagou um terreno e seu rancho no bairro Paracatuzinho, com aproximadamente mil metros quadrados e que fazia fundo com o córrego Rico, local bastante frequentado na época por garimpeiros artesanais que buscavam o pecúlio do ouro que descia pelas águas. O terreno adquirido custou na época seis contos de réis, ou seja, a matriarca da família começava a sua vida na cidade com uma dívida de quatro contos de réis. Para honrar o compromisso da compra, dona Ignês usou a sua criatividade até conseguir pagar o terreno, ou, nas pala-

bras de seu filho Honório, foi ladina (um indivíduo cheio de vivacidade de espírito, esperto, cheio de astúcias).

Com uma grande habilidade de negociar e comandar a família, Ignês não aceitou que o destino lhes impusesse novas barreiras. Para arranjar o restante do dinheiro que faltava para o pagamento do lote, ela negociou o que podia e com quem desejasse comprar, pois o que não poderia acontecer era voltar atrás e não honrar o compromisso firmado com o vendedor do lote. Para isso eles venderam galinhas, porcos, as telhas e o arame da casa em que moravam lá na fazenda. Tudo negociado por dona Ignês, até conseguirem quitar a dívida que os atormentava.

A vida na periferia não lhes foi nada fácil, pois, além de não conhecerem praticamente ninguém na cidade, naquele momento ainda não haviam conseguido decifrar os caminhos e possibilidades de sobrevivência. Tudo era novo e difícil, porém as esperanças de dias melhores eram renovadas constantemente. Por isso a importância da matriarca dona Ignês, que, a partir da compra do terreno, conseguiu evitar o esfacelamento da família, além de perpetuar as histórias vividas por eles quando moravam nas terras pertencentes ao antepassado Amaro.

Nesse local, dona Ignês viveu até o ano de 2005 (58 anos da sua chegada na cidade), transformando o seu território em local de referência para a família, marca de memórias e encontro de sua parentela. Certamente foi nesse espaço que discutiram, forjaram ações políticas que desencadeavam uma luta de enfrentamentos e posicionamentos contra aqueles que tentaram roubar a sua dignidade. Local de solidariedade, memórias, resistências e diálogos entre seus pares, além de ali terem conseguido reviver a prática da folia negra da Caretagem⁴, costume vivido por eles nas terras do Pituba.

⁴ Folia da Caretagem é realizada somente no dia 23 para 24 de junho em louvor a São João Batista, marcando o início das comemorações juninas na cidade de Paracatu. Tem como elemento principal o uso da máscara do qual deriva o seu nome. É praticada somente por homens, sendo que dos 12 pares dançantes, 06 deles se transvestem de mulheres com vestidos, perucas, colares, meias e

Seguindo a trilha dos acontecimentos, com o tempo a família de dona Ignês conseguiu sobreviver, apesar da grande diferença entre aquele local e o de sua origem, levando a vida dentro do que era até então permitido, mas enfrentando os inúmeros obstáculos. Importante ressaltar que sempre ouviam falar das terras de seu antepassado e nunca desistiram de recuperá-las, mas lhes faltavam ainda as condições ideais para poderem lutar pelos seus direitos.

A grande mudança na vida deles aconteceu por volta de 1980, quando, por informações obtidas através de um amigo sobre as terras do Pituba, a luta pela retomada das terras passou a tomar uma nova dinâmica jurídica, conforme relatos dos tataranetos de Amaro Pereira, representados por Honório, Benedito e sua esposa Maria Abadia (Mariinha):

[...] Corria o ano de 1980. Benedito, um dos filhos de Ignês, conduzia diariamente os carneiros que criava para a praia (margem) do córrego próximo à sua casa. Um dia, aproximou-se dele o Sebastião, mais conhecido por Titão, vaqueiro que trabalhara no Pituba com Joana Alves Campos, uma das fazendeiras no local. Sebastião disse a Benedito não entender por que ele criava os carneiros na praia, na medida em que tinha uma fazenda boa para fazê-lo. Alguns dias depois, relatou a Benedito e Honório um fato que havia presenciado: estava ele no Cartório situado no Fórum local, ao qual fora chamado por um funcionário de nome José Ribeiro. Zé Ribeiro perdera um cavalo e, sabendo que Sebastião estava na cidade, queria saber se ele não o havia visto pela região do Pituba. Enquanto aguardava, Zé Ribeiro atendia a uma pessoa, um engenheiro do DER – Departamento de Estradas de Rodagem do estado de Minas Gerais e Sebastião ouviu a conversa entre os dois. O engenheiro havia ido ao Cartório para verificar a validade dos títulos de propriedade de umas terras no Pituba, pois, quando estava para construir uma ponte de cimento sobre um córrego atravessado pela MG 188, a obra fora embargada por Pedrinho Alves, que se dizia dono da área; no entanto,

pinturas específicas nas máscaras. SILVA, Paulo Sérgio Moreira da. A Caretagem como prática cultural: fé, negritude e folia em Paracatu (1960-1980). Dissertação de Mestrado. Pós-Graduação em História. Universidade Federal de Uberlândia – UFU, 2005.

os levantamentos prévios à elaboração do projeto da estrada nada haviam indicado que obstaculizasse essa construção. Zé Ribeiro falou que, se fosse a pessoa que ele estava pensando, não haveria óbices, porquanto a terra não lhe pertencia. Os donos verdadeiros seriam os Coelhos. E pegou uma escada, alcançou umas prateleiras altas e de lá tirou um livro antigo, onde se encontrava a escritura e o inventário dos bens de Amaro Pereira das Mercês (Dória, 2004, p. 128).

Inquietos com aquelas novidades em relação à existência de uma documentação relacionada ao tataravô, Amaro Pereira das Mercezes, seus descendentes resolveram reagir rapidamente em busca de mais informações que pudessem assegurar a retomada do território.

Coube, nesse momento, a participação de dona Mariinha, que era casada com Benedito Cirilo, filho caçula de dona Ignês, e que teve a iniciativa de buscar mais informações sobre os documentos da terra. Consciente de seus atos, Mariinha foi parar no cartório da cidade de Paracatu em busca dos documentos mencionados por Tião na conversa que ele teve com o Benedito. Chegando lá, ela foi direto onde estavam os documentos, pois já estava munida de todas as informações necessárias para resolver esse problema que atormentava a sua família há muito tempo. Já com a posse da cópia desse primeiro documento, Mariinha realizou um árduo trabalho para entendê-lo, pois, como relata, ela foi passando linha por linha, nome por nome até conseguir decifrar aquela escrita do século XIX e compreender a lógica da compra e venda até chegar em Amaro Pereira das Mercezes como proprietário. Uma importante atitude de Mariinha, que abriu novamente o campo de possibilidades para reaverem as terras de sua família.

Diante dessa nova situação, Mariinha e os filhos de Ignês resolveram procurar um advogado e questionar a propriedade da terra na justiça. O que foi uma outra longa batalha, pois, como o processo estava na justiça estadual e, portanto, sujeito à influência dos fazendeiros locais, eles trocaram de advogado várias vezes e nada

de conseguirem avançar. As andanças foram tantas com esses documentos embaixo do braço que, em 2002, eles foram tentar buscar apoio no Ministério Público em Brasília, o que não foi possível.

Diante do exposto, constata-se que a situação dos Amaros naquele momento não era nada fácil pela própria complexidade do problema que envolvia a causa, além de ainda haver dois grandes obstáculos a serem enfrentados: a falta de conhecimento jurídico básico para acompanhar os caminhos seguidos pelos advogados e a falta de recursos financeiros para pagar a eles e as custas do processo. Interessante observar que em nenhum momento esses vários advogados contratados pela família dos Amaros demonstraram conhecer o que estava sendo discutido na Constituição de 1988 com relação a áreas destinadas aos índios e às comunidades remanescentes quilombolas, o que reafirma sua falta de preparo profissional e descaso para com os clientes.

Sem um caminho para seguir, depois de tantos descaminhos e obstáculos, a família de Ignês foi procurada por um grupo de pessoas que já sabia da história da terra e da existência dos documentos que estavam de posse de Mariinha. Tratava-se de Jurandir Dario Gouveia Damasceno, o Dario Alegria, e Rosangela Carvalho, que eram os representantes do Instituto de Defesa da Cultura Negra Afrodescendente Fala Negra, uma instituição filantrópica, criada em 2001, sem fins lucrativos, e que atuava na defesa dos afrodescendentes da cidade de Paracatu. Após os primeiros encontros, eles passaram a ter certeza de que se tratava de uma comunidade remanescente quilombola que não conhecia os direitos, nem o art. 68 do ADCT e o papel desempenhado pela Fundação Cultural Palmares.

Diante dessa situação e apoiada pelo Instituto Fala Negra, Mariinha e sua família encaminharam os documentos e suas histórias para a Fundação Palmares, que, a partir desse momento, passou a auxiliá-los juridicamente. Era um novo marco na luta pela retomada da terra, uma vez que a disputa judicial saiu da esfera estadual para a federal, o que certamente facilitaria a inclusão da família no programa federal chamado de Brasil Quilombola. Isso, entretanto,

não autoriza imaginar que tudo caminhará de forma mais rápida e certa, pois a demanda pelos trabalhos prestados pela Palmares vinha de diversas regiões do país.

Passada essa importante fase de encaminhamento documental para a Fundação Cultural Palmares e prevendo a morosidade do processo, a família de Ignês resolveu acelerar o reconhecimento e autodefinição como comunidade Remanescente Quilombola. Foi nesse momento que tiveram a ideia de retomar parte do território da fazenda Pituba, com o objetivo de pressionar os responsáveis pelos órgãos federais competentes para encontrarem uma solução.

A retomada ocorreu no dia sete de agosto de 2003, às cinco horas da manhã, quando cerca de trinta e cinco pessoas saíram da residência do Senhor Honório, no bairro Paracatuzinho, em um micro-ônibus alugado pelo Instituto Fala Negra, em direção às terras da fazenda Pituba. O local escolhido foi uma área de aproximadamente 06 hectares, pertencentes naquele momento à Igreja Presbiteriana de Paracatu. Ali não havia construções, lavouras nem outras benfeitorias, mas, em contrapartida, o local oferecia fácil acesso aos acampados, aos veículos, a ônibus, porque estava às margens da rodovia MG 188 (ligação entre Paracatu e Unaí).

Os descendentes de Amaro, liderados pelos tataranetos Honório, Mariinha e Benedito, ao chegarem ao local escolhido para a retomada, dançaram a folia da Caretagem, forma que encontraram para celebrar a vida, agradecer e pedir mais ajuda aos santos por aquele momento tão importante, uma forma de pedir proteção e coragem por aquele ato tão significativo na vida deles. Era um momento mágico para eles, que dançaram, cantaram e comemoraram por cerca de duas horas, um hábito que os acompanha há longo tempo.

Dançar a folia da Caretagem naquele instante representava reafirmar sua descendência afro e lembrar-se do passado, quando viviam ali com todos os seus familiares.

Enquanto acontecia a dança da Caretagem, parte da família dos Coelhos montava as barracas para o acampamento, furava poços em busca de água, improvisava bancos e camas, construía

fornalhas, jiraus para armazenar os mantimentos e as vasilhas de uso cotidiano.

Durante o tempo em que permaneceram acampados, cerca de três meses, eles catavam lenha para abastecer a fornalha, pescavam no riacho que passava no fundo da propriedade, perfuraram cacimbas, ou, até mesmo, usavam a bateia para encontrar algum ouro no córrego que passava próximo ao local.

Diante dos fatos ocorridos e da sua grande exposição midiática, os fazendeiros proprietários das terras não demoraram a reagir. Indignados com o que acontecia em suas (supostas) terras, chegaram a contratar jagunços para ameaçar os acampados, o que não surtiu efeito, pois a proteção, a vigilância e a integridade física deles haviam sido garantidas pelas autoridades locais. Restou aos fazendeiros recorrer à justiça para a reintegração de posse da terra.

Como resultado de todo o trâmite jurídico da ação impetrada pelos fazendeiros, o Juiz Fernando Humberto dos Santos, da Vara de Conflitos Agrários, determinou, por meio de uma liminar em favor de Pedro Duarte, a reintegração de posse da área ocupada. Obedecendo à determinação judicial, os Amaros deixaram as terras do Pituba em 29 de novembro de 2003, de forma pacífica e conscientes de que haviam conquistado muito com todo aquele movimento. Após o retorno a suas residências, a família continuou sendo assistida pela Fundação Cultural Palmares, que solicitou, no começo do ano de 2004, a criação de uma associação representada por um dos tataranetos de Amaro Pereira das Mercezes. Surgia, nesse momento, a Associação Quilombola Família dos Amaros (AQFA), presidida por Maria d'Abadia Pereira Guimarães (Mariinha).

Assim, depois dos estudos realizados a fim de conhecerem a história da família de Amaro Pereira das Mercezes e seus desdobramentos, no dia 30 de abril de 2004 a Fundação Cultural Palmares emitiu e entregou a Certidão de Autorreconhecimento, na qual certificava que a Comunidade Família dos Amaros é Remanescente das Comunidades dos Quilombos.

A importância desse ato para a Família dos Amaros é, mais do que o reconhecimento de sua história, a possibilidade também de se fazer justiça social. Uma vez certificados como comunidade remanescente de quilombo, passaram a ser amparados pela Constituição Federal e por regulamentações específicas do Programa Brasil Quilombola, um conjunto de ações do Estado Brasileiro que visa diretamente às comunidades negras. Sem dúvida, parecia que se chegava a porto seguro para todas as comunidades negras espalhadas pelo território nacional, uma forma para conseguir o registro de suas terras, a reparação social e o reconhecimento de seus direitos; a cidadania, enfim.

Como sabemos, e por se tratar de um longo caminho de várias idas e vindas, a família dos Amaros, além de aguardar novos desdobramentos do processo de reparação da terra que pertenceu ao seu tataravô, tem que lidar com novos problemas cotidianos que aparecem, como, por exemplo, o avanço da empresa de mineração RPM sobre as suas terras, bem como a falta da assistência por parte dos órgãos competentes e a fragmentação da família acerca da questão quilombola. Uma luta de reparação que exige persistência e união constante de toda a família em torno do antepassado Amaro.

Essas preocupações foram registradas e encaminhadas em uma carta⁵ (2010) ao Ministério Público Federal, Fundação Cultural Palmares, Incra, Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial - SEPPIR - e ao Conselho Nacional de Defesa dos Direitos da Pessoa Humana - CDDPH, conforme o fragmento que segue:

[...] Estamos passando muita pressão, por parte de moradores não-quilombolas e da própria mineradora (RPM), que procura a única família que conseguiu ficar na terra, tentando comprar ou trocar essa área. E também a mineradora está comprando as terras de terceiros que moram dentro da área,

⁵ Carta da Associação Quilombola Família dos Amaros-AQFA, datada de 10 de abril de 2010 e assinada pela presidente em exercício Maria d'Abadia Pereira Guimarães.

mesmo sabendo do processo de regulamentação, mesmo depois da publicação no Diário Oficial. O local onde estamos não tem luz. É o único local dessa região que não chegou a luz. [...] Nossas criações de animais estão sem local para ficar. Muitos matam nossas vacas e não descobrem o ofensor. A mineradora não quer gado solto aonde já esburacaram. Não sabemos o que fazer com as nossas criações. Nossos direitos humanos estão sendo gravemente violados. Ninguém nos respeita. Os órgãos públicos não estão dando o apoio e a presença que precisamos, apesar das nossas constantes ligações telefônicas, pedindo esse apoio⁶.

Mesmo com esses problemas enfrentados, não podemos deixar de registrar a importância da associação quilombola comandada por Mariinha, que, embora sem ter a mínima noção de como deveria funcionar, realizar reuniões, discutir metas e objetivos e prestar contas, aceitou o desafio de continuar à frente do movimento sem fraquejar na busca por fazer valer os seus direitos como remanescentes quilombolas. Além do mais, com a morte de seu marido Benedito (2007) e seu cunhado Honório (2013), ela passou a assumir outras lutas cotidianas, tornando-se o arrimo da família. A luta é árdua e nem sempre chega ao resultado esperado, porém são essas ações políticas e conscientes que nos levam à cidadania plena, que somente serão possíveis em outras comunidades negras espalhadas por esse país se elas também se envolverem nos caminhos, práticas de lutas e resistências realizadas pela comunidade negra dos Amaros.

Considerações finais

Nesse processo de expropriação que envolve a família dos Amaros de Paracatu, evidencia-se não somente a questão da terra que lhes pertencia, mas a luta pela preservação da identidade, da memória afrodescendente e pelo reconhecimento de seus direi-

⁶ Trecho da carta transcrito literalmente.

tos de cidadania, uma batalha árdua que avança lentamente, com conquistas e retrocessos contra um Estado que não regulamenta ou aplica as leis existentes no país. Uma luta de heróis negros, que buscam em suas experiências cotidianas as formas e caminhos para enfrentarem os obstáculos da vida.

A solidez das informações históricas da família negra dos Amaros ao longo de séculos, vem estabelecendo novos contornos nestas lutas políticas, principalmente a partir do ano de 2004, que insere em suas vidas duas novas etapas no processo de reivindicação das terras: a criação da Associação Quilombola Família dos Amaros (AQFA) que é presidida pela Maria Abadia Pereira Guimaraes – Dona Mariinha-; e a certificação/reconhecimento por parte da Fundação Cultural Palmares como Remanescentes Quilombolas.

Nesse sentido, reconhecemos que essa luta política foi pensada e praticada por essa comunidade negra dentro do núcleo familiar da matriarca Ignês Pereira Guimarães (1906-2005), uma negra mulher que possuía vivacidade de espírito, cheia de manhas e astúcias, e que soube negociar e enfrentar os conflitos que a vida proporcionará para ela e seus familiares. Ou seja, foi através dessa convivência cotidiana entre os familiares, que as memórias, as histórias, o trajeto e o agir da Comunidade dos Amaros acontece.

Certamente, as ações jurídicas resultantes dos questionamentos dos Amaros pela retomada de uma terra que lhes pertencerá no passado, só foi possível devido as revelações apresentadas por dona Ignês, que acabou instigando os seus filhos, filhas, genros e noras a lutar e a reivindicar tais reparações.

Sabemos que as conquistas ainda foram poucas perante o tamanho dos problemas enfrentados por eles, pois se no passado eles lidaram com os mandos dos senhores brancos, no presente são obrigados a enfrentarem os interesses das grandes empresas de mineração em suas terras, além de lutarem constantemente contra o descaso do poder público. Uma busca pela cidadania contínua, que não se pode descuidar para não serem derrotados.

Nessa encruzilhada em que se encontra a família dos Amaros, percebemos que a vontade de continuar lutando pelos seus direitos ainda permanece acessa, como na trajetória do tataravô Amaro Pereira das Mercezes, quando o mesmo desafia e contraria o seu próprio destino, o de ser simplesmente mais um negro escravizado e anônimo em nossa história.

Referências

CARVALHO, Maria da Conceição Amaral Miranda de. *Paracatu – O Morro do Ouro* - Rio Paracatu Mineração S.A., Brasília: 1992, p. 78.

DORIA, Siglia Zambrotti. *Relatório sócio-histórico e cultural da Comunidade Remanescente de Quilombos Família dos Amaros*. Brasília: abr. 2004, p. 21.

DORIA, Siglia Zambrotti. Depoimento - Honrados Amaros Benditos. DVD, 30 min, documentário institucional. Brasília, 2004. Realização Fala Negra e Fundação Cultural Palmares.

FUNES, Eurípedes A. Nasci nas matas nunca tive Senhor: história e memória dos Mocambos do Baixo Amazonas. In: REIS, João J. e GOMES, Flávio. *A liberdade por um fio* – história de quilombos no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 467.

LEITE, I. B. Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas. *Etnografia*. v. 12, n. 2, 2000, p. 333-354.

MUNANGA, Kabengele; GOMES, Nilma Lino. *O negro no Brasil de hoje*. São Paulo: Global, 2006.

OLYMPIO, Gonzaga. *Memória histórica de Paracatu*. Uberaba: Typ. Jardim & Cia, 1910, p. 14.

PAIVA, Eduardo França. Bateias, carumbés, tabuleiros: mineração africana e mestiçagem no Novo Mundo. In: PAIVA, Eduardo França & ANASTASIA, Carla Maria Junho (orgs.). *O trabalho mestiço*:

maneiras de pensar e formas de viver – séculos XVI ao XIX. São Paulo; Belo Horizonte: Annablume; PPGH-UFMG, 2002, p. 187-207.

REIS, João José. Entrevista. *Terra Magazine*. Disponível em: <http://zip.net/bnkzWX>. Acesso em: 14 fev. 2011.



PARTE

4

CASAMENTO E MATERNIDADE: MECANISMOS DE UM DESTINO SOCIAL

O divórcio setecentista e a questão de gênero

Helen Ulhôa Pimentel

Esse trabalho foi produzido a partir da análise da documentação do século XVIII, relativa ao casamento, produzida pelo Tribunal Eclesiástico instalado em Paracatu, MG. O foco foi colocado sobre um processo de divórcio datado de 1770, que era o único completo preservado no Arquivo Público Municipal Olympio Michael Gonzaga, de Paracatu.

As minas de ouro de Paracatu foram comunicadas à coroa portuguesa em 1744, passando a atrair a atenção metropolitana e um fluxo migratório bastante intenso. Olympio Gonzaga informa que, antes da descoberta do ouro, a região havia sido palmilhada por muitos bandeirantes e habitada por pecuaristas (Gonzaga, 1910, p. 61). Paracatu viveu no século XVIII uma experiência bastante curiosa, pois possuía uma dupla inserção na organização da colônia. Administrativamente era subordinada à comarca da Manga e a organização eclesiástica a ligava ao bispado de Pernambuco (como, aliás, toda a margem esquerda do Rio São Francisco). A referência completa constante nos processos do Tribunal eclesiástico era:

Arraial de São Luís e Sant'Anna das Minas do Paracatu, comarca da Manga, bispado de Pernambuco.

Apesar de grandes perdas documentais, o acervo do APMOMG ainda é muito rico. A profusão e a diversidade de documentos sobre o casamento ali existentes revelam um grande esforço no sentido de transformá-lo na regra, mas revelam também que, até aquele momento, ele era a exceção e que era realizado principalmente pelas pessoas que tinham alguma posse.

Os Tribunais Eclesiásticos, criados com a finalidade de implantar normas homogeneizadoras dos procedimentos dos colonos, implementavam a doutrina católica em todo o território brasileiro a partir de instruções do bispado - sede do território sob a jurisdição de um bispo - ao qual estavam subordinados (Figueiredo, 1997, p. 41). Como o território brasileiro era muito extenso e o clero bastante reduzido, essa vigilância era realizada por meio das visitas diocesanas - ou episcopais (Figueiredo, 1997, p. 41), que percorriam todas as freguesias - localidades pertencentes ao bispado - (Figueiredo, 1997, p. 41) e a elas voltavam de tempos em tempos. Elas eram anunciadas antes, para que as pessoas se preparassem para dar a sua contribuição na forma de delações ou para se defenderem caso já tivessem sido admoestadas. Os resultados dessas visitas foram preservados como ações do Tribunal Eclesiástico, que funcionava dentro do quadro legal constituído pelas Ordenações Filipinas e pelas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, legislação do Reino português e da Igreja, respectivamente. Esses documentos normativos possuem muitos pontos de confluência. A proximidade entre eles demonstra como a separação entre o poder espiritual e o temporal era muito tênue. Ambos se voltavam para a normalização da sociedade e eram aliados nessa empreitada. Neles o casamento surge como elemento normalizador por excelência das relações sociais e como o divisor de águas entre o lícito e o ilícito. As diferenças de gênero, de posições sociais e de etnia vão aparecer, a partir das normalizações, como elementos constitutivos da maneira de ver o

mundo da época, mostrando que são as normas que criam as hierarquias e divisões sociais, e não o contrário.

Esses dois conjuntos de leis – as Ordenações e as Constituições – nos permitem uma avaliação bastante ampla da forma pela qual a colônia deveria ser “civilizada”, segundo Códigos morais que, ao se implantarem, criavam a figura do/a criminoso/a transgressor/a. A esse processo chamamos colonização/catequese respectivamente e será nele que poderemos encontrar as matrizes de sentido que irão nortear a constituição, no Brasil, de uma moral cindida por representações sociais de gênero, etnia e posição social.

Consideramos aqui que os discursos da colonização e da catequese são criadores dos objetos de que falam: o Brasil surge deles como terra rica à espera de exploração adequada, necessitando de uma população laboriosa, porém, território habitado por um povo dominado pelos “vícios da lascívia”, precisando ser moralizado. As promessas de riqueza e prosperidade eram ameaçadas pela ação do demônio, que dominava os colonos, fazendo-os indóceis, preguiçosos e luxuriosos (Souza, 1989). O casamento foi, nesse período, visto como instrumento de disciplinarização dos corpos e dos costumes. Somente ele seria capaz de resolver as duas questões ao mesmo tempo: aquietar e tornar produtivas as pessoas; e servir de remédio para a concupiscência.

A insistência com que questões sobre o casamento e a sexualidade aparecem nas duas obras reflete a importância que assumiam no processo colonizador português. Nos discursos, a função da repetição é a de instaurar sentidos (Orlandi, 1993). A frequência com que aparecem esses temas é que sugere a hipótese de que a valorização do matrimônio era uma importante ferramenta de domesticação dos corpos e dos espíritos.

Implementar o casamento, tarefa duplamente útil por sua ação sobre o corpo e a alma, exigia uma normalização. Igreja e Estado se debruçaram sobre ele, buscando torná-lo efetivamente aceito. Segundo as *Constituições*, ou seja, na visão da Igreja, o matrimônio deveria ser ordenado segundo três princípios:

O primeiro era o da propagação humana, ordenada para o culto, e honra de Deus. O segundo era a fé, e a lealdade, que os casados deveriam guardar mutuamente. O terceiro era o da inseparabilidade dos mesmos casados, significativa da união de Cristo Senhor nosso com a Igreja Católica. Além destes fins o casamento era também remédio contra a concupiscência e assim São Paulo o aconselhava aos que não podem ser continentes (Vide, 1853, p. 107).

O casamento teria como razão a reprodução que justificaria as relações sexuais. Só assim adquiriria o selo da sacralidade e a benção divina, dentro de uma determinada relação normalizada. Este seria o primeiro sentido imposto ao casamento: estabelecer uma relação com Deus, ou seja, com o sagrado, desculpabilizando uma prática que, de outra forma, seria investida pelo pecado. O segundo sentido é o de que compromisso e confiança estabelecem um vínculo entre dois seres. Sublinha-se o caráter mútuo desta relação que procura estabelecer uma aliança ampla que envolva o casal entre si e o aproxime de Deus. Este princípio leva à obediência a Deus e ao Outro, permitindo a penetração de uma regulamentação dentro dos lares, nos leitos conjugais. E a indissolubilidade pela qual se impõe o casamento como uma opção definitiva seria uma vitória sobre as mazelas provenientes do hábito dos nobres de repudiarem suas esposas por adultério ou esterilidade e se casarem novamente (Vainfas, 1992, p. 32).

O casamento se constitui assim em um espaço de interferência ativa da Igreja, dentro do qual era possível controlar a luxúria, educar os instintos, criminalizar o prazer e comprometer as pessoas com o caráter “civilizador” e “catequético” das normas morais e sociais que estavam sendo impostas. Nestas matrizes, reprodução, fidelidade mútua, indissolubilidade, domesticação do desejo, encontramos disposições gerais que, entretanto, em sua aplicabilidade, impõem margens de tolerância diferenciadas, criando, assim, práticas sociais hierarquizadas e assimétricas. Tânia Navarro Swain assim interpreta:

A Igreja vigia o cotidiano, regulamenta os abusos, tece relações de poder que se estendem até os momentos mais íntimos da vida dos indivíduos. No fim do século XVI, chega ao Brasil a Primeira Visitação do Santo Ofício – Inquisição – para julgar os rebeldes à norma. Era preciso culpabilizar os colonos para melhor controlá-los, já que a noção de pecado delimita a liberdade do indivíduo. Vainfas afirma que “corria solto o desrespeito às leis do Estado e da Igreja” e observa a onipresença da discussão sobre o pecado – fantasma que vaga em toda parte, não impedindo nada, mas contribuindo à manutenção das aparências (1992, p. 156).

A imagem do Brasil como “*locus* privilegiado do Demônio”, tão difundida pela literatura, pelos mitos e pelas leis, embasava as ações colonizadoras e catequéticas empreendidas pelos poderes civil e eclesiástico. Porém, se nos Códigos Legal e Eclesiástico encontramos a imposição de valores e de normas, nos processos do *Tribunal Eclesiástico* que funcionou em Paracatu no século XVIII pudemos estabelecer contato com as resistências oferecidas pelos colonos à implantação de um imaginário estranho ao seu e com o uso que o clero fazia das leis. Tomamos contato com uma teia de poderes em pleno enfrentamento e com uma sociedade complexa que não podia ser entendida usando os conceitos de cultura que dividiam a sociedade entre eruditos e populares. Percebemos que uma variedade de fatores intervinha nas decisões. Encontramos resistências e interposição de obstáculos que pareciam desconhecer a lógica das normas em vigor. Aqui só vamos analisar o que diz respeito ao processo de divórcio e às relações de gênero nele implicadas.

Apesar da indissolubilidade dos laços matrimoniais, as normas matrimoniais previam a possibilidade de anulação do casamento, em condições muito especiais em que o ato era considerado imperfeito, nesse caso, era permitido novo casamento.

No século XVIII, assim como desde o Concílio Tridentino, quando o casamento foi transformado em sacramento e passou a ser indissolúvel, o divórcio, apesar de já existir, não possuía o significado que hoje possui. O divórcio de então correspondia a uma

separação de fato do casal, porém não permitia nova união, posição até hoje mantida pela Igreja. As tensões entre casais, portanto, poderiam ser resolvidas com a separação de leitos, ou mesmo de casa, porém, não haveria a menor possibilidade de um deles poder contrair novo matrimônio (Almeida, 1992, p. 87). O recurso ao *Tribunal Eclesiástico* para solucionar esses conflitos só ocorria em casos muito especiais, quando houvesse uma situação de tensão tal, que o risco de morte para a mulher fosse evidente; nestes casos era autorizada a separação.

As *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* previam, no título LXXII, algumas condições que poderiam levar à separação de corpos, porém, mantendo o vínculo do casamento. De acordo com esse documento, a separação poderia ser iniciativa tomada por qualquer dos cônjuges em caso de doenças contagiosas, adultério, a decisão de contrair ordem religiosa, contanto que a decisão fosse tomada em comum acordo e no caso de sevícias. (Vide, 1853, p. 126-129)

O adultério, que consiste na infidelidade de um dos cônjuges, era uma delas, mas não encontrei nos documentos com os quais trabalhei nenhum caso concreto que me permitisse discutir esse aspecto. Pelo que parece, essa fidelidade só seria questionada quando a infratora fosse a mulher, pois os próprios documentos legais são mais incisivos nesses casos do que no de infidelidade masculina. Ângela Mendes de Almeida diz que, em geral, admitia-se que a mulher tinha o direito de separar-se, ou seja, de negar o “débito conjugal” em caso de crueldade ou de adultério do marido (Almeida, 1992, p. 87), muito embora, para Martim de A. Navarro, que escreve no século XVI, somente o homem tem esse direito em relação à adúltera; quanto a ela, “não é do seu ofício corrigir o marido, como o é, dele, corrigi-la” (Navarro, *apud* Almeida, 1992, p. 87).

Podemos perceber que a posição da mulher nas sociedades cristãs encontrava-se sujeita às mais severas normas. A Igreja poderia puni-las rigorosamente até quando se mostrassem amantes ardorosas de seu próprio marido. As escapadelas dele, entretanto,

seriam relevadas, o que provavelmente “estimulava” os homens com muita frequência ao concubinato, pois, com outras mulheres que não fossem suas esposas, o ardor era tolerado muito mais facilmente que com aquelas.

As “severas sevícias” se constituem no motivo de separação mais considerado. Os casos de divórcio que analisamos não refletem apenas um cotidiano opressor, mas também movimentos de resistência, muitas vezes isolados, porém, manifestações de desacordo para com o que estava sendo imposto principalmente às mulheres. Encontramos tímidas, mas decididas tomadas de posição por parte de mulheres humilhadas e violentadas que se submetiam à autoridade da Igreja aceitando a manutenção do vínculo assumido, mas a quem imploravam a concessão da separação de corpos que retiraria o poder do marido sobre elas.

Pudemos observar no documento de divórcio do APMOMG de Paracatu, impetrado por Joana de Souza Pereira contra o capitão José Rodrigues da Silva (APMOMG, 1770) a recorrência com que apareceram nele algumas matrizes de sentido como honra, servidão, submissão. A moral dupla aparece estabelecendo direitos e deveres diferentes para homens e para mulheres e uma gama de relações que nos permitem conhecer, na prática, uma série de princípios que havíamos encontrado nas leis civis e eclesiásticas.

Encontramos nesse processo um casal legitimamente constituído, possuidor de bens e envolvido em uma trama de violência e transgressões morais por parte do homem. O processo nos apresenta uma mulher que possuía a credibilidade necessária para se fazer ouvir e para poder exigir seus direitos e que, no entanto, não possuía os mesmos direitos nem as mesmas oportunidades que o seu marido, como veremos logo adiante. Ela era seguidora das normas, tinha posses, mas não gozava do respeito do marido nem era considerada pela sociedade na mesma medida que ele.

Joana de Souza Pereira, casada com o Capitão José Rodrigues da Silva, procurou o *Auditório Eclesiástico* para fazer uma denúncia e pedir o divórcio. O Libelo de Sevícias que ela apresentou foi o seguinte:

No ano de nascimento de nosso senhor Jesus Cristo de hum mil, setecentos e setenta anos, aos nove dias do mês de janeiro do dito ano, neste arraial de São Luiz e Sant'Anna das Minas do Paracatu, comarca da Manga, Bispado de Pernambuco [...] em audiência pública que aos feitos e partes e seus procuradores e de seu marido estão fazendo o Reverendíssimo Doutor Vigário Geral da Comarca Veríssimo Rodrigues Rangel donde eu, escrevão ao diante nomeado Juiz vindo e sendo ali, na dita audiência por Antônio Teixeira Franco solicitador de causas dos auditórios deste Arraial e procurador que mostrou ser desta dona Joana de Souza Pereira foi dito e requerido a instâncias de sua constituinte ao Réu seu marido Capitão José Rodrigues da Silva para lhe notificar de um libelo de sevícias [...] (APMOMG, 1770).

Antes mesmo de arrolar os motivos que justificariam o pedido de divórcio, Joana procede à apresentação de dados que procuram revelar ser a autora alguém com as condições necessárias para que se levassem em consideração suas queixas: diz Joana de Souza Pereira, assistente nesse Arraial que sendo casada em face da Igreja com José Rodrigues da Silva, obedecendo-lhe, servindo-o como fazem as mulheres honradas ao seu marido desde o ano de 1757 (APMOMG, 1770).

Aqui, também, o respeito, a obediência e a submissão aparecem como comportamentos femininos desejáveis pela sociedade da época. Encaixando-se na classificação de mulher respeitável, ela queria se fazer ouvir. O conceito de servidão é extremamente revelador da concepção de mulher que se tinha à época. Se tivermos em mente que se trata de uma sociedade escravocrata onde a servidão era tida como aquilo que mais desclassificava uma pessoa, que inclusive lhe negava a humanidade, lhe conferia a condição de objeto, considerar-se servil significava tornar-se um objeto do homem. No caso do marido, seu direito de vida e morte sobre a mulher, tanto quanto sobre seus escravos, era garantido por lei. Obediência, servidão, honradez e fidelidade. Essas parecem ser as matrizes de sentido desses discursos, as noções básicas que o organizam e o inserem dentro de um quadro de pensamento específico e possível, ou seja, o de sua época.

Nos documentos do século XVIII podemos verificar uma insistente recorrência à noção de honra. Christine de Pizan, em livro escrito no início do século XV, adverte que, para a mulher ser honrada, são necessárias duas condições: “a sobriedade e a castidade. Sem elas seria impossível conquistar a primeira” (Pizan, *apud* Algranti, 1993, p. 110). A honra feminina estava, assim, no imaginário da época, estreitamente ligada à sexualidade, manifestando-se através da castidade para as solteiras e da fidelidade para as casadas, enquanto a honra masculina era considerada muito mais como um atributo cívico, constituindo-se um valor moral e manifestando-se por meio de privilégios de classe (Algranti, 1993, p. 110-111).

Justificando o processo de divórcio, o primeiro dentre os motivos alegados por Joana era o de que o seu marido,

[...] desde que passara a andar mal encaminhado com uma sua escrava mulata por nome Rosa, [...] a tem tratado mal, dando-lhe pancadas, tratando-a com palavras menos descentes e infamantes, e que lhe fez várias feridas por todo o corpo, abrindo-lhe a cabeça, de que levou vários pontos e que a mataria se não tivesse sido acudida por algumas pessoas (APMOMG, 1770).

Relembra, ainda, outra ocasião, em que o marido, por andar de novo “*mal encaminhado e amancebado com outra sua escrava de nome Mariana*”,

[...] chegou a lhe colocar em perigo de vida, batendo-lhe com um pau, fazendo-lhe várias nódoas e pizaduras pelo corpo e a ferindo com uma tesoura na intenção de mata-la. Querendo acorrenta-la e não conseguindo abrir o cadeado, deu-lhe tanta pancada com a dita corrente que lhe fez várias pizaduras de novo por todo o corpo, cara e cabeça que caiu a suplicante quase morta, sem fala (APMOMG, 1770).

Ela faz, assim, uma contraposição entre o seu comportamento de submissão e devoção e o comportamento masculino de violência e desrespeito. Está novamente presente a noção de servidão,

permitindo que o marido se considere acima de qualquer limite ou regra social e utilize amplamente de seus direitos de dono e senhor. Vainfas afirma que senhores, mesmo pobres, acostumados a ver os escravos como bens pessoais, incluíam em seu senhorio o uso sexual dos mesmos, em relações hetero ou homossexuais. Ele comenta que

[...] os inacianos pregavam no deserto, contudo, impotentes diante da parceria concubinato-escravidão consagrada pelo uso. A bem da verdade, a própria Igreja colonial vergar-se-ia a esse costume, como se vê nas Constituições do sínodo baiano de 1707, que considerava como prova de concubinato o fato de um homem manter em casa alguma mulher que dele se engravidasse, não sendo ela casada e desde que a mesma fosse livre. Reconhecia-se assim, tacitamente o direito de os senhores engravidarem, com plena liberdade, as escravas da casa [...] (Vainfas, 1997, p. 236).

Os comportamentos masculinos de transgressão lembram um privilégio apontado por Bourdieu ao discutir os “ritos de instituição”. O autor percebe neles uma autonomia que permite a liberdade de romper os limites impostos pelo ato de autorização ao definir papéis como o masculino/feminino que, consolidados, permitem aos seus portadores flexibilidade de comportamento. Ele diz “aquele que se sente seguro com sua identidade social garantida pode jogar com a regra do jogo cultural, pode brincar com fogo” (Bourdieu, 1996, p. 104) e transgredir sem, com isso, se desclassificar.

Encontramos no documento o relato de práticas masculinas. O marido passava do uso sexual de uma escrava para o de outra e o tratamento que dispensava à sua própria esposa a colocava em condição de igualdade, senão de inferioridade para com as suas escravas. Não parece haver aqui uma diferenciação de classe ou de etnia. A situação da mulher branca, livre e casada não a privilegiava frente a outras de posição social inferior. A diferenciação dos papéis de classe no que se refere à mulher não parece ser tão forte quanto a de gênero, muito mais atuante no caso específico do qual estamos tratando.

Ao apresentar o marido como infrator, como transgressor das normas estabelecidas para o casamento, Joana mostra o homem como intrépido, não temente a Deus, que ousa enfrentar a ordem estabelecida, vivendo em concubinato. Nesse caso, o concubinato era com escravas, porém, escravas ou não, a situação da mulher não era igualmente servil? Será que faria alguma diferença se o concubinato fosse praticado com outra mulher branca? A exclusão de gênero não é equivalente ou superior à de etnia? Seria diferente se a concubina fosse branca, porém de classe superior?

Encontra-se visível e presente, nesse processo, a luta empreendida pela Igreja e pelo Estado Português no sentido de forjar uma moral cristã, nos moldes europeus, para a pouco “civilizada” população colonial. A assimilação de tais condutas por pessoas ou grupos e a resistência oferecida a elas por outros também é evidenciada todo o tempo. A desclassificação fica cada vez mais evidente. É preciso repetir, enfatizar, para melhor excluir.

Joana, apesar de apontar as transgressões do marido, não se apoia nelas, provavelmente por saber ou supor não serem as que mais preocupavam à Igreja e ao Estado e também por estar enquadrada em um sistema de verdade que as percebe como aceitáveis. Ela mostra o concubinato apenas como incitador da violência e dos maus tratos de que foi vítima. Esta última razão, sim, era motivo de separação, porque ela podia resultar em desordem e prejuízos para a segurança social, pela qual as autoridades constituídas eram responsáveis. As identidades de gênero aqui desenhadas permitem entrever a moral como um constructo social submetido a interesses de todas as ordens - política, social, religiosa e econômica -, resultando em contradições como a que encontramos anteriormente, uma moral dupla que serve a uns de uma maneira e a outros de outra.

Continuando o relato, Joana disse que, após alguma melhora, havia resolvido “fugir da morte” indo para o arraial, porém, no caminho, escravos do seu marido a haviam interceptado e tirado tudo quanto trazia. Até mesmo escravos tinham o direito de submeter uma mulher que não era “essencialmente” diferente deles.

Estava então procurando o *Tribunal Eclesiástico* para que ele a “depositasse em casa honesta”, como de fato se achava naquele momento (casa de seu genro), enquanto tratava do seu processo de divórcio e justificava as sevícias que lhe fazia o seu marido. A falta de capacidade da mulher de cuidar de si própria é evidente e a solução dos seus problemas passa sempre por encontrar pessoas que possam cuidar dela. Todas as vezes em que o Tribunal decide que deve “depositar” uma mulher em alguma casa, ele está dando garantias à sociedade de que ela estará sendo vigiada, de que sua honra estará sendo preservada. É uma situação semelhante à prisão, onde seus passos poderão ser seguidos e interceptados caso seja necessário.

Ela então pedia que o *Tribunal* mandasse que lhe fossem entregues “as suas roupas, trastes, escravos e escravas”, que o marido havia lhe tomado e que ele fosse notificado do libelo de divórcio. A representação da mulher como ser dependente, incapaz de cuidar sozinha de si e de sua honra transparece nessa passagem. Se sua voz era fraca demais para ser ouvida, ela recorria à ressonância da voz do *Tribunal Eclesiástico*, que, além de ser masculina, era a personificação do poder espiritual e temporal. Joana, entretanto, aproveita deste espaço institucional para resistir. Hoje, como fruto de muita luta do movimento feminista, temos delegacias especiais para mulheres e casas-abrigo que recebem mulheres vítimas de violência conjugal. O “depósito”, neste caso, funciona como no caso deste divórcio, como um refúgio capaz de garantir a segurança e a integridade física destas mulheres.

As denúncias apresentadas por Joana giram em torno de maus tratos e de concubinato. É interessante notar que as duas denúncias de “tratos ilícitos”, praticados pelo réu, se deram com escravas de casa, situação muito comum na época, relatada em vasta literatura sobre o mesmo período. Luciano Figueiredo nos mostra o espanto dos visitantes frente às relações afetuosas e públicas entre senhores e escravas que afrontavam tanto as exigências da Igreja quanto a própria estratificação social, onde os escravos tinham papéis bem definidos. Havia casos em que proprietários libertavam suas

escravas, reconhecendo e protegendo filhos, porém, mantendo esses relacionamentos na consensualidade sem chegar ao matrimônio, o que revelaria o sentido verdadeiramente coercitivo e compulsório dos mesmos (Figueiredo, 1997, p. 110-114).

As noções de crime e pecado deveriam ser difundidas para tentar, pela coerção e medo da punição divina, estabelecer um mínimo de ordem e de temor a Deus. Esses eram propósitos importantes para o sucesso da colonização, ou seja, melhorariam as condições de exploração do território colonial.

Apesar de todo o empenho e do envio das visitas, a implantação da norma, principalmente nas regiões mais distantes, era problemática. Dessa maneira, o rigor convive com a tolerância. “Crime” e “pecado” são relativizados, dependendo das condições em que ocorrem. A moral é dupla e a lei também. A preocupação maior é vigiar o que possa colocar em risco o poder do Rei ou o da Igreja. Nessa situação, aquilo que se pretendia impor e transformar em normas de condutas, em atitudes, em moral, encontrava uma forte resistência por parte dos colonos, principalmente entre os menos favorecidos pela sorte. Dessa forma, podemos perceber que a regra mais geral no caso de alguns comportamentos parecia ser a transgressão, ou seja, o não acatamento dos princípios estabelecidos pela Igreja e/ou pelo Estado.

Ao que parece, a esposa em questão procurava cumprir o seu papel, mostrando-se dócil e subserviente, além de recatada e temente a Deus. Fugindo a essa regra, entretanto, Emanuel Araújo (1993), mais preocupado em detectar as transgressões, mostra a existência de mulheres que seguiam outros parâmetros. Ao padrão da mulher submissa, apresentada pela literatura sobre a família patriarcal, válida, sobretudo, para as famílias bem postas na sociedade, o autor contrapõe a condição da gente comum, que nada tinha a perder, ainda que tivesse a temer a repressão velada e informal da maledicência dos vizinhos e a eventual repressão explícita e formal das leis civis e eclesiásticas. Eram elas mulheres que cuidavam sozinhas de suas casas, que sustentavam seus filhos, muitas vezes criados sem

a presença dos pais. Eram mulheres vendeiras, quitandeiras, parteiras, ou, mesmo, prostitutas ou cafetãs. Eram mulheres que não tinham quem as sustentasse e que iam à luta. Mulheres que criavam seus filhos sozinhas, que estavam no comando de seus próprios “fogos”, ou seja, suas residências.

Outro ponto que considero muito interessante neste processo é que o pedido e a concessão do divórcio não se pautavam no crime do concubinato, pois, apesar de condenado tanto pela *Constituição Eclesiástica* quanto pelas *Ordenações Filipinas* eram, via de regra, relevados como de menos importância quando praticado pelo homem. A separação foi concedida, no caso de Joana, devido às severas sevícias e ao risco de morte evidenciado em todo o processo e confirmado por todas as testemunhas ouvidas. E, certamente, por se tratar de mulher branca, honrada e com certa posse.

A frequência com que aparecem denúncias de maus tratos nos processos existentes no Arquivo de Paracatu, e nos demais, mostra que, provavelmente, eles eram comuns e bem tolerados pela sociedade, pois, afinal, como vimos, constituía obrigação do marido corrigir a mulher e castigá-la, se necessário (Almeida, 1992, p. 87). Porém, ao que parece, quando esses maus tratos fossem suficientemente severos, ultrapassando o limite do “tolerável”, não poderiam ser aceitos e, nesses casos, serviriam de pretexto para o divórcio. Importante é ver os limites de tolerância observados. O castigo físico, sendo bem tolerado não só pela mulher, como por toda a sociedade, só conhecia o limite do risco de vida.

As ações dos *Tribunais Eclesiásticos* eram conduzidas de acordo com rígidas regras estabelecidas pelas *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, que prescreviam a necessidade da comprovação, por meio de testemunhas, da justeza e veracidade das denúncias apresentadas, antes de considerá-las passíveis de processo.

No caso analisado, o processo de divórcio foi realizado dentro de todas as normas prescritas. Inicialmente, foram ouvidos os testemunhos de quatro homens, sendo um “pardo”, outro “branco”, outro “vermelho” e o quarto não declarado. Três deles eram casados

e o outro não declara seu estado civil. Não havia mulheres dentre as testemunhas, o que é compreensível dentro do quadro de pensamento da época, herdeiro de toda uma tradição misógina que refletia um intenso temor/horror da mulher, considerada “agente de satã” (Delumeau, 1989, p. 327). Esse quadro era ainda influenciado por farta literatura que a considerava o segundo sexo, frágil, crédula, impressionável, tagarela, inconstante, leviana, carnal, maliciosa, nociva, mentirosa, torpe, etc. (Delumeau, 1989, p. 349). Em seu estudo, Jean Delumeau cita, por exemplo, Glaspion, confessor de Carlos V, que se recusou a levar em consideração o testemunho de Madalena sobre a ressurreição de Jesus: “pois a mulher, entre todas as criaturas, é variável e mutável, pelo que não poderia provar suficientemente contra os inimigos de nossa fé” (Glaspion *apud* Delumeau, 1989, p. 321). Delumeau, citando Bodin, afirma que este testemunho é transposto do plano teológico para as sentenças dos juristas: “as mulheres - diante dos tribunais - são menos críveis que os homens” (Bodin *apud* Delumeau, 1989, p. 321).

No processo não existe nenhuma informação a respeito da idade, do grau de instrução, nem da posição social, política ou econômica da autora e de seu marido. A exceção limita-se a uma referência encontrada a respeito da existência de escravos, bens e propriedades do casal, sem maiores especificações. Somos levados a deduzir que se tratava de um casal de proprietários, com certa posição social. Apesar de não pertencer à pequena elite da época, o casal era bem colocado, o que pode ser confirmado pelo título de capitão dos foreiros que o marido ostenta e que não era concedido a qualquer um, o que pode ser inferido a partir da seguinte passagem, onde Luciano Figueiredo coloca que as uniões extraconjugais perpassavam diferentes camadas sociais, e que apesar de ser normalmente atribuída principalmente às camadas mais baixas da sociedade,

[...] no entanto, se reunirmos os setores em posição social mais favorável, como os servidores públicos, militares, profissionais liberais e comerciantes, a totalização de seus índices ultrapassa artesãos e mineradores juntos.

Nesse conjunto, do qual a restrita elite mineira não faz parte, o concubinato constitui-se na relação familiar típica dos setores intermediários e grupos populares (Figueiredo, 1997, p. 37).

Em 12 de maio de 1770, é proferida a sentença final de anulação do casamento, que diz:

Que por via de regra, o matrimônio feito e consumado por nenhum caso deva dissolver-se vivendo os contraentes se entre legítimas pessoas foi contraído, e que possa algum dos contraentes contraí-lo com outro.

Contudo que *ad thorum* bem pode o matrimônio feito e consumado ser separado [...]

Entre as causas porque o direito canônico admite a separação do matrimônio, é uma delas *as rigorosas sevícias do marido* quando procede de modo que a mulher não possa seguramente viver com ele (APMOMG, 1770, grifo meu).

O Reverendo Veríssimo Rodrigues Rangel dá então o casal por separado:

Como tudo se acha provado com suficiência [...] havendo sevícias necessariamente deve haver separação: portanto, [...] hei a Autora por separada do Réu [...] *a admoesto a que vivas em continência.*

[...] a Autora para haver do réu seu marido, por Libelo neste juízo competente, os alimentos de sua pessoa e expensas [...] (APMOMG, 1770, grifo meu).

O desfecho do processo mostra, mais uma vez, o que havíamos comentado no início deste artigo: a separação, apesar de ser chamada de divórcio, não permitia uma segunda união, enquanto o outro cônjuge fosse vivo. Porém, mais interessante que isto, é a admoestação “para que vivas em continência” feita exclusivamente à mulher. Ao homem não foi questionado o concubinato, não foi feita nenhuma advertência, nem se falou em pecado ou crime. Ele foi apenas condenado a sustentar sua ex-mulher e seus filhos, por ter, ao que tudo indica, carregado demais na mão, ultrapassando

os limites aceitáveis às sevícias – no caso, “rigorosas” demais para os padrões da época. “Para que vivas em continência” nos leva a retornar à questão de gênero como aquisição cultural. Segundo Maria Lúcia Rocha-Coutinho, a identidade feminina, que a sociedade patriarcal inventou para as mulheres, se fazia presente e enformava os sermões e ensinamentos das mães através de um discurso social que tomava como padrão o homem e que construía as identidades masculina e feminina a partir da divisão entre o público e o privado. Confinada ao lar, a mulher se agarrava à exigência de perfeição no lar e no controle dos filhos, pois era nessa versão feminina do machismo que ela mascarava sua vulnerabilidade, sua dependência econômica, sua subestimação pela sociedade e por si mesma. Segundo ela, a aceitação das regulamentações se deve ao receio de abandonar este lugar privilegiado que ela sempre gozara no setor privado, sua única fonte de poder (Rocha-Coutinho, 1994, p. 48-64). Isso explica, em parte, a aceitação de exigências diferenciadas por parte da mulher, que, visando defender a sua posição na sociedade, a sua distinção como mulher “honrada”, se submete a todas as imposições dessa sociedade extremamente masculinizada.

Ao que parece, Joana estava bem informada de seus direitos. Em suas exigências, afirma que possui uma sentença de divórcio a seu favor e que o suplicado “deve prestar o necessário para as despesas dela e também alimentos segundo a faculdade do patrimônio do casal e igualdade das pessoas”. Esta é uma referência feita ao título XLVI das *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, que diz:

Todos os casamentos feitos em nossos reinos e senhorios se entendem serem feitos per Carta de ametade: salvo quando entre as partes outra cousa for acordada e contratada, porque então se guardará o que entre eles for contratado. 1-E quando o marido e mulher forem casados per palavras de presente à porta da Igreja, ou per licença do prelado fora dela, havendo cópula carnal, serão meeiros em seus bens e fazenda (Vide, 1853, p. 76, grifos meus).

A questão da divisão dos bens só aparece na legislação para os casos de falecimento, quando a herança deverá ser dividida. Em

nenhuma parte é previsto o caso do divórcio e a divisão dos bens consequente dele. São feitas referências a dotes e aras que, ao casar, um dos nubentes leva, ficando claro que, se a mulher leva um dote, este continua sendo dela, apesar de passar a ser administrado pelo marido.

O único elemento no processo que me permite tentar inferir algo sobre os bens do casal é a procuração da mulher falando e dispondo livremente deles como sendo de sua propriedade. Isto nos leva a voltar ao processo e observar as declarações de miséria a que estaria submetida nossa personagem central da trama, expressas nos depoimentos de várias testemunhas.

Disse ser verdade o deduzido nesse artigo por ser público e notório que a autora se sustentava a si e aos seus filhos do mesmo réu pelo trabalho de suas mãos [...] Até do sustento cotidiano a privava pois trazia tudo fechado de que compadecidas algumas pessoas lhe mandavam com que se alimentasse como entre outras foram o capitão Manoel Arruda de Souza Moreira e sua mulher [...] É certo mandar o Réu ao caminho não só a impedir o passar a autora como também a tirar-lhe todos os trastes e escravos que ela trazia o que sabe por lhe contar José de Tal [...] Em certa ocasião presenciara ela testemunha mandar a autora chamar a João da Silva Guimarães para este lhe comprar um pouco de pano de linho para se custear a si e a seus filhos do réu seu marido, como de fato o comprou, dando lhe em pagamento um cordão de ouro [...] (APMOMG, 1770, grifo meu).

Na primeira parte dessa citação, ao mostrar a mulher trabalhando em busca do sustento, encontramos-la humilhada, pois esse tipo de trabalho era indigno e não deveria ser exercido, na época, por pessoa livre – a não ser que fosse desclassificada e incapaz de possuir quem os realizasse em seu lugar. As definições de papéis da mãe e do pai também aparecem bem nitidamente aqui. A mãe, por incapaz que seja, não abandona seus filhos, pois seu natural instinto materno não o permite. O posicionamento dos vizinhos e testemunhas também pode estar relacionado a isso. Caso ela tivesse abandonado os filhos, será que teria o mesmo apoio e consideração?

Toda a miséria a que Joana foi submetida está presente nas citações acima. Apesar de recorrer da sentença de alimentos questionando a alçada do *Tribunal* que a instituiu, a sentença é mantida e o marido condenado a fornecer à mulher “os alimentos de sua pessoa e expensas”. Essa vitória, se por um lado revela a prática de uma mulher em busca de seus direitos, reagindo às normas que a tornam prisioneira do marido, resistindo, mostra-a, também, perfeitamente encaixada nos quadros de pensamento que fixavam para a mulher um papel subalterno. Esse papel resulta em uma condição de inferioridade, instituída, reconhecida e defendida pelos poderes estabelecidos, e gera todo um processo de condicionamento. O resultado do processo revela também a impossibilidade de enfrentamento dessas questões no que tange ao seu conteúdo mais nuclear. Resolve-se o impasse sem mexer na estrutura.

Referências

- APMOMG. Série – Casamento. Divórcio, Caixa 16, maço 03, 1770.
- ALGRANTI, Leila M. *Honradas e Devotas: mulheres da Colônia*. Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília: Edunb, 1993.
- ALMEIDA, Angela Mendes de. *O gosto do pecado*. Casamento e Sexualidade nos manuais de confessores dos séculos XVI e XVII. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.
- ARAÚJO, Emanuel. *O teatro dos vícios*. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1993.
- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas linguísticas*. São Paulo: Edusp, 1996.
- DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente*. São Paulo: Companhia das letras, 1989.
- FIGUEIREDO, Luciano. *Barrocas famílias*. Vida familiar em Minas Gerais no século XVIII. São Paulo: Hucitec, 1997.

GONZAGA, Olympio. *Memória histórica de Paracatu*. Uberaba: Typ. Jardim & Comp, 1910.

LARA, Silvia Hunold (org). *Ordenações e leis do Reino de Portugal*. Livro V. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

ORLANDI, Eni Pulcinelli. Discurso fundador. *A formação do país e a construção da identidade nacional*. Campinas: Pontes, 1993.

ROCHA-COUTINHO, Maria Lúcia. *Tecendo por traz dos panos*. A mulher brasileira nas relações familiares. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

SOUZA, Laura de Melo. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

SWAIN, Tânia Navarro. Os mitos da descoberta do Brasil. *Humanidades*, n. 28, América 500 anos. Brasília: EdUnB, 1992.

VAINFAS, Ronaldo. *Casamento, amor e desejo no Ocidente Cristão*. São Paulo: Ática, 1992.

VAINFAS, Ronaldo. Moralidades brasílicas. In: SOUZA, Laura de Mello (org). *História da vida privada na América Portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

VIDE, D. Sebastião Monteiro da. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. 1707. 3. ed. São Paulo: Dous de Dezembro, 1853.



Casamento e “descasamento”: o vínculo matrimonial pode ser quebrado?

Dayse Lúcida Silva Santos

O casamento era a célula fundamental da família do ponto de vista da legislação Canônica. No âmbito civil, um dos brilhantes juristas brasileiros, Clóvis Beviláqua, definia a família como “um conjunto de pessoas ligadas pelo vínculo da consanguinidade, cuja eficácia se entende ora mais larga, ora mais restritamente, segundo as várias legislações. Outras vezes, porém, designa-se, por família, somente os cônjuges e a respectiva progênie” (Beviláqua, 1976, p. 16). A noção de família vigente no final do século XIX estava associada ao casamento, o qual era marcado pela indissolubilidade, tanto no âmbito civil quanto no eclesiástico.

A legislação eclesiástica, no que toca à condição feminina, evidenciava uma concepção moralmente suspeita e inferiorizada da mulher, muito embora fosse possível perceber alguns avanços legais, tais como: o direito da mulher casar-se livremente; a igualdade de direito dos cônjuges; a interdição do repúdio masculino; e, por fim, a paridade de direitos para a situação de adultério.

Nessa mesma tendência, a legislação civil de 1916 não se diferenciava substancialmente da eclesiástica com relação ao lugar

“dado” à mulher, o qual significou, a nosso ver, um não lugar. A subordinação ao marido, o regime da incapacidade e até a pouca menção à mulher na referida legislação marcaram “o Código Civil Brasileiro que continuou a reproduzir a ausência da mulher na cena pública e excluída da cidadania jurídica. Ela nunca apareceu sozinha e só existiu na cena jurídica em relação ao pai ou ao marido. É quase um não sujeito” (Pereira, 1996, p. 9). Nesse ponto reside um paradoxo: a presença feminina, nas diversas cenas históricas, foi marcante no acontecer da vida cotidiana.

O discurso legal sobre a família “denunciava uma visão de mundo das elites dominantes preocupadas com a legitimação dos laços familiares, com a definição do poder marital e paterno” (Basted, 1987, p. 104), e, ao legislador, cabia funções não apenas normativas como também valorativas. A noção de família, vigente na segunda metade do século XIX e início do século XX, evidenciava um desenho de família que se assentava num modelo nuclear, mas que também abria espaços para a permanência de algumas características dos laços de compadrio próprios da “família extensa”. Além disso, dois outros elementos básicos estão presentes nesse modelo: a hierarquia (homem como chefe de família) e o caráter monogâmico da sociedade.

Neste trabalho focaremos o estudo detalhado da legislação brasileira que trata da união e da separação matrimonial, com base no Decreto 181, de 24 de janeiro de 1890, no Código Civil Brasileiro, de 1916 e, por fim, no Código de Direito Canônico, de 1917. A primeira parte deste artigo versa sobre alguns estudos de caso sobre a temática, lançando mão de processos ocorridos em Diamantina/MG. Em seguida, trataremos da legislação sobre o casamento e o descasamento, ou seja, como era possível realizar a separação conjugal no Brasil e, após, apresentam-se as ponderações finais¹.

¹ Cumpre dizer, ainda, que este estudo é integrante de uma discussão maior (não apenas legislativa) levada a cabo no mestrado desenvolvido por mim no curso de Pós-Graduação em História na UFMG em 2003, sob orientação da Prof^a Dr^a Júnia Ferreira Furtado, cujo título é *Entre a norma e o desejo: estudo das tensões na vida conjugal diamantinense no processo de mudança social (1863 a 1933)*.

O casamento e o descasamento: estudos de casos

Em 1923, João Lemos Gouvêa casou-se, em Nossa Senhora da Graça de Capelinha, com Sebastiana, menor de 14 anos (12 anos e 11 meses), sob acusação de defloração. Esse casamento seria o remédio “urgente e único” e eficaz contra um ato destes cometido contra uma donzela indefesa. Casaram-se, pois, *no católico*, e viveram juntos por um mês. Após este tempo, João Lemos abandonou sua esposa e desapareceu². Nove anos depois, Sebastiana moveu uma ação de anulação de seu casamento, pois havia sido abandonada há muito tempo. A conclusão final deste processo foi a anulação do casamento, pois a moça possuía idade inferior àquela exigida pelo Código Canônico, que era de catorze anos. “Sebastiana Chaves de Freitas casou-se aos treze anos incompletos e contraiu, se é que se exprime bem assim, um matrimônio nulo, inválido”. Mesmo assim, o advogado encarregado de advogar a permanência do vínculo matrimonial, já na apelação, declarou que

[...] diz o defensor do vínculo do Tribunal Eclesiástico de Diamantina que seria para desejar que se conseguisse unir os contraentes por novo consentimento: e eu faço minha essa proposta, para que deste modo seja sempre mantida a alta estima que merece a instituição divina, que é o matrimônio. E ao mesmo tempo peço ao Tribunal que encare imparcial e servilmente o caso presente, pondo-se no ponto de vista, não da interessada, mas sim dos direitos sacramentais que são intangíveis, e que não podem ser modificados por uma ninharia como a de uma mulher, que não podendo unir-se maritalmente com outro homem, julga incomodativa esta abstinência forçada (Pe. Jaques Sales Coelho, 16/05/1933).

Depreende-se que a população não aceitava tão passivamente as normas católicas e procurava utilizar-se das “brechas do sistema”

² Arquivo da Arquidiocese de Diamantina (AEAD). Processo de Nulidade de Casamento, João Lemos e Sebastiana Chaves de Freitas, caixa 199, ano 1923.

para esquivar-se das imposições (sociais e clericais) e das situações indesejadas. Primeiro, o homem realizava o casamento apenas *no religioso*, pensando na possibilidade de uma futura união. O próximo passo seria mover o pedido de anulação do casamento. Nessa medida, o casamento era forma de reparação da honra de uma mulher desvirginada, era a possibilidade de se evitar a exclusão social da mesma, bem como o emprego de alguns estereótipos próprios às mulheres que se “perdiam”: “mulher da vida”, “uma qualquer”. Prevalecia a concepção de que a mulher, em toda a sua fragilidade, carecia da proteção imediata dos pais, dos maridos, da Igreja, enfim, do poder judiciário. Algumas mulheres usaram essa visão corrente na sociedade como estratégia para conseguir o casamento que desejavam. Permitir o defloramento não constituía nenhuma novidade, como também não eram inéditos relatos muito parecidos de “dor e sangramento” no momento do ato, como bem demonstraram Martha Abreu e Sueann Caulfield. Assim, entendida não apenas como um ideal moral, mas também como um bem material, a virgindade foi um instrumento de disciplina social manipulado por diversas autoridades, e, em mãos de jovens envolvidas em casos de defloramento, uma arma estratégica que podia ser usada contra essa mesma disciplina (Abreu e Caulfield, 1995, p. 30).

No processo de Antônio Ribeiro Caldas e Maria Necolina ficou muito clara a existência de uma estratégia utilizada pela mulher para conseguir o seu intento: casar-se com Caldas. Casaram-se, pois, sob pressão, à meia-noite, perante 12 pessoas em casa de Gabriela. A Igreja mostrou seu punho forte protegendo-se de uma possível manipulação do sacramento pela sociedade. Aproveitou também para corrigir as artimanhas de uma mulher que queria forçar um casamento que, aos olhos da Igreja, não poderia existir. Interessante notar que existia identificação cultural entre os párocos e a sociedade que cuidavam, pois sabedores das regras que impediam o casamento, os párocos os faziam e até testemunhavam nos autos em favor da parte prejudicada. Também eles serviam como os olhos do Juízo Eclesiástico na comunidade local, observando e relatando as informações que podiam ajudar a esclarecer o processo³.

³ Arquivo da Arquidiocese de Diamantina (AEAD). Nulidade de casamento de Antônio Ribeiro Caldas e Maria Marcolina Duarte, caixa 199, ano 1923.

A separação de corpos proposta pelo Estado, denominada desquite, não permitia novas núpcias, assim como o divórcio no âmbito religioso/católico. O desquite só foi utilizado pela população diamantinense bem depois de sua instituição legal, pois a Igreja fazia a nulidade de casamento, a qual permitia novas núpcias. Já a população montesclareense, como bem demonstrou Cláudia Maia (2008), ao analisar a construção de gênero e de representações sociais construídas por mulheres desquitadas que se utilizaram da normatização recentemente construída no Brasil por meio do Código Civil de 1916. Ao contrário da região de Diamantina, em que percebemos o primeiro processo de desquite em 1933, o referido estudo lançou mão de processos cíveis ocorridos na comarca de Montes Claros entre 1917 e 1936 e concluiu que as mulheres “transitavam entre inocência e corrupção, dependendo da posição de cada uma dentro ou fora da família”, enfatizando que o código de 1916 e as práticas discursivas dos advogados corroboraram para “criar padrões de homens e de mulheres construídos pelas diferenças de gênero e com obrigações mútuas dentro ou fora da família, regulamentadas pelo “contrato de casamento”. Assim, ou eram mulheres que não trabalhavam, “restritas à esfera doméstica e submissas ao marido”, ou eram pensadas “como adúlteras e corruptoras” (Maia, 2008, p. 298).

Considerando que o casamento católico estava arraigado nas tradições da região de Diamantina dada a presença e influência da Igreja Católica, é possível perceber que existiu um reconhecimento, por parte da população, no poder eclesiástico como sendo aquele dotado de autoridade para legalizar a separação conjugal. Tal situação explica o fato de, ao consultar os processos de desquite arrolados no Fórum de Diamantina desde a promulgação do Código Civil, em 1916, apenas um processo de desquite foi registrado, no caso, em 1933, durando até 1934⁴. Antes dessa data, porém, as pessoas não

⁴ Arquivo da Biblioteca Antônio Torres (ABAT), Catálogo dos processos criminais, v. 01 e 02. Os processos de desquite arrolados no arquivo da Biblioteca de Diamantina, até o ano de 1980, totalizam 31 processos, sendo que apenas dois deles referem-se à década de 30. Nove referem-se aos anos compreendidos entre 1940 a 50. O restante, 19, até o final da década de 70.

recorreram ao poder judiciário para legalizar sua separação. Este é o caso de Júlia Garzedim e José Araújo Conceição, que, em janeiro de 1923, se casaram no distrito de Mercês de Diamantina. Dez anos depois, ela impetrou um processo de desquite contra o seu marido alegando as mesmas questões já percebidas nos processos de nulidade de casamento: maus tratos e até mesmo tentativa de homicídio, uma vez que José Araújo era um homem muito ciumento. Neste caso foi a mulher quem abandonou a casa juntamente com seu filho de oito anos de idade e foi viver com a sua mãe. Além disso, José Araújo encontrava-se vivendo no mesmo lugarejo com a prostituta Vicência Moreira, a qual ele passou a sustentar e com quem já possuía um filho de cerca de um ano.

Apesar de Júlia Garzedim e José Araújo viverem separados, a autora queria reaver os bens herdados de seu pai e que estavam sendo dilapidados pelo marido. Pelo fato de José Araújo ser o representante legal da sociedade conjugal, todos os bens estavam registrados em seu nome, quais sejam: duas casas em Mercês, um pasto, dez apólices no valor de um conto de réis, três casas com 2, 3 e 5 alqueires de terras. Em virtude disso, Júlia pediu que os bens fossem revertidos em seu nome, bem como o filho ficasse sob a sua guarda. José Araújo contra-argumentou que Júlia era uma mulher desonesta e adúltera, fato que o teria conduzido também ao adultério. Relatou, ainda, que ele foi pego de surpresa pelo pedido de desquite. Segundo os autos, as testemunhas confirmaram a infidelidade de Júlia, levando à seguinte conclusão por parte do juiz:

Nenhuma prova ofereceu a autora de suas alegações. E da prova apresentada pelo réu conclue que este nunca injuriara sua esposa, antes sempre a tratou com carinho e até o momento em que a surpreendeu em colóquio amoroso com um seu amante, havendo então, *violenta cena entre este e seu marido que o matou*. Separando-se daí por diante, indo a autora para a casa de sua mãe continuou esta a proceder mau [...] O réu que sempre tivera procedimento correto passou a ter uma companheira. É bem de ver que, depois da separação, a autora, *por culpa dela cometeu o marido adultério*, caso

este concorreu ela, *esquecendo-se de seus deveres conjugais e abandonando seu esposo*, após a cena criminosa que provocou. E assim, [...] deixa o adultério de ser motivo para o desquite⁵ [grifos nossos].

É importante destacar algumas conclusões a que o juiz chegou. Primeiro, existiu, nos Autos, o adultério cometido pela mulher e pelo marido, mas a conclusão do mesmo apontou para a preocupação em encontrar um culpado. Isto é estranho, uma vez que, de acordo com a legislação, o crime de adultério permitiria um processo de desquite. Segundo, outro elemento a ser destacado foi o não cumprimento dos papéis sociais previamente estabelecidos, especialmente o da mulher, que abandonou o lar e procurou reverter a situação em causa própria. Depois do encerramento do processo de desquite, em 1934, onze anos se passaram e, em 1945, Júlia Garzedin, residindo em Belo Horizonte, e José Araújo, residindo em Mercês, reabriram o processo para então formalizar a separação e a partilha dos bens.

É bem provável que, durante o período que se estende até os anos 30, as pessoas não compreenderam o desquite como possibilidade de separação, tal qual o divórcio Canônico e a nulidade de casamento. Pareceu-nos que se identificava muito mais na Igreja a capacidade de separar o que ela uniu. Os tentáculos da legislação civil precisariam de mais tempo para atingir de maneira eficaz o conjunto da sociedade em questão. Pode-se destacar que há uma clara predileção pelas situações que envolviam a nulidade do casamento católico, uma vez que esse processo possibilitaria o “re-casamento”. Acredita-se que por este motivo existiu um esvaziamento dos pedidos de divórcio, bem como uma procura tardia dos processos de desquite, pois, na realidade, não bastava mais separar e viver em “continência”; as pessoas desejavam, ao que tudo indica, se casarem novamente. Portanto, separar do outro cônjuge, sem poder

⁵ ABAT, Processo de desquite de Júlia Garzedin (autora) e José Araújo Conceição (réu), maço n. 169. 21/11/1932 a 24/01/1934.

realizar um segundo casamento, não pareceu interessar tanto aos indivíduos. O padrão de comportamento tanto dos homens quanto das mulheres demonstrou mudanças no tipo de relacionamento conjugal no Rio de Janeiro, especialmente nas primeiras décadas do século XX (Araújo, 1993). Em Diamantina isso não será muito diferente. Pôde-se perceber a existência de uma diversificação e complexidade de desejos que impossibilitam mensurar as diversas concepções que se aproximavam e se distanciavam de um ideal moral instituído na sociedade.

As ações de mulheres e homens eram norteadas pela prática cotidiana, e refletiam seu desajuste em relação às normas que o estado e a Igreja Católica pretendiam instituir como os pilares do casamento, solidamente fundamentados na indissolubilidade matrimonial e na monogamia. Assim, o conflito estabelecido entre o que era instituído e as experiências vividas apontaram menos para a transgressão da norma em si e muito mais para o desejo de defender outras regras que estivessem mais próximas da história vivida por esses sujeitos sociais. O mesmo processo pode ser observado nos conflitos entre o que era a norma e os valores vividos pela população inglesa do século XVIII (Thompson, 1997).

Assim, diversos homens e mulheres revelaram suas dificuldades em se adaptarem às relações conjugais instituídas segundo as normas, por meio dos processos de divórcio, evidenciando situações ainda não previstas pela legislação (Santos, 2003). Entretanto, não se pode deixar de reconhecer que esse tipo de documentação carrega omissões, limites e interpretações, voluntárias ou involuntariamente construídas.

No bojo da ordenação processada pela Igreja e pelo estado brasileiro sobre o casamento, a separação legal ou a anulação do matrimônio (previstas pela legislação) foram um dos mecanismos encontrados por homens e mulheres como escape às tensões provocadas pelo relacionamento conjugal. De acordo com Geovanni Levi, as mudanças ocorrem por meio de estratégias e escolhas minuciosas e infinitas que operam nos interstícios de sistemas normativos

contraditórios. É preciso estar atento ao fato de que “toda ação social é vista como o resultado de uma constante negociação, manipulação, escolhas e decisões do indivíduo, diante de uma realidade normativa que, embora difusa, não obstante oferece muitas possibilidades de interpretações e liberdades pessoais” (Levi, 1992, p. 155). Por isso mesmo, há que se reconhecer que a questão é, portanto, como definir as margens da liberdade garantida a um indivíduo pelas brechas e contradições dos sistemas normativos que o governam e como estes com ele se relacionam, apropriando, rejeitando e convivendo com determinadas normas.

Nos itens seguintes discutiremos o casamento e a separação conjugal do ponto de vista legislativo canônico e das normas do estado, pois que estas fundamentam os casos citados até o momento. Vamos a elas.

O casamento: a indissolubilidade do matrimônio

A indissolubilidade matrimonial era o pilar central do conceito de casamento, pois somente a morte poderia quebrar o vínculo conjugal. O “descasamento” só era possível na concepção de separação de corpos, mediante um Tribunal Eclesiástico (Divórcio e Nulidade de Casamento) ou um Tribunal Civil (Divórcio e Desquite). Desse modo, não era uma separação conjugal no sentido atual do termo (Lebrun, 1998, p. 86-87). Diante disso, cabe indagar: quais foram as normas que embasaram o Código Civil de 1916 e o Canônico de 1917? Como essas normatizações tratavam a questão do matrimônio?

a) Normas que antecederam o Código Civil

Por muito tempo, a Igreja Católica foi titular dos direitos matrimoniais no Brasil. No Decreto de 03 de novembro de 1827, os princípios do Direito Canônico continuavam a reger o ato nupcial.

Durante o último quartel do século XIX, diversas mudanças ocorreram no país, notadamente a imigração, que teve como consequência a chegada de pessoas que professavam outras religiões e que, obviamente, não se casavam segundo os preceitos católicos. Assim, o casamento entre os não católicos deveria ser pelo menos esclarecido pelo Estado Imperial, embora mantivesse como parâmetro o casamento cristão. A partir dessa situação, a Lei n.º 1144, regulamentada pelo Decreto de 17 de abril de 1863, estabelecia que

no estado actual do direito civil brasileiro só são recebidas como validas e capazes de efeitos civis as três seguintes formas de casamento:

1. O casamento catholico, celebrado conforme o Concilio de Tridentino e a constituição do arcebispado da Bahia;
2. O casamento mixto, isto é, entre catholico e a pessoa que professa religião dissidente, contrahido segundo as formalidades do Direito Canônico;
3. Finalmente o casamento entre pessoas pertencentes as seitas dissidentes, celebrado em harmonia com as prescrições das religiões respectivas.

Prevalece, pois, entre nós, a doutrina que attribue a religião exclusiva competência para regular as condições e a forma do casamento e para julgar da validade do acto.

Com o advento da República, o Estado passou a intervir na questão do casamento, particularmente em definir a competência do Estado Republicano em instituir o casamento civil. O Decreto n.º 181 de 24 de janeiro de 1890 e a Constituição Brasileira de 1891 (art. 72 § 4) afirmavam que “a República só reconhecia o casamento civil, o qual seria gratuito”. Somente em 1937 foi que a Constituição permitiu a atribuição de efeitos civis ao casamento religioso, depois de observadas as prescrições legais. (Lacerda, 1937)

No alvorecer do século XX, dois Códigos passaram por um processo de organização e sistematização: o Código Civil Brasileiro de 1916 e o Código Canônico de 1917.

Na realidade, o que regulamentava o que o Código Civil chamava de “direito de família”, principalmente o casamento, era um aglomerado disperso de leis tanto no âmbito eclesiástico quanto no civil, a saber,

- no âmbito Religioso: Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia;
- no âmbito Civil: Aviso n.º 421 de 21 de outubro de 1865 e n.º 465 de 25 de outubro de 1865; Aviso de 20 de junho de 1867 e circular de mesma data; Lei n.º 1144 de 11 de setembro de 1861; decreto n.º 3069 de 17 de abril de 1863; Decreto n.º 181 de 24 de janeiro de 1890 e Regulamento Civil de 1888.

Algumas dessas normas eram permanências deixadas pelas Ordenações do reino português, sobretudo as Ordenações Filipinas, que, de forma caótica, ainda sobreviviam, mas, em sua grande maioria, estavam em desuso.

As Ordenações Filipinas foram promulgadas no século XVII e sobreviveram no Brasil até meados do século XIX (época em que o Império Brasileiro promulgou o Código Penal de 1830 e o Código do Processo Criminal em 1832), especialmente para questões penais. Todavia, permaneceram em vigor as questões sociais costumeiras, particularmente no que toca às questões morais, registradas até 1916. Esse conjunto de leis, com o passar do tempo, foi caindo em desuso, abrindo um fosso entre a prática cotidiana e a norma legal. Em matéria de costume foi muito comum a permanência de uma série de determinações vigentes durante o século XVIII (guardadas as proporções temporais e conceituais) como, por exemplo, os conceitos dos crimes de adultério e de estupro. O crime de adultério apresentava mudanças e permanências em sua prática. Até 1830, o homem podia matar sua mulher e o amante mediante a situação de adultério, desde que fossem provados a união matrimonial e o crime em si.

A partir da promulgação do Código Criminal do Império, em 1830, o Brasil aproximou-se mais do que então era considerado “civilização”, isto é, conseguiu organizar sua legislação consubstanciando-se nos avanços ocorridos nas nações europeias, especialmente em relação à defesa da mulher: o marido não mais podia matar a mulher adúltera. Apesar disso, o Código Penal de 1890 continuou a considerar o crime de adultério feminino mais grave que o masculino, pois infligia ao homem maior vergonha perante a sociedade,

sendo que o mesmo não ocorria com a mulher vítima do adultério praticado pelo homem. Nessa legislação, isso é perceptível quando se observa que só se considerava adultério masculino a existência de “concubina teúda e manteúda” (Pierangeli, 2001; Código Penal, 1890; Gurgel, 1952).

Dessa maneira, o casamento foi mantido como matéria de domínio eclesiástico até 1890. O Código Criminal do Império esboçou duas preocupações com relação à realização do matrimônio, que era o de punir as pessoas que praticavam a poligamia e as que casavam de maneira contrária aos padrões definidos pela Igreja. Em 1888, a única preocupação do Estado Imperial em relação aos matrimônios foi aumentar o controle sobre os registros que, até o momento, estavam sob poder da Igreja. Percebe-se um distanciamento entre a Igreja e o Estado com relação aos apontamentos referentes ao casamento. Havia preocupação por parte do Estado em ser minucioso na anotação, mantendo uma dependência direta do registro religioso (em sua grande maioria católica), mas apontando já para um desligamento futuro das anotações realizadas nas igrejas. Assim, para registrar no cartório um casamento, era preciso declarar: 1) a data, a indicação da capela (ou outro lugar em que tivesse ocorrido o casamento), o padre que realizou o casamento católico ou a pessoa competente, caso não fosse casamento entre católicos; 2) nome, sobrenome, apelido, idade, estado, naturalidade, profissão e residência dos esposos; 3) declaração de dispensa de parentesco ou outro impedimento canônico; 4) declaração do número, nome e idade dos filhos havidos antes do casamento e que ficaram por ele legitimados e, por fim; 5) declaração de filiação dos cônjuges constando se os mesmos são filhos legítimos. A partir de 1890, a legislação inaugurou o Juiz de Paz como competente representante do poder civil nas localidades, bem como diminuiu a interface das anotações desses registros com informações básicas que interessariam ao poder civil.

O casamento civil era situado num patamar inferior ao matrimônio católico. Isto contribuía para que a Igreja continuasse com seu status de guia espiritual sem gerar muitos conflitos com a nova

ordem política. É importante observar que, desde 1890, o governo provisório cuidou de legislar a respeito do casamento civil, determinando que, no que toca à atuação do “ministro de qualquer confissão que celebrar as cerimônias religiosas do casamento antes do ato civil, será punido com seis meses de prisão e multa de metade do tempo” (Lafayette, 1930, p. 33).

Em 24 de janeiro de 1890, foi editado o Decreto n.º 181 que serviu de base para a formulação do Código Civil Brasileiro de 1916. O ponto alto desse Decreto incidia em considerar que os casamentos válidos no Brasil seriam as uniões civis, sendo que nenhum culto ou Igreja teria subvenção oficial, nem relações de dependência ou aliança com o Estado (Campanhole, 1981). Há que se destacar também a preocupação em assumir, no âmbito civil, a separação dos cônjuges, questão que teve lugar junto ao referido documento.

Esses documentos expressam a preocupação do Estado em sistematizar informações sobre o casamento, com o intuito de impedir que mudanças sociais estabelecidas mediante as transformações nas relações familiares afetassem um de seus sacramentos mais importantes: o matrimônio. Codificar e sistematizar as normas, desde a segunda metade do século XIX, era uma necessidade latente para o Estado, que resolveu a questão através do Código Civil de 1916. A Igreja, da mesma forma, resolveu a situação através do Direito Canônico de 1917.

b) A codificação civil de 1916

O Código Civil Brasileiro foi dividido em duas partes: uma parte geral e outra especial. A parte especial – a que interessa diretamente a este trabalho – contém as normas referentes aos quatro grandes campos do Direito: o direito de família, direito das coisas, direito das obrigações e direito das sucessões. Neste trabalho, a atenção especial será dispensada à legislação sobre Direito de família, o qual versa sobre o casamento (reproduz em substância o Decreto n.º 181 de 24 de janeiro de 1890, com alguns acréscimos e

correções), disciplina melhor os efeitos jurídicos do casamento, “eleva a posição da mulher no casal”, discorre sobre o regime de bens entre os cônjuges, versa sobre a dissolução da sociedade conjugal e a proteção da pessoa dos filhos, esclarece a legislação sobre o parentesco, legitimidade e reconhecimento dos filhos, da adoção e do pátrio poder e, por fim, trata da tutela e curatela (Lacerda, 1919).

O Direito Civil deveria ser capaz de regulamentar, atualizar e sistematizar o conjunto disperso de leis e regulamentos que tentaram diminuir a distância existente entre a legislação e a prática cotidiana. Essa preocupação não era nova e, durante o Império, houve várias tentativas de realização de um Código Civil, em substituição às influências costumeiras das Ordenações Filipinas e das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia ainda vigentes, mas todas foram abortadas⁶. Paulo Lacerda, ao escrever a síntese introdutória do Código Civil Brasileiro, em 1916, assim expressava este descompasso:

O direito civil brasileiro não passava de um aglomerado variável de leis, assentamentos, alvarás, resoluções a regulamentos, supprindo, reparando e sustentando as Ordenações do Reino, venerável monumento antiquado, poido pela acção de uma longa jurisprudencia inculta e incerta, cujos sacerdotes

⁶ Foram quatro tentativas malogradas de codificação do Direito Civil: 1^a - O ministro da Justiça Nabuco de Araújo entregou a Teixeira de Freitas a feita de confeccionar o Código Civil (1855-1872), sendo que este elaborou apenas um esboço do código, contendo 4.908 artigos incompletos. 2^a - Nabuco de Araújo, em 1872, foi encarregado de escrever o rascunho do Código, mas este morreu anos depois, deixando apenas 182 artigos escritos. A 3^a tentativa: Em 1881, Felício dos Santos ofereceu os seus *Apontamentos para o projecto do Código Civil Brasileiro*, composto de 2.692 artigos, mas acabou morrendo esquecido na pasta da comissão da justiça. A 4^a tentativa data de 1890, quando o então Ministro da Justiça Campos Salles entregou a Coelho Rodrigues o encargo de organizar o Código Civil. O projeto tinha 2.734 artigos, além dos 8 artigos das *Disposições Adicionaes Transitorias*. A tentativa de sucesso foi a empreitada iniciada pelo Professor da Faculdade de Direito do Recife, Clóvis Beviláqua, em 1899, que vivenciou um longo processo de discussão na Câmara dos Deputados e no Senado. Aconteceram muitos debates e a formação de diversas comissões para a análise do projeto, como a de 1902, presidida por Rui Barbosa. Cf: Lacerda. Op. cit., p. 3-31.

lhe recitavam em torno os textos frios do Digesto, lidos ao lusco-fusco da Lei da Bôa Razão. Escombros de livros, títulos, capítulos, e paragraphos, desprendidos pelo desuso, jaziam ao sopé, enquanto outros fragmentos aluidos pejavam as cimalhas, e a depauperada vegetação dos reínicos, arraigada nas frinchas e anfractuosidades da praxe, dependurava, à mercê dos zephyros impudicos da chicana, os seus tristes festões de commentarios casuisticos, como farfalhante moldura do velho escudo manuelino, encravado sobre o affonsino, orgulhoso de trazer em si as legendarias quinas luzitanas (Lacerda, 1919, p. 31).

O pano de fundo jurídico que embasava a formulação do Código Civil apontava para duas tendências. A primeira era de cunho tradicionalista ou conservadora, cujas tendências eram cercear os surtos liberais do projeto, circunscrevendo-o às máximas romanas, aos muitos mandamentos das Ordenações Filipinas. A segunda representava a corrente liberal, que possuía em seu entorno ideias científicas seguidas pelos países da Europa Ocidental. Nesse sentido, as mudanças nos costumes deveriam ser (pelo menos em tese) acompanhadas pela normatização jurídica. Tal sistematização estava atendendo às normas expressas pela mentalidade vigente, a um “aproveitamento” de uma série de normatizações acumuladas desde o século XVIII e XIX e, enfim, sintetizavam as transformações que se esboçavam na prática.

O Código Civil, apesar das ideias liberais, consagrou princípios altamente conservadores, mormente no que se refere à sociedade conjugal: o marido permanecia como o chefe da família, a quem competia administrar os bens da mulher, fixar e mudar o domicílio da família. Além disso, podia autorizar ou não a profissão da esposa.

Afinal, o que o Código Civil mudava na prática do casamento? Ele mantinha uma interface com a legislação eclesiástica? Quais os papéis de gênero foram expressos no código, sobretudo para a mulher? Pretendemos responder, ao longo deste artigo, a essas questões.

No cartório, o oficial do registro lavrava os proclamas do casamento por meio de edital fixado em local público por 15 dias e, caso

não houvesse impedimento, os cônjuges estariam habilitados para o casamento, o qual ocorria no local previamente destinado pela autoridade competente. Caso ocorresse em casa de particulares, o Código determinava que fosse uma cerimônia pública.

A família legítima, segundo o Código, era criada a partir do casamento, o qual legitimava os filhos havidos antes ou depois da união conjugal. Tanto o homem quanto a mulher tinham direitos e deveres claramente estabelecidos. As relações familiares normalizadas pelo Código mostraram-se conservadoras. A hierarquia masculina no seio do grupo familiar foi mantida, como também a manutenção financeira do lar pelo marido, o qual possuía autoridade sobre a mulher e os filhos.

A obrigação de sustentar a mulher cessava, especialmente, quando a mesma abandonava a habitação conjugal, recusando-se a voltar. A mulher, neste caso, perdia, em proveito do marido e dos filhos, parte dos seus rendimentos. Porém, o marido não podia também hipotecar, afiançar ou doar qualquer bem sem o consentimento da esposa.

Em contrapartida, cabia à mulher ocupar o lugar de companheira, consorte e auxiliar nos encargos familiares, ocupando posição mais fraca e subordinada no casal. Nesse sentido, a mulher, desde que autorizada pelo marido, podia realizar a compra, ainda que a prazo, para a economia doméstica e contrair uma profissão exercida fora do lar conjugal. Independentemente da autorização marital, a mulher podia ainda propor a anulação do casamento e o pedido de desquite. A direção e a administração do lar conjugal cabiam à mulher somente se o marido estivesse em lugar remoto ou em cárcere por dois anos.

O Código Civil estabeleceu a idade mínima para o casamento: 16 anos para a mulher e 18 anos para o homem; enquanto que o Decreto n.º 181 estabelecia 14 e 16 anos, respectivamente. Em contrapartida, ambos definiam que não podia contrair matrimônio quem já era casado ou que não tivesse o casamento anterior desfeito. A este respeito, o Código Canônico estava de acordo.

Tanto a codificação civil quanto a canônica preocuparam-se em definir os impedimentos para o casamento e ressaltaram o caráter público do mesmo. Esses impedimentos ao casamento civil estavam dispostos no art. 183⁷. A união matrimonial entre o adotante e o adotado estava expressamente proibida pela codificação civil, enquanto que, na legislação eclesiástica (apesar da proibição), havia uma possibilidade de o casamento ser realizado a partir da dispensa matrimonial, uma vez que este correspondia a um impedimento dirimente. Com relação ao casamento civil entre consanguíneos, as pessoas que guardavam parentesco até o 3º grau não podiam se casar. Já o Código Canônico analisava mais diretamente cada caso, podendo liberar o casamento, em alguns casos, até o 2º grau. Ambas as legislações concordavam que as pessoas casadas ou as que, por qualquer motivo, eram coagidas ou sem capacidade para consentir não poderiam adquirir um casamento. Desde as Ordenações Filipinas, como na codificação canônica e civil, estava latente a ideia de que o amante acusado de homicídio do marido de uma dada mulher estava impossibilitado de adquirir núpcias com a mesma.

Uma inovação que o Código Civil trouxe, após o Decreto n.º 181, em 1890, foi a questão da viuvez. A viúva ou viúvo que tivesse filhos e ainda não tivesse realizado o inventário dos bens dos mesmos e a viúva ou a mulher cujo casamento fosse considerado nulo só poderiam realizar outro casamento após o prazo de dez meses, salvo em caso de gravidez. Outra novidade referia-se à celebração do casamento mediante procuração, especialmente nos casos em que um dos cônjuges estivesse preso ou com grave impedimento. No âmbito eclesiástico, tal tipo de casamento era inadmissível.

Apesar do esforço dos legisladores, a prática normativa ainda se distanciava da prática cotidiana. Documentos como jornais e

⁷ No Código Civil não há preocupação em definir, como no Código Canônico, os impedimentos dirimentes e os impedientes, confundindo a incapacidade para o casamento com a proibição de casar. Já o Código Canônico pormenorizou esta questão. Mesmo assim é possível diferenciar um e outro impedimento. O impedimento dirimente tem a característica de poder ser suspenso segundo determinação eclesiástica, enquanto que o impediente não.

processos de nulidade de casamento, de homicídio, de defloração revelam que a práxis feminina apontava para uma forma de resolução dos problemas conjugais, o que gerava muitas tensões no seio da família. (Santos, 2003)

c) Codificação Canônica de 1917

Em 1917, foi promulgado o Código de Direito Canônico por Bento XV (1914 a 1922), o qual entrou em vigor a partir de 19 de maio de 1918. O Código é composto de 2414 cânones (normas), redigidos de forma breve, distribuídos em cinco livros e destinados à legislação eclesiástica latina. Apesar de sua promulgação datar de 1917, toda a segunda metade do século XIX conviveu com a necessidade de codificar o direito eclesiástico. O grande objetivo dessa codificação foi possibilitar a organização e sistematização da prática normativa da Igreja Católica, pois determinadas leis caíam em desuso ou apresentavam grande dificuldade de aplicação⁸.

A ideia de codificar novas leis eclesiásticas data do Concílio do Vaticano I (1869-1870) (Vide, 1953). Com o tempo, tornou-se majoritária a opinião de que o Código representava o meio humano – jurídico – de embasar o que era estritamente ligado ao divino, ou seja, representou uma maneira de o homem esclarecer e unificar a legislação eclesiástica vigente incorporando ao aspecto religioso a atitude humana.

Ao analisar o Código Canônico foi preciso atentar para questões relativas à concepção de matrimônio e sua finalidade prescrita nas páginas da lei e herdada da segunda metade do século XIX, mas, principalmente, por toda a primeira metade do século XX, momento especial em que o código legislaria.

⁸ Há que se considerar que, em matéria de casamento, o Código Canônico reproduziu as ideias contidas nas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, notadamente o Título LXII em seus artigos 259 e 260, os quais definem a concepção da Igreja Católica de matrimônio, bem como as finalidades do mesmo. Nessa mesma legislação também se encontram codificadas as questões referentes ao processo de separação dos cônjuges.

O termo matrimônio, *matris* (mãe) *munus* (função), destacava a função maternal da mulher e estava associado à palavra casamento, ao ato de casar. Também, representava o vínculo permanente que resultava da união matrimonial. Assim, tal termo foi apreendido pela sociedade e obviamente pensado pela Igreja como um sacramento indissolúvel, um contrato religioso e sagrado, diferenciando-se muito pouco das normas estabelecidas nas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia. Segundo o Código de 1917, o casamento era um contrato legítimo entre um homem e uma mulher mediante o qual ambos se entregam mutuamente ao direito perpétuo e exclusivo sobre os corpos e estão aptos para engendrar filhos.

A finalidade básica da união matrimonial era a procriação e a educação da prole, célula-mãe da família, sendo este o fim primário do casamento, enquanto que o fim secundário seria a ajuda mútua, remédio eficiente contra a concupiscência. As propriedades essenciais do matrimônio eram a indissolubilidade, unidade e sacramentalidade. A unidade consistia no consentimento mútuo dos cônjuges para que ocorresse o casamento, enquanto que o termo indissolubilidade conferia à união matrimonial a impossibilidade de desfazê-la simplesmente pela vontade dos casais. Por fim, e não menos importante, a sacramentalidade indicava que o matrimônio era dotado de uma propriedade essencial, pois existia segundo a vontade de Cristo. Essas propriedades eram bens que deveriam ser cultivados em toda e qualquer união matrimonial (Miguel, 1949, p. 372).

A partir desta definição, foi possível, para a Igreja, classificar melhor os tipos de casamento e a prática cotidiana dos casais: o casamento rato (ratificado), o consumado, o putativo e o de consciência são alguns tipos de casamento mais comuns que aparecem no Código. Por casamento ratificado entendia-se o matrimônio válido entre duas pessoas, perante as autoridades eclesásticas, embora não tivesse sido consumado. “Ratificado” significava sacramental, reconhecido e aprovado como tal pela Igreja. Já o casamento consumado era a realização do ato carnal entre um homem e uma mulher, muito embora estes pudessem ter realizado o casamento perante os

religiosos e a sociedade de forma geral. Era considerado casamento consumado canonicamente a coabitação dos cônjuges após o ato matrimonial, seguido de penetração carnal (parcial ou eficiente).

Cabe aqui uma explicação: no Código de 1917, a expressão *ratificado* apareceu ao lado de consumado, significando o casamento válido perante Deus e a Igreja e que deveria ser consumado pelo meio humano, que era a penetração sexual. A consumação ou ato carnal podia acontecer antes mesmo da realização do casamento, pois as mulheres podiam usar desse artifício para conseguir um bom casamento ou para realizar o desejo de se casar com alguém de sua escolha, como foi apontado em um dos casos de nulidade de casamento citados anteriormente. Na realidade, a preocupação da Igreja em ratificar o casamento para as pessoas que já o consumaram (o sexo antes do casamento) demonstrou uma atitude de tentar legitimar tal prática em nome de uma melhor organização da sociedade civil, ou seja, a Igreja procurou legalizar o que era permitido por ela somente após o casamento: a união carnal. Dessa maneira, o ato sexual era considerado uma questão básica para a realização plena do casamento – a sua “consumação” – o qual atendia aos objetivos procriativos do matrimônio, prescritos na lei.

Por fim, por casamento putativo compreendia-se a tentativa dos cônjuges em realizar um casamento legal, apesar de este ter sido originalmente nulo. Pelo menos um dos cônjuges deveria acreditar que o casamento realizado era realmente válido, que o intuito de realizá-lo não era de má fé e que existia a aparência de um casamento verdadeiro. Desta forma, a Igreja compreendia que um casamento nulo poderia ser considerado putativo (confirmado) se atendesse às condições acima descritas. Essa noção de casamento putativo foi literalmente assumida pela legislação civil, demonstrando a sua interface com a norma canônica (Rodrigues, 1991).

Já o casamento de consciência podia ocorrer somente quando havia uma causa gravíssima e o pároco local tivesse autorização do vigário geral para tal atitude. O Código compreendia como causa gravíssima o perigo eminente de escândalo ou de injúria grave

contra a santidade do matrimônio. Não há detalhes sobre esse tipo de casamento no Código, a não ser que as anotações do matrimônio deveriam ser arquivadas em livros secretos da Cúria e que os cônjuges guardassem segredo sobre as testemunhas e o clérigo que havia realizado o matrimônio. A palavra injúria aparecia no Código tendo a seguinte conotação: ação contra o corpo (golpes, ferimentos), ação contra a liberdade (encarceramento) e ação contra a dignidade.

Além de a Igreja ter classificado os tipos de matrimônio, foi necessário estabelecer o que era permitido quanto ao local, as condições básicas, os impedimentos e os casos de dispensa para a realização do casamento. Assim, quanto ao local do casamento, a legislação era clara: o matrimônio deveria ocorrer preferencialmente na Igreja, ou, em caso especial, em casa de particular. Os casos especiais deveriam ser analisados e compreendidos conforme a causa do pedido, que deveria ser justa e razoável. Mesmo com este consentimento, o Código recomendava que se adiasse o casamento para uma possível realização em solo sagrado.

As condições básicas para a realização do sacramento do matrimônio também foram descritas na codificação de 1917, a saber: que nenhum dos cônjuges tivesse adquirido outro casamento, que não houvesse nenhum tipo de impedimento ao casamento, que a união matrimonial ocorresse de forma livre e espontânea e que fosse de conhecimento de todos. Por fim, determinava que o padre, ao ser comunicado do casamento, concedesse o prazo máximo de seis meses para a sua realização (caso esse tempo fosse ultrapassado, deveria o pároco conferir, mais uma vez, a possibilidade de existência de impedimento para o casamento). Novamente, destacamos que os casos brevemente citados anteriormente apontam para a dificuldade de cumprimento destas normas.

O consentimento matrimonial aparecia no Direito Canônico com importância ímpar para a consumação plena do casamento. Também, apresentava claramente a noção de propriedade que um cônjuge tinha sobre o outro com o intuito de garantir a prole. Tal consentimento era o eixo sobre o qual girava todo o sistema de

casamento canônico. O livre consentimento para tal sistema era a causa eficiente da união entre um homem e uma mulher. Para tanto, eles deveriam ser juridicamente hábeis para tomar tal decisão. É importante observar que, etimologicamente, a palavra *consentire*, donde procede ao substantivo *consensus*, significa pensar unanimemente, convir, estar conforme, estar de acordo ou em harmonia e etc. A este significado foi acrescido a ideia da *voluntas*, que consiste na vontade atual e presente, comprometida e manifesta, adesão livre e responsável de um homem e uma mulher para assumir os deveres e direitos advindos da união matrimonial (Salvador e Embril, 1993, p. 210-214) .

Mas, como a legislação tratou a separação conjugal no Brasil? Como já anunciamos, a segunda parte deste trabalho ocupar-se-á desta questão.

○ “descasamento”: a separação conjugal

Os processos de divórcio eram endereçados ao Tribunal Eclesiástico em razão do reconhecimento da natureza exclusivamente sacramental do casamento, tanto no século XVIII, quanto no século XIX (até 1890). A palavra divórcio foi empregada, no direito civil, segundo a acepção do Direito Canônico, designando o que era chamado de *divortium a mensa et thorum* (separação de bens e coabitação), o qual correspondia, juridicamente, ao desquite. Tal separação tinha como pré-requisito a ocorrência do crime de adultério, o abandono do lar e o não cumprimento das obrigações maritais, sem produzir, no entanto, a dissolução do vínculo do matrimônio, mas tão somente a separação de corpos. Dessa maneira, não era permitido adquirir novas núpcias. Também ocorriam os casos de anulação dos casamentos, em que era reconhecida a não validade do casamento ficando este, portanto, como se nunca tivesse sido contraído e os cônjuges livres para adquirirem novas núpcias. Apesar disso, frequentemente aparecia na documentação processual o termo

divórcio compreendendo essas duas situações, embora no corpo do processo fosse possível dissipar a diferença entre as terminologias.

O Estado Republicano preocupou-se em regulamentar as separações civilmente. O Decreto n.º 181 de 24 de janeiro de 1890 foi a expressão disso. Assim, “o divórcio não dissolvia o vínculo conjugal, mas autorizava a separação indefinida dos corpos e fazia cessar o regime dos bens, como se o casamento fosse dissolvido” (Decreto n.º 181, 1890, art.88).

O vínculo matrimonial era indissolúvel. O divórcio somente separava os “corpos”, enquanto que o casamento podia ser considerado inexistente se apresentasse empecilhos à sua consumação. Essa situação não mudou a partir da promulgação do Código Civil, em 1916. Na realidade, tal Código permaneceu com a acepção canônica de que o casamento era indissolúvel e preferiu utilizar a expressão desquite em vez de divórcio. O desquite nada mais era que a separação de corpos e bens materiais dos cônjuges, sem também conceder novas núpcias.

Para os cônjuges que desejavam se separar, o desquite possuía as seguintes vantagens: estaria resolvida a situação dos filhos, bem como os bens do casal; também, o reconhecimento público, dado por órgãos competentes, da separação do casal. Tanto o homem quanto a mulher que buscavam na justiça, eclesiástica ou civil, a separação de corpos, procuravam outra pessoa para “viver”. Entretanto, nenhuma das legislações conseguiu resolver qual atitude a ser tomada com os cônjuges que se separavam de forma temporária ou perpétua, de maneira a evitar que os mesmos contráissem novas uniões. Na realidade, para tal situação, a solução era considerar a existência de um simples “concubinato”.

A fim de evitar a aprovação de projetos que apoiavam o divórcio a vínculo no Brasil, o qual permitiria a dissolução do vínculo matrimonial, erigiu-se a indissolubilidade matrimonial nas Constituições de 1934, 1937, 1946 e 1967. Somente em 1977 foi aprovado o divórcio no Brasil.

a) A separação conjugal: âmbito religioso

Durante o século XIX, as Constituições Primeiras do Arcebis-pado da Bahia procuravam regimentar toda a legislação eclesiástica, especialmente em matéria de casamento, de dissolução do vínculo matrimonial, bem como os seus impedimentos. As diferenças entre a referida Constituição e o Código Canônico de 1917 eram mínimas. Na realidade, observa-se que alguns detalhes foram alterados, mas em sua grande maioria foi mantida a essência básica do texto, inclusive diversas terminologias, como pode ser observado na tabela do final deste item.

O vínculo matrimonial era indissolúvel, salvo em caso de morte de um dos cônjuges. O Código Canônico, no capítulo X do livro III, discorre sobre a separação dos cônjuges, estabelecendo a causa básica para a efetivação da separação: a separação de leito, mesa e habitação. Tal separação merece atenção, pois normatiza o crime de adultério como única maneira de permitir a separação conjugal sem, no entanto, romper o vínculo matrimonial sacramental.

A normatização sobre os impedimentos matrimoniais apareceu nos capítulos II e III do Livro III do Código de Direito Canônico de 1917. Em determinadas situações tais impedimentos poderiam produzir a anulação do casamento, caso fossem detectados depois da realização do mesmo, podendo abranger o período de dias ou, até mesmo, alguns meses.

A vida em comum implicava uma convivência harmoniosa no leito. A existência da separação de leito correspondia a uma não convivência íntima do casal e só dependia do desejo de um deles, especialmente se o outro apresentasse uma grave enfermidade contagiosa. Já a separação de mesa e habitação necessitava do consentimento mútuo dos esposos, pois os mesmos eram obrigados a viverem juntos, sob o mesmo teto, para cumprir o combinado no casamento. Apesar disso, o cânone 1129 esclareceu o crime de adultério como sendo a única causa de separação perpétua (Migueluez, Canon, 1129, p. 420-421).

As condições básicas para que o cônjuge inocente abrisse um processo de divórcio e requeresse a separação perpétua eram: a consumação real da união carnal entre os adúlteros; um dos cônjuges deveria ter a consciência do adultério do outro; o adultério de um ter provocado o mesmo crime no outro; se o cônjuge traidor fosse perdoado; a denúncia de traição às autoridades eclesiásticas competentes deveria ocorrer no prazo de até seis meses; o abandono malicioso do lar e das obrigações conjugais (neste caso não havia determinação legal do tempo necessário para a denúncia).

Dessa forma, o cônjuge vitimado no consórcio matrimonial podia separar-se do adúltero, perpétua ou temporariamente, por desejo próprio ou por sentença do juiz e jamais sentir-se na obrigação de restaurar o consórcio em vida (Miguelé, Canon, 1130, p. 421). Outra situação orientada pelo Código dizia respeito ao caso de concubinato adúltero. Em tal situação, se um dos cônjuges abandonasse a “vida pecaminosa”, poderia obter judicialmente a separação do outro, caso um deles persistisse no crime. O esforço maior por parte da normatização consistia em produzir uma vida pública honesta em sociedade.

É importante destacar que o referido crime tinha que chegar até o conhecimento das autoridades eclesiásticas (denúncia feita apenas por um dos cônjuges) para que fosse considerada a sua existência. Parecia existir a possibilidade da convivência dos casais passarem também por normas no plano costumeiro, uma vez que cada casal deveria tentar resolver suas tensões e desejo de separação antes mesmo de procurar o Tribunal Eclesiástico. Caso contrário, a Igreja procurava regulamentar a vida em comum separando ou mandando que os cônjuges voltassem a viver juntos na mesma habitação. A Igreja não estava preocupada em punir os crimes cometidos por homens e mulheres nesta matéria, a não ser que a iniciativa partisse do cônjuge interessado. Tal atitude apontou para a preferência da Igreja em não partir para o confronto direto com o adultério e, dessa forma, provocar uma quantidade muito grande de separações (Santos, 1938), o que levaria, inevitavelmente, a uma crescente

desagregação do lar conjugal. A punição aconteceria apenas para as uniões consensuais que fossem demasiadamente públicas e que uma das partes legalmente casadas reclamasse formalmente perante o juiz eclesiástico (Bispo ou Vigário Geral). Cabia aos padres, em suas pregações, orientar a comunidade no intuito de impedir a ocorrência da referida situação.

Além da forma de separação conjugal, os pedidos de nulidade de casamento podiam ter por base os impedimentos matrimoniais. A palavra impedimento está associada no Código a outras que também a exprimem: proibição, anulação e invalidação. A natureza jurídica dos impedimentos para o casamento deve ser considerada como o que proporcionou legitimidade para o casamento, mas, que por isso, contém também uma sanção legal explícita: a invalidade do ato.

O matrimônio podia ser contraído por qualquer pessoa; esta garantia era resguardada pelo Direito Canônico, através do cânon 1035. Todavia, foram apresentadas exceções às regras gerais, chamadas de impedimentos ao matrimônio. Esses impedimentos foram divididos em *impedientes* e *dirimentes*.

Os “impedientes” referem-se aos impedimentos de ordem divina ou natural, proibindo a concessão de licença para o casamento. São também conhecidos como impedimentos de grau maior. A título de exemplo, destacam-se as seguintes situações: o voto de castidade, a consanguinidade de primeiro grau na linha colateral e todos na linha reta (avós e netos, irmãos e irmãs, pais e filhos)⁹, a união matrimonial entre católico e uma pessoa filiada à seita herética ou com os pastores da Igreja.

Os “dirimentes” constituem os impedimentos ao casamento que passavam pela averiguação da Igreja, ou seja, era de ordem

⁹ Por consanguinidade entende-se o vínculo natural que une as pessoas que procedem do mesmo tronco por geração. Para medir a consanguinidade, é preciso distinguir o tronco, a linha e os graus. *Tronco*: pessoa ou casal dos quais descendem as outras pessoas consanguíneas. *Linha*: série de pessoas que descendem de um mesmo tronco (a linha pode ser reta ou colateral). *Grau*: é a medida da distância entre as pessoas na mesma linha, ou as gerações que se interpõem entre elas. Cf: MIGUELEZ. Op. cit., Libro II - De Las Personas, canon 96, p. 40.

eclesiástica, cujo poder era delegado ao Pontífice Romano. Assim, o Tribunal Eclesiástico poderia resolver, anular e extinguir “uma dúvida” a respeito do matrimônio. Foram definidos os seguintes parâmetros aos dirimentes: a idade mínima para o casamento (homem, 16 anos completos e a mulher, 14 anos); a impotência de um dos cônjuges; o adultério; o homicídio; o rapto com finalidade de conseguir um casamento; a consanguinidade em linha reta (qualquer grau) e em linha colateral (até o segundo grau); o concubinato e os que pela lei civil estão inábeis (adoção).

A impotência sexual era regulada pelo cânon 1068 e refere-se à impotência de realização da união carnal, o coito. Constitui impedimento ao casamento a falta do membro viril, dos testículos, falta de ereção e inexistência da vagina ou incapacidade para a realização do coito. Essa impotência foi classificada como impotência perpétua. Já a impotência relativa admitia que alguns homens e mulheres realizassem o coito de forma muito específica: seria, por exemplo, certo estreitamento da vagina que impediria a penetração de qualquer membro viril, ou, no caso do homem – por questões anatômicas –, ele não pudesse realizar o coito com a mulher. Soma-se a isso a questão de que o casamento deveria ser anulado, caso a impotência de um dos cônjuges fosse desconhecida previamente por um deles. Finalmente, a esterilidade não constituía nenhum tipo de impedimento (impediente nem dirimente) para o casamento, desde que fosse conhecido do outro cônjuge e que não houvesse, portanto, ausência dos órgãos genitais feminino e masculino. Esse impedimento justificava-se através da forma pela qual a impotência atingia diretamente o contrato matrimonial, pois este concebia a penetração carnal como pilar básico da consumação matrimonial, cuja finalidade era engendrar filhos. Na realidade, a punição não recaía sobre a impotência e a esterilidade, mas sobre o engano que um dos cônjuges teria em relação ao outro.

O Código Canônico chamava a atenção para a questão do rapto de uma mulher, especialmente quando a finalidade fosse o casamento (Cânon 1074). Ele não negava que esta fosse uma questão

judicial (delito), mas se preocupava, exclusivamente, quando o rapto configurava-se como um impedimento ao casamento. Assim, para que houvesse impedimento dirimente era preciso que houvesse o desejo de casamento por parte do raptor, que este fizesse uso de força física, ameaças e enganos e que a mulher não tivesse consentido com o rapto. O impedimento para o casamento cessaria quando a raptada estivesse separada do raptor, estando segura e livre de seu domínio.

A codificação canônica, além de promover o divórcio com base no crime de adultério, preocupou-se em normatizar as condições em que tal crime impedia o casamento. Dessa forma, o cânon 1075, ao impedir o casamento de um homem ou de uma mulher adúlteros, mesmo que o casamento fosse no âmbito civil, procurava resguardar-se de conceder o matrimônio a pessoas que não tivessem condições de sustentar um casamento segundo a principal norma clerical: a fidelidade conjugal. Até mesmo o cônjuge que estivesse na condição de adúltero e viúvo teria seu casamento impedido no âmbito eclesiástico. A situação ficava mais difícil se, de alguma forma, um dos cônjuges cooperasse para a morte do outro, desejando unir-se a um terceiro. Obviamente que a Igreja precisava vigiar muito bem a sociedade, em especial, a prática cotidiana dos casais, para que esta codificação se aproximasse da realidade vivenciada pelos cônjuges. De qualquer forma, é importante lembrar que este impedimento era de ordem eclesiástica e não natural ou divina, cabendo, portanto, ao poder eclesiástico definir o seu rumo.

A consanguinidade entre os cônjuges era outro tipo de impedimento dirimente ao matrimônio. A Igreja podia resolver os seguintes casos: parentesco até o segundo grau (primos); muito raramente e somente em caso grave, o parentesco de segundo grau (tios e sobrinhos); os casos de afinidade em linha reta (padrasto e enteado, sogro e nora, genro e nora).

Já o impedimento de pública honestidade originava-se a partir do momento em que um homem e uma mulher vivessem em estado de concubinato de forma semelhante à vida conjugal. Também esse estado deveria ser público e notório para que houvesse impe-

dimento. Para alguns casos, era possível para a Igreja permitir este matrimônio e conceder a licença para o casamento. Aliás, a documentação consultada (especialmente os livros de visitação paroquial) apontou para a atitude que os clérigos deveriam ter: identificar os casos de concubinato e orientar as pessoas para o casamento (Santos, 2003). A tabela abaixo sistematiza melhor as questões acima abordadas:

Tabela 1: Causas das separações conjugais segundo a legislação eclesiástica (XIX e XX)

	Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia (1707)	Código Canônico de 1917 (Alterado em 1983)
Nulidade de casamento*	<u>Impedimentos Dirimentes:</u> - erro da pessoa; como se algum dos contraentes quer receber a outro, cuidando que é a tal pessoa certa, e foi outra diferente. - condição: casamento entre uma pessoa cativa sendo que o outro pensava que o mesmo era livre. - voto de castidade. - Cognação: parentesco por consanguinidade (4º grau); casamento entre parentes cuja afinidade é entre padrinho e batizado; entre o adotante e o adotado. - crime de homicídio para provocar um casamento legítimo entre um dos cônjuges criminosos e seu cúmplice, tendo ocorrido ou não o adultério. - disparidade de religião: casamento entre fiel e infiel. - Casamento por força ou medo. - homem ou mulher que vive casamento rato e se quiser casar com outrem contrai união nula. - Ordem sagrada. - Afinidade: o marido ou a esposa contrai afinidade com a família do cônjuge até o 4º grau (antes desse grau: pública honestidade). - Impotência (um dos contraentes antes de casar não era capaz de gerar). - Rapto. - ausência do pároco e de duas testemunhas. <u>Impedimentos que só impedem o matrimônio:</u> - proibição eclesiástica por existência de proibição impediente (pecado grave). - Voto de castidade. - Esponsais.	<u>Impedimento Dirimente:</u> - avaliação que a Igreja realizava de acordo com cada caso, podendo aceitar ou não um casamento até o 2º grau de parentesco. - Considera nulo o casamento de menor de idade (Homem:16; Mulher: 14). - casamento de pessoas coagidas para o mesmo. - impotência sexual ou ausência de órgãos. - engano grave sobre o cônjuge antes do casamento. - Homicídio para realizar o casamento. - rapto para conseguir o casamento. - anula o casamento do adotante e do adotado. - afinidade ilícita. - pública honestidade. <u>Impedimento Impediente:</u> - casamento com pessoas heréticas. - voto de castidade. - consanguinidade (avós e netos, pais e filhos, irmão e irmãs). - casamento com pastores da Igreja.

	Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia (1707)	Código Canônico de 1917 (Alterado em 1983)
Divórcio**	<u>“Dos casos em que se pode dissolver o matrimônio quanto ao vínculo e separar quanto ao toro, e mutua cohabitação dos casados”:</u> - o vínculo do matrimônio consumado pela cópula carnal é indissolúvel e o vínculo só termina com a morte de um dos cônjuges. - Separação quanto ao toro e mútua coabitação: Idade: homem: 14, Mulher: 12 (há uma flexibilização orientando para os 16 anos de idade para consumir o casamento). - causa de separação perpétua: medo grave e fornicação (adultério carnal ao outro). - se o marido e a mulher cometem adultério, ambos devem se perdoar e não poderá ser feita a separação. - não se pode separar se o adultério for consentido pelo outro cônjuge. - Há outro adultério, a fornicação chamada espi-ritual, que é quando um dos casais cai em heresia. - sevícias graves (quando viver junto um dos cônjuges corra perigo de vida) ou moléstia grave, podendo separar por autoridade própria até que o perigo cesse.	<u>Leito, Mesa e Habitação:</u> - união carnal entre adulterinos, - consciência do adultério do outro. - denúncia feita em até seis meses (continuar a vida conjugal era sinônimo de ter perdoado o cônjuge traidor) apenas por um dos cônjuges. - abandono do lar. - não cumprimento das obrigações maritais. <u>Leito(divórcio temporário)</u> - rompimento da vivência íntima do casal, embora ainda vivesse junto na mesma casa. <u>Mesa e Habitação (divórcio perpétuo):</u> - necessita do consentimento mútuo dos esposos, pois teriam que cumprir abstinência sexual.

(*) **Conceito de Nulidade de casamento:** separação de dois indivíduos que tentaram realizar um casamento, o qual possuía impedimentos que o caracterizava como nulo, inválido. Esta situação permitia que os “casais” pudessem adquirir casamento válido com outra pessoa.

(**) **Conceito de Divórcio:** separação conjugal e divisão dos bens do casal, sem que seja efetuada a dissolução do vínculo matrimonial. O divórcio pode ser temporário ou perpétuo. Também chamado de mensa et thoro.

Fonte: Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, 1707. São Paulo: Typografia 2 de Dezembro, 1853, livro Primeiro, Títulos: LXII-LXXII, p. 107-129. Código de Direito Canônico de 1917.

Pode-se afirmar que existiu praticamente uma continuidade entre o estabelecido nas Constituições Primeiras e no Código Canônico de 1917. Até o momento, é suficiente apenas esclarecer duas questões básicas: a primeira é que existe uma diferenciação entre divórcio e nulidade de casamento, pois “o divórcio mantinha o vínculo matrimonial intacto enquanto que a anulação de matrimônio transformava o casamento em ato nulo” (Lopes, 2002, p. 18). A

segunda questão refere-se aos pontos divergentes entre as duas legislações eclesiásticas: quanto ao grau de parentesco; quanto aos esponsais; quanto à idade para adquirir a união matrimonial; e, por fim, quanto à reordenação e clareza que o Código Canônico dará à legislação eclesiástica em matéria da regulamentação do casamento.

Mesmo sabendo que este quadro ordenado é praticamente incapaz de dar conta da complexidade das relações familiares, vale destacar que essas regras claramente estabelecidas na legislação eclesiástica nem sempre encontraram ressonância em sua aplicabilidade normativa e conflitavam frequentemente com outras práticas cotidianas (Santos, 2003).

b) A separação conjugal: âmbito civil

A República preocupou-se em esclarecer as condições de separação matrimonial. A secularização do casamento, oferecida pelo Decreto n.º 181 24 de janeiro de 1890, não alterou significativamente o termo em sua acepção canônica (divórcio), pois continuou a designar a mera separação de corpos, permitindo as segundas núpcias somente no caso de morte de um dos cônjuges ou de anulação do casamento.

O divórcio só podia ser concedido nos seguintes casos: “adulterio; sevícia, ou injúria grave; abandono voluntário do domicílio conjugal e prolongado por mais de dois anos; mútuo consentimento dos cônjuges se casados há mais de dois anos”, assim, o “divórcio não dissolvia o vínculo conjugal, mas autorizava a separação indefinida dos corpos e fazia cessar o regime dos bens, como se o casamento fosse dissolvido” (Decreto 181, 1890). Em seu artigo 83, este mesmo decreto regulamentou os casos em que o adultério deixou de ser motivo para o divórcio. Nessa situação, percebe-se a clara adequação da norma canônica no âmbito civil: “O adultério deixará de ser motivo para o divórcio: 1º Se o réu for mulher e tiver sido violentada pelo adúltero; 2º Se o autor houver concorrido para que o réu o cometesse; 3º Quando tiver sobrevivendo perdão da parte do autor”.

Já o termo Desquite foi utilizado pelo Código Civil de 1916 para designar tão somente a separação dos corpos, tal qual o divórcio. Também não podia romper o vínculo matrimonial e repetia textualmente os dizeres do referido decreto. O crime de adultério era causa eficiente para o pedido de desquite em razão de pressupor a violação consumada do dever de fidelidade conjugal. Tal crime deixava de ser motivo para o pedido de separação somente se o queixoso concorresse para a efetivação do adultério, ou, se o perdão fosse concedido, especialmente, se a parte “prejudicada” continuasse vivendo na mesma habitação com o culpado. Observe o quadro abaixo.

Tabela 2: Causas das separações conjugais segundo a legislação civil (XIX e XX)

	Decretos Imperiais	Decreto nº 181 de 24/01/1890	Código Civil Brasileiro promulgado em 1916
Nulidade de casamento* Manutenção dos princípios do Direito Canônico para reger o matrimônio. 03/11/1827 e lei nº 1144 de 17/04/1863		Impedimento para o casamento: - a união entre o adotante e o adotado. - o casamento civil entre consanguíneos até o 3º grau. - coação para a realização do casamento. - casamento de menores de idade.	<u>Impedimentos: casamento nulo ou anulável</u> - os ascendentes com os descendentes, seja o parentesco legítimo ou ilegítimo, natural ou civil. - os afins em linha reta. - o adotante com o adotado. - os irmãos, legítimos ou ilegítimos, germanos ou não, e os colaterais, até o terceiro grau inclusive. - as pessoas casadas. - o cônjuge adúltero com o corrêu, por tal condenado. - o raptor com a raptada. - pessoas por qualquer motivo coactas ou incapazes de consentir. - menor de idade: Homem: 18; Mulher: 16 (exceção à gravidez). - importante o consentimento dos pais (menores de 21 anos), prevalecendo a vontade do pai, em caso da mãe discordar. - casamento contraído diante de autoridade incompetente. - erro essencial contra a pessoa do outro (identidade, honra, fama, ignorância de: crime inafiançável, defeito físico irremediável, moléstia grave, defloração da mulher). Foram suprimidos alguns artigos no sentido recortar as questões pertinentes ao trabalho.

	Decretos Imperiais	Decreto nº 181 de 24/01/1890	Código Civil Brasileiro promulgado em 1916
Divórcio**	Manutenção dos princípios do Direito Canônico para reger o matrimônio. 03/11/1827 e lei nº 1144 de 17/04/1863	<u>Divórcio:</u> - adultério. - sevícia, ou injúria grave. - abandono do lar por dois anos contínuos. - mútuo consentimento dos cônjuges, se forem casados há mais de dois anos. Obs: art. 88: o divórcio não dissolve o vínculo conjugal, mas autoriza a separação indefinida dos corpos e faz cessar o regime de bens, como se o casamento fosse dissolvido.	(não utiliza essa terminologia)
Desquite***			<u>Separação conjugal/ desquite:</u> -adultério. -sevícia, ou injúria grave. -abandono do lar por dois anos contínuos. - mútuo consentimento dos cônjuges há mais de dois anos. -cessa o regime de divisão de bens.

(*) **Conceito de Nulidade de casamento:** separação de dois indivíduos que tentaram realizar um casamento, o qual possuía impedimentos que o caracterizavam como nulo, inválido. Esta situação permitia que os “casais” pudessem adquirir casamento válido com outra pessoa.

(**) **Conceito de Divórcio:** Cf. desquite. Esse conceito vigorou no Brasil até 1977.

(***) **Conceito de Desquite:** é a terminação da sociedade conjugal, com a separação da vida em comum entre os esposos, mas sem o rompimento do vínculo matrimonial, que permanece íntegro. (Gourgel, 1952, p. 24)

Fonte: Código Civil de 1916; Regulamento do registro civil dos nascimentos, casamento e óbitos, Decreto n.º 9886 de 7 de março de 1888. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1888; Decreto nº 181 de 24 de janeiro de 1890.

A República brasileira, ao instituir e legalizar o casamento civil e, em consequência, o processo de separação de corpos, não conseguiu se desvencilhar da prática normativa instituída ainda na Colônia, perpassando o Império brasileiro e herdando suas convicções para a primeira República. Isto não quer dizer que não existisse certa polêmica quanto à institucionalização do divórcio *a vínculo*, o

qual permitia novas núpcias. No Brasil, o vínculo matrimonial foi considerado indissolúvel pela legislação civil até 1977, extinguindo-se, então, a indissolubilidade do casamento.

Existe claramente uma interface entre a legislação eclesiástica e civil, especialmente no caso de adultério, mas também no que se refere à prole: se ambos os cônjuges fossem culpados no pedido de desquite, o juiz deveria permitir que os filhos menores de seis anos permanecessem em companhia da mãe, enquanto que os maiores de seis, deveriam ser entregues ao pai; se um dos cônjuges fosse inocente, teria o privilégio de permanecer com os filhos. Além da interface nas legislações, deve-se destacar que o adultério feminino possuía maior gravidade que o masculino, tanto na prática cotidiana quanto na legislação, pois a honra da mulher era mais facilmente “golpeada” e podia comprometer facilmente o alicerce da sociedade: o casamento e a família.

A tentativa de morte, as sevícias e as injúrias graves eram crimes que podiam levar ao pedido de separação dos corpos. Clóvis Beviláqua definiu injúria grave como “toda ofensa à honra, à respeitabilidade, à dignidade do cônjuge, quer consinta em atos, quer em palavras” (1976, p. 292). Tentar matar o outro consorte era razão suficiente para dificultar a união matrimonial, principal pilar da família. Da mesma forma, os maus tratos e as ofensas físicas continuadas impediam a boa convivência, especialmente se as proporções fossem vexatórias para os cônjuges. Ao conceito de sevícia grave soma-se um problema: o marido podia corrigir a sua mulher, exercendo seu direito de correção doméstica, mas o legislador deveria cuidar e observar se a “lei” era mantida no âmbito doméstico, pois o poder marital foi instituído “em benefício da mulher, o homem representa a força e, portanto, a proteção, o amparo, e isto não podia ser convertido em tirania, no opróbrio [...] a sevícia constitui a mais degradante, a mais pungente injúria contra a mulher” (Gourgel, 1952, p. 188-189).

Duas outras razões concorriam para o pedido de desquite: o abandono voluntário do lar por dois anos consecutivos e o mú-

tuo consentimento dos cônjuges. Enquanto que no Código Civil o tempo de abandono do lar foi limitado a, no mínimo, dois anos consecutivos, a codificação eclesiástica chamava a atenção para a existência do tempo de abandono do lar sem restringi-lo. Entretanto, na vida prática, existia uma diversificação com relação ao tempo deste abandono.

Além do desquite, o Código Civil estabeleceu as condições para definir o casamento civil na categoria de “nulo ou anulável”. É importante observar que a relação sexual resultante de um casamento nulo, segundo Beviláqua, nada mais era que um concubinato, mas, se a união era de boa fé, deveria ser declarado o casamento putativo, o qual beneficiaria tanto os cônjuges quanto os filhos. Nesse sentido, o que determina a nulidade do casamento são as situações de “incesto, bigamia ou poligamia, adultério e crime. Acrescenta-se a essas causas de nulidade a inobservância dos preceitos legais quanto à celebração. É também nulo o casamento contraído perante autoridade incompetente” (Beviláqua, 1976, p. 122).

Sendo possível provar a ineficácia do casamento em razão de uma fraude, o cônjuge teria assegurado na legislação civil o tempo de dois anos para declarar tal fraude. Assim, os casamentos podiam ser anulados de acordo com as seguintes situações: a coação ou a incapacidade para consentir; a observância de erro essencial contra a pessoa do outro; os menores de idade (Homem: 18; Mulher: 16 anos), salvo em caso de gravidez.

A coação a que o direito civil se referia era a da extorsão da vontade forçada por coação física ou moral. Em razão disso, cabia apenas ao coato iniciar o processo de anulação do casamento. O casamento do incapaz de consentir referia-se às “incapacidades” de alienação, surdez-mudez e insanidade mental.

Já o erro essencial quanto à pessoa do outro levava em consideração os enganos ou omissões que um dos cônjuges cometia em relação ao seu consorte. Assim, o artigo 219 foi claro ao estabelecer que se deve considerar erro essencial sobre a pessoa do outro cônjuge: 1) o que diz respeito à identidade do outro cônjuge, sua honra e

boa fama, sendo esse erro tal, que o seu conhecimento ulterior torne insuportável a vida em comum ao cônjuge enganado; 2) a ignorância de crime inafiançável, anterior ao casamento e definitivamente julgando por sentença condenatória; 3) a ignorância, anterior ao casamento, de defeito físico irremediável ou de moléstia grave e transmissível, por contágio ou herança, capaz de pôr em risco a saúde do outro cônjuge ou de sua descendência; 4) o defloramento da mulher, ignorado pelo marido, como no processo estudado de Antônio Ribeiro Caldas e Maria Marcolina Duarte.

Importante destacar, neste estudo, os pontos III e IV do artigo supracitado. O “defeito físico irremediável” consistia, em geral, ao “sexo dúbio, às deformações genitais e à impotência”. A esterilidade estava excluída desta situação, uma vez que não produzia deformidade, muito embora impedisse a realização da procriação, que era um dos fins do casamento. Já o “castrado ou aqueles cujos testículos foram arrancados ou esmagados eram absolutamente incapazes para o casamento”. Ora, tanto a castração quanto a esterilidade concorriam para o mesmo fim: ambas produziam a impossibilidade de procriação. Muito embora seja importante ressaltar a diferença entre ambas: a castração impedia a procriação e o ato sexual pelo fato de o órgão sexual não existir, enquanto que a esterilidade impedia a procriação através da infertilidade de um dos cônjuges, embora não constituísse obstáculo para o ato sexual.

Além disso, o defloramento da mulher ignorado pelo marido antes do casamento foi motivo para embasar alguns pedidos de nulidade de casamento junto ao poder eclesiástico. Observa-se que estão associadas virgindade e fidelidade, mesmo antes do homem e da mulher se casarem, sendo um indício positivo para o casamento. Já o Código Civil não exigia a virgindade, mas anulava o casamento em que a mulher enganasse o homem, afirmando o contrário. No plano da moral restaria a punição para a prática das relações sexuais ilícitas antes do casamento, ficando para a legislação civil preocupar-se em normalizar o engano quanto à pessoa do outro.

Tanto o Código Canônico quanto o Código Civil preocupavam-se em definir os impedimentos matrimoniais. Esses impedi-

mentos, no âmbito civil, apareciam estabelecidos no artigo 183 em número de dezesseis e constituíam-se na ausência de requisitos para a realização do matrimônio. Eram eles: o casamento entre parentes ascendentes ou descendentes, legítimo ou ilegítimo; o adotante com o adotado; os irmãos até o 3º grau de afinidade; o adotado com o filho do pai ou da mãe adotivos; as pessoas casadas; o cônjuge adúltero como o seu corréu; o cônjuge com o condenado que matou ou tentou matar o seu consorte; as pessoas por qualquer motivo coatas e as incapazes de consentir; o raptor com a raptada enquanto esta ainda estiver em seu poder; as mulheres menores de dezesseis anos e os homens menores de dezoito; entre outros. Também, o artigo 184 só permitia o casamento dos menores de 21 anos (maioridade) após consentimento dos pais, em todo caso, se houvesse discordância entre os mesmos, prevaleceria a vontade do pai.

Esses impedimentos demonstram bem uma interface entre a legislação civil e eclesiástica, especialmente no que toca às questões de ordem moral. A principal preocupação era resguardar a noção de família firmemente assentada no casamento, que, por sua vez, deveria ser indissolúvel. A natureza pública do casamento exigia que os impedimentos também o fossem. Em razão disso, era necessário convergir esforços para o ponto principal: a consolidação da família legalmente instituída sobre os pilares da Igreja e do Estado.

Considerações finais

Michel Foucault indaga, em *Vigiar e Punir*, “se não é mais ao corpo que se dirige a punição em suas formas mais duras, sobre o que então se exerce?”. Segundo ele, os teóricos pós-século XVIII responderam a esta indagação, de modo não conclusivo, que a punição não recairia mais sobre o corpo, mas sim sobre a alma, pois “à expiação que tripudia sobre o corpo deve suceder um castigo que atue, profundamente, sobre o coração, o intelecto, a vontade, as disposições”

(Foucault, 2000, p. 18). Neste sentido, os ordenamentos processados no Brasil buscaram adestrar a alma, as vontades e os desejos.

Nessa esteira teórica ancoramos nosso entendimento sobre ordenação processada pela Igreja e pelo Estado brasileiro sobre o casamento, a separação legal ou a anulação do matrimônio, na edificação de uma caracterização de família fundamentada no casamento que, por sua vez, assentava seus pilares no papel que a mulher, mãe e esposa deveria cumprir no seio conjugal. O casamento, monogâmico e indissolúvel, mantinha uma hierarquia no seio da família: o homem possuía o poder de mando, enquanto a mulher deveria ser submissa e obediente, doméstica e “rainha do lar”. Pode-se falar da existência de um tripé imaginário que funcionava tendo na **família** a base da sociedade, enquanto que o **casamento** correspondia ao seu eixo seguro. O terceiro pé desse tripé seria **a mulher**, base de todo o organismo social, o qual jamais poderia ruir. Todavia, muitos casais não conviviam de forma harmoniosa como preconizava o modelo instituído. As tensões provocadas pelo enraizamento do casamento monogâmico e indissolúvel foram as mais diversas.

Embora não tenha sido objeto de estudo deste artigo, vale destacar que poucas pessoas recorriam ao poder eclesiástico para resolver a sua situação conjugal, mas, em geral, as uniões e separações matrimoniais quase sempre não passaram pelo crivo da Igreja, mas sim por vias costumeiras, à revelia da norma instituída.

Esse trabalho demonstrou que a legislação sobre o casamento e a separação conjugal no Império e na República guardaram muitas interfaces e instituíram poucas mudanças. A família legítima era criada unicamente pelo casamento e conservou seu caráter monogâmico e indissolúvel por todo o período estudado nessa pesquisa. A separação conjugal era realizada exclusivamente pela Igreja durante todo o Império. Somente com a República é que houve a instituição do casamento civil, o que causou transtornos para o clero. A Igreja passou a realizar o casamento religioso mediante a apresentação da certidão de casamento civil e procurou convencer as pessoas que

tal situação não significava que a união civil fosse mais importante, mas tão somente que se adequava à lei. Na realidade, a Igreja tinha outros problemas a enfrentar após a abolição do padroado: as estratégias e artimanhas que os indivíduos vinham assumindo, pois se tornou frequente casar-se com uma pessoa “no civil” e com outra “no católico”. Isso assustou o clero, pois abriu possibilidades para que as pessoas tentassem manipular as normas clericais de forma mais evidente.

Foi possível perceber, no que tange ao relacionamento conjugal, que o Código Canônico de 1917 mantém uma interface direta com a legislação anterior, qual seja, as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, que a partir de 1707 legislaram, entre outras coisas, sobre o casamento e a separação, baseando-se no abandono do lar, no adultério e no engano quanto à pessoa do outro cônjuge. O Código Civil de 1916, por sua vez, recebeu influências diretas da codificação canônica (em matéria de casamento e separação conjugal), a qual foi mais bem sistematizada no século XX.

Merecem destaque dois aspectos tratados neste estudo: primeiro, o Código Civil de 1916, que regulamentou os contratos civis de casamento, mas manteve o casamento como indissolúvel. Definiu também que somente o casamento civil estabeleceria a família legítima. À mulher, pouco foi normatizado no sentido de grande mudança em relação aos seus deveres e obrigações, pois ela aparecia frequentemente na “sombra” do marido, como, por exemplo, estabelecia que ela necessitasse da autorização marital para poder exercer algum tipo de trabalho. Em ambas as legislações, a mulher poderia pedir a anulação ou divórcio/desquite do outro cônjuge, o que, na época, nos pareceu ter sido entendido como autonomia de cunho legislativo para a mulher.

Em segundo lugar, pode-se destacar que os Códigos Canônico e Civil consideraram a criação da família legítima somente com o casamento e o marido continuou a ser o chefe da sociedade conjugal, mantendo a autoridade masculina de poder corrigir a esposa. Quanto às razões para a concessão da separação conjugal, as interfaces fi-

cam mais evidentes: adultério, sevícias, ou injúria grave, abandono do lar e mútuo consentimento dos cônjuges.

Por fim, diante da instituição do casamento civil, a Igreja preocupou-se em guiar os fiéis para essa difícil relação com o Estado, deparando-se com as estratégias dos que procuravam se aproveitar da duplicidade legal e institucional. Por isso, a Igreja decidiu realizar o casamento religioso somente após a união civil. Obviamente que essa determinação não foi um processo linear e dificilmente deu conta da complexidade das situações.

Referências

ABREU, Martha; CAULFIELD, Sueann. 50 anos de virgindade no Rio de Janeiro. *Caderno Espaço Feminino*. Revista do Núcleo de Estudo de Gênero e Pesquisa sobre a Mulher, UFU, v 2, n. 1/2, ano II, 1995.

ARAÚJO, Rosa Maria Barbosa de. *A vocação do prazer*. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.

BASTED, Leila Linhares. Permanência ou mudança? O discurso legal sobre a família. In: ALMEIDA, Ângela Mendes (org). *Pensando a família no Brasil: da colônia à modernidade*. Rio de Janeiro: Espaço e tempo/UFRJ, 1987, p.104.

BEVILÁQUA, C. *Direito de família*. 7. ed. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.

BRASIL. Regulamento do Registro civil dos Nascimentos, Casamentos e Óbitos. Decreto nº. 9886 de 7 de março de 1888. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1888.

BRASIL. Decreto n.º 181 de 24 de janeiro de 1890.

BRASIL. Código Penal de 1890.

CAMPANHOLE, Adriano. *Constituições do Brasil*. São Paulo: Atlas,

1981, p. 585.

CORBIN, Alain. A relação íntima ou os prazeres da troca. In: CHARTIER, Roger; ARIÈS, Philippe (orgs.). *História da vida privada*, v. 3, São Paulo: Cia das Letras, 1991.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir*. 22. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2000.

GOURGEL, J. do Amaral. *Desquite*. São Paulo: Saraiva, 1952, p. 1145-1158.

PEREIRA, Rodrigo da Cunha. *Família: uma interlocução entre Direito e Psicanálise*. Dissertação (Mestrado), Faculdade de Direito, Belo Horizonte, UFMG, 1996, p. 9.

LACERDA, Paulo de. *Código Civil Brasileiro*. Rio de Janeiro: Editor Jacintho Ribeiro dos Santos, 1919.

LACERDA, Romão Cortes de. *Do casamento religioso para efeitos civis*. Do casamento civil. Belo Horizonte: Imprensa Oficial de Minas Gerais, 1937.

LAFAYETTE, R. P. *Direito de Família*. 1. ed. (1908), Rio de Janeiro: Livraria Jacintho, 1930.

LEBRUN, François. O sacerdote, o príncipe e a família. In: BURGUIÈRE, André. *História da família*, v. 3, Lisboa: Terramar, 1998, p. 83-107.

LEVI, Giovanni. Sobre a micro-história. In: BURKE, Peter. *A escrita da História*. São Paulo: UNESP, 1992.

LOPES, Cristiane Fernandes. *Quod Deus conjuxit homo non separet*: um estudo de gênero, família e trabalho através das ações de divórcio e desquite no tribunal de justiça de Campinas (1890 – 1938). 2002. Dissertação (Mestrado em História Econômica) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo - USP, São Paulo, 2002.

MAIA, Cláudia. Entre “inocência” e “corrupção”: gênero e representações de mulheres desquitadas (1917-1936). *Revista Gênero*, v. 8, n. 2, Niterói, jan./jun., 2008, p. 283-300. Disponível em: <http://www.revistagenero.uff.br/index.php/revistagenero/article/view/186/124>. Acesso em: 06 fev. 2014.

MIGUELEZ, Lorenzo; CABREROS, Marcelino; ALONSO, Sabino. *Código de Derecho Canónico, bilingüe e comentado*. 3. ed. Madrid: La Editorial Católica, 1949.

MONTEIRO, Washington de Barros. *Curso de Direito Civil*. Direito de Família. 29. ed. São Paulo: Saraiva, 1992.

ORDENAÇÕES FILIPINAS, Livro V, Título XXXVIII.

PIERANGELI, José Henrique. *Códigos Penais do Brasil: evolução histórica*. 2. ed. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2001.

RODRIGUES, Silvío. *Direito Civil – Direito de Família*. 17. ed. São Paulo: Saraiva, 1991.

SALVADOR, Carlos Corral; EMBIL, José Maria Urteaga. Matrimônio Ratificado. In: *Dicionário de Direito Canônico*, 1993.

SANTOS, Dayse Lúcida Silva Santos. *Entre a norma e o desejo*. Dissertação. FAFICH, Belo Horizonte, 2003.

SANTOS, Lúcio José dos. *Sobre o Divórcio*. Belo Horizonte: Imprensa Oficial de Minas Gerais, 1938.

THOMPSON, E. P. *Senhores e Caçadores: a origem da lei negra*. 2. ed. Traduzido por Denise Buttman. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

VIDE, Sebastião Monteiro da. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. São Paulo: Typographia, 2 de dez., 1953, p. 107.



*Um menino é o que d'elle faz sua mãe: trabalho, ordem e progresso no Brasil Republicano*¹

Florisvaldo Paulo Ribeiro Júnior

Introdução

Ao analisarmos as construções representativas, instituintes do novo mundo do trabalho e das imagens do trabalhador nacional, produzidas nas regiões do Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba a Oeste das Minas Gerais, nos deparamos com evidências que assinalavam a participação das mulheres nos processos de reordenamento social em curso nas décadas iniciais da República e os modos como a sociedade brasileira, patriarcal e misógina, se estruturou para restabelecer o estatuto de dominação e mantê-lo nos termos da ordem moderna, particularmente, naquilo que nos interessa, reescrevendo a divisão sexuada das esferas pública e privada do social, e, sobretudo, reiterando o espaço doméstico como domínio feminino e a reprodução sexuada como função natural e cívica de toda mulher brasileira.

¹ Uma versão deste texto foi publicada na revista *Opsis* - UFG-CAC.

Focalizar as lutas de representações (Chartier, 1990) que procuram instituir a *identidade* feminina nos permitiu analisar, nas regiões do Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba nas Gerais, a produção de novos papéis sociais para as mulheres – em certa medida com a participação delas – ao lado da reafirmação atualizada dos papéis tradicionais. Assim, podemos observar como as mulheres se transformaram em alvos das prescrições físicas e morais de jornalistas, médicos, intelectuais, políticos e padres. Esses agentes preocuparam-se em estabelecer regras, controles dos corpos e normalização das condutas femininas, tanto no que concerne às mulheres trabalhadoras das camadas subalternas, como àquelas pertencentes aos estratos médios e superiores da sociedade.

Nos discursos produzidos sobre/para as mulheres, sua função e papéis, respaldados na ideia de uma natureza biológica, destacam-se imagens normativas de mulheres, esposas, mães e filhas, apresentando-as como imprescindíveis à produção de uma sociedade ordenada, progressista e civilizada. Nesse ambiente, em meio a práticas discursivas e não discursivas, as mulheres emergem como figurações essenciais à instituição do imaginário social do trabalho, essa “criação incessante e essencialmente indeterminada (social, história e psíquica) de figuras/formas/imagens, a partir das quais somente é possível falar-se de ‘alguma coisa’. Aquilo que denominamos ‘realidade’ e racionalidade’ são seus produtos” (Castoriadis, 1982, p. 13; Baczko, 1985; Swain, 1994).

A emergência do “verdadeiro papel da mulher cristã”

Em Uberabinha, ressentido com a laicização da instrução escolar pública em Minas Gerais, o jornal *O Progresso*, de 1908, a despeito de comentar a necessidade de reparos na Igreja Matriz da cidade, reafirma o papel missionário das mães e suas responsabilidades na formação de homens e cidadãos sob o manto dos ensinamentos da fé e caridade cristã. Para o jornalista,

[...] a civilização moderna parece querer expulsar da sociedade, o conhecimento de Deus, tornando-a neste ponto equiparada aos brutos. Não podemos admitir um povo sem crenças, uma família sem religião, uma sociedade sem moral. As idéias adiantadas do século, a liberdade, as ciencia, a civilização e o progresso não são incompatíveis com a idéia de Deus, da Moral e da Religião. É um defeito de educação que é preciso corrigir. E a vós, oh mães! É que compete a árdua tarefa, mas sagrada missão, de preparar como vosso exemplo, com os vossos ensinamentos, o homem do futuro, o cidadão do porvir, a sociedade das gerações vindouras [...] conduzamos nossos filhos pelo caminho da fé e da caridade, a esperança de um futuro melhor (A Igreja matriz..., 1908, p. 1).

Se não havia incompatibilidade entre a religião e a civilização moderna. Ser moderno era demonstrar capacidade de formar o cidadão, combinando a ideologia liberal, os paradigmas científicos e a doutrina cristã. E seria no espaço doméstico, onde os homens recebem a primeira educação, dirigida por mulheres moralmente inatacáveis, o lugar em que o futuro de progresso e civilização teria início.

Se a escola, espaço da educação formal, encontrava-se aparentemente interdita aos ensinamentos cristãos, o jornal *O Comercio*, de Patos de Minas, em 1912, ressaltava a necessidade de se proteger a mocidade:

[...] contra o veneno inoculado n'alma juvenil, pelo escandalo, que se ostenta em toda a parte, appliquemos-lhe o antídoto da educação, mas da educação baseada nos princípios salutarres do christianismo; porque educar sem incutir no coração do alluno a crença em um Deus de bondade, que é também um Deus de justiça, nada, absolutamente nada, adiantará para a regeneração social (Salvemos a mocidade..., 1912, p. 11).

Retomando prescrições do Concílio de Trento, o jornalista conclamava as mulheres, mães de família, para serem as principais auxiliares da Igreja e dos padres na defesa da doutrina cristã. Assim, a educação emerge nesses discursos como atividade escolar e familiar. Com efeito, os discursos buscam a mobilização dos católicos,

visando recuperar seus espaços de influência na sociedade que se laicizava e se modernizava.

Especialmente após 1906, os discursos reiteram a necessidade de se restabelecer a educação religiosa, envolvendo o professor catequista e as famílias. Segundo *O Commercio*, era preciso continuar alimentando os espíritos:

[...] enquanto esperamos o despertar dos catholicos brasileiros, para fazerem valer os seus direitos de maioria [...] nós que pugnamos pelo bem commum, tendo em vista a gloriosa divisa: - *Deus, Patria, Família e Liberdade*, tenhamos compaixão daqueles que serão os *homens de amanhã* e não deixemos perecer à míngua do pão espiritual do ensino christão, fazendo finalmente, por meio de bons exemplos e correção fraternal, restabelecer os bons costumes (Os Homens..., 1912, p. 1 destaques no original).

Era necessário, diante dos perigos e instabilidades dos tempos modernos, afirmar Deus como a finalidade das ações humanas e combater o que os jornalistas da região identificavam como as torpes formulações de Augusto Comte e de outros pensadores imorais. Nesse ambiente, os jornalistas chamavam atenção para as responsabilidades dos pais de famílias ao entregarem seus filhos a professores virtuosos, pois,

Nos tempos que correm, em que os nossos governos, debaixo da pseudotolerância religiosa nos lança ma semente comptista como ensino livre e atheu, mais ainda se acentua a responsabilidade dos Paes de familia, no que concerne à educação moral dos filhos, procurando ainda com mais desvello, incutir-lhes no espírito a idéia de Deus, e afasta-los do tirocínio errôneo da moral athéia, occulta sob a “ordem e progresso”. Assim, assiste no mais de perto a obrigação alias grave de manter escolas religiosas, onde se combatem as torpes doutrinas de Augusto Comte, tão em voga no Brazil, e de procurar, com todos os meios de que dispomos, máxime da imprensa, despertar a idéia da disseminação d’ellas por todos os recantos do paiz (Instrução das creanças..., 1912, p. 1).

Para os jornalistas, os pais que estimassem a felicidade e a utilidade de seu filho para o conjunto da sociedade deveriam cuidar primeiro de sua educação religiosa e moral, entregando-o a um professor que "com claros ensinamentos e com seus exemplos, principalmente, os desvie da vereda escabrosa do vício e os conduza para as virtudes extremadas, cuja base é o conhecimento de Deus e o seu santo temor" (Instrução das creanças..., 1912, p. 1).

Nesse combate contra o ensino laico, o articulista recomendava aos pais que afastassem seus filhos das escolas "onde os prohibem de pronunciar o nome de Deus e os mandemos às escolas onde em cujo recincho se veja patente o emblema do Martyr do Calvario [...] [eondese] vae beber não somente os ensinamentos precisos para a vida comum na sociedade, mas também as luzes da moral divina" (Instrução das creanças..., 1912, p. 1).

Essas prescrições sintonizavam-se com as recomendações do arcebispo de Mariana, Dom Silvério Gomes Pimenta, acerca das escolas e do ensino religioso, ao qual deveriam ser submetidos os filhos dos cristãos, e que foram reproduzidas no jornal de Patos de Minas em 1912. Neste texto, dirigindo-se aos fiéis, o arcebispo alertava aos pais que

tão pouco podeis confiar vossos filhos a collegios, em que a Religião não é convenientemente ensinada e praticada, onde não houver oração quotidiana, confissão e comunhão com alguma frequencia, ainda que sejam hábeis e até insignes os professores elles. Porquanto podeis crer sem temeridade, que collegios nessas condições serão focos de immoralidade, nos quaes irá naufragar a innocencia de uns, avolumar-se é aprofundar-se a corrupção de outros, com grave perigo de perderem também a fé, que levarão de suas famílias (A educação dos filhos..., 1912, p. 1).

As escolas e seus professores deveriam propagar a fé cristã. Entretanto, se as escolas públicas mineiras, protegidas por lei, tornaram-se lugares hostis à palavra de Deus, gerando um estado de fome espiritual, as mães deveriam assumir plenamente o papel de

educadoras, segundo um jornalista de Patos de Minas, realizando a bela missão das mulheres cristãs, pois é esse o pilar que sustenta a família. Nesse sentido, toda mãe deveria desempenhar o

[...] verdadeiro papel da mulher cristã; um coração em que repousa um outro coração. [...] Ella deve ser caritativa, e o encorajar docemente em seus momentos de tristeza. Quando o homem é oprimido por algum mau acontecimento, a mulher deve estar a seu lado para o consolar. Ella deve com seus attractivos ser, em uma palavra, o apoio do homem e não instrumento de suas paixões. [...] Vem depois a missão da mãe [...] Um menino é o que d'elle faz sua mãe. [...] A mulher christã, na família tem também responsabilidades espirituaes. [...] a impiedade e a immoralidade penetrando nas famílias vão devorar esposos e filhos. Que a mulher christã se lance entre esta monstruosidade e os corações que lhe são caros! [...] E esta mulher salvará a alma de seu esposo e de seus filhos (A missão da mulher..., 1913, p. 1).

Na cruzada contra o ensino laico e os perigos da modernidade, mulheres/mães são investidas do papel/responsabilidade de combatê-los. Assim representada como educadora nata e virtuosa, toda mãe deveria dispor-se ao sacrifício, colocando-se entre a imoralidade e os corações de seus filhos e esposos, tocando-os com palavras cristãs de estímulo e salvação.

Na dinâmica da família, esta dimensão da vida social mediadora da relação dos indivíduos entre os espaços público e privado (Perrot, 2005, p. 455-465), e que incluem o mundo do trabalho, as representações da mãe cristã que a presidem encerram certa ambiguidade, pois fazem circular imagens e sentidos da fragilidade feminina, da força abnegada, da coragem destemida na defesa dos entes queridos. Assim, ao mesmo tempo, frágil e dependente do marido/companheiro, provedor do lar; forte e combativa, cuja missão é salvar a família dos perigos do mundo moderno. Nesse jogo binário que combina força e fragilidade ressalta-se a sua missão, salvar a família, portanto, “esquecerem de si para viverem para os outros” (Muniz, 2003, p. 299).

Criações incessantes, resignações imutáveis

Os discursos produzem a reiteração atualizada de imagens da tradição cristã, em que a mulher-símbolo é Maria, expressão de pureza, bondade, submissão e virtude, imagem que referencia a conduta das mulheres e mães cristãs. Em 1914, um jornal de Patos de Minas veicula essa imagem através do registro de um diálogo entre um fiel e um sacerdote, em que o primeiro apresentava-se como algoz de sua virtuosa esposa e confessava seus pecados, destacando o caráter abnegado da mulher. Sem referir-se objetivamente ao ato praticado, o marido assinala no confissãoário:

Hontem commetti uma grande brutalidade contra a mulher, ou antes contra um anjo piedoso que está ligado ao meu destino. E nada me respondeu ella.

Depois, seguindo-a de longe, a seu quarto, por entre a abertura da porta semi-fechada, avistei-a ajoelhada ante seu crucifixo, chorando e rezando por mim.

Com isso tenho estado incommodado, a considerar a desigualdade que existe em nosso bem commum, em nossa felicidade conjugal.

Ella é tão boa e eu tão mau! Ella tão sincera e eu tão enganador! Ella tão pura e eu tão cheio de pecados! (Marido e Mulher..., 1914, p. 1).

Assistimos, assim, à veiculação das representações de esposa e de mulher de modo a ensinar, a produzir a normalização da conduta feminina. Dessa forma, as mulheres – filhas e esposas – ideais deveriam resignar-se com seus destinos e perdoar prontamente os erros dos pais e maridos. Sobre essas virtudes, estariam garantidas a estabilidade da família e a paz social no conturbado mundo moderno.

A produção discursiva desse modelo ocorre entrelaçada às transformações sociais e uma “nova” presença das mulheres na cena urbana, percebida como perigosa à moral e aos bons costumes, daí a necessidade de mantê-las sob controle. A participação das mulheres no espaço público é marcada pela apropriação criativa das representações (Chartier, 2001, p. 211-238) acerca do feminino que

circulam no espaço do sertão mineiro. Assim, Alzira Dias da Silva, ao escrever um artigo para um periódico de Uberabinha, evidencia como opera o processo de interpelação no “qual uma representação social é aceita e absorvida por uma pessoa como sua própria representação, e assim se torna real para ela, embora seja de fato imaginária” (Lauretis, 1994, p. 220). Com efeito, para Alzira Silva,

A perfectibilidade suprema das acções moraes acha-se reunida n’um centro único, mas verdadeiro: a escola da família. O christianismo com todas as suas consequencias: consolo, resignação, amor, philantropia, ensina-a uma só fonte – a lição da mãe. É dahi que brotam os thezouros inehauriveis de ventura, amontoados por Ella na mesma infância e que mais tarde circulam no seio da sociedade com todos os seus fructos vivificantes.

A história da humanidade registra em letras de ouro em pagina diamantina, os benéficos resultados della colhidos, e que mais do que nenhum tem concorrido para a formação de sumptuozo monumento, levantado em prol da civilização e do progresso!

Esse monumento, essa obra verdadeiramente colossal, gigantesca, cujas camadas sobrepostas apresentam discos cada vez mais solidos: conseguiu lançar o ponto mais culminante do bem estar social – o amor da humanidade.

A instrucção adquirida durante a puberdade nos bancos escolares deve ser, e é, o complemento da educação alcançada no regaço da família.

Infeliz daquelle que não tem pessoa alguma que lhe dirija os primeiros passos.

Infeliz aquelle que ao estender os braços fora do berço ninguém o ampara!

Que faran este caso o homem entregue a si mesmo e com tendência natural para o abuzo.

Vê abertas as portas do vicio... entra, desce, de degrao em degrao até onde gravita o fundo pego da perversidade, onde tripudia a orgia.

Ahi a tabernaéa sua escola: o mestre... o vicioso, o forçado, o assassino. Livres o divisa – o prazer, o roubo e a faca!

Eis as conseqüências resultantes da completa falta de uma boa direção na infancia.

Faltou-lhes o conveniente guia que os fizesse desenvolver, faltou-lhes a verdadeira escola, que quando guiada pelo

evangelho, é de todas a mais salutar... a escola da família. So-bejam exemplos, factos incontestáveis para demonstrar esta verídica proposição.

E não obstante sustenta-se ainda, nega-se em nossos dias, duvida-se da doce e benéfica influencia da mulher na sociedade. Scepticos!

Ainda existem espíritos alquebrados pela mysantropia que combatem contra os meigos carinhos de uma mãe, de uma esposa, de uma irmã. Loucos! (Silva, 1907, p. 1).

Observa-se que as mulheres são idealizadas como seres a-temporais e a-históricos, suportes da história da humanidade. Entronizadas no lar onde exercem a doce e benéfica influência sobre a sociedade. Como "rainhas", elas transformam esse espaço em "escola da família". São as conveniências do espaço doméstico que ancoram a produção e veiculação de representações que forjam o imaginário materno caro ao mundo do trabalho. Nele, a mãe cristã católica é aquela que realiza sua natureza – reprodução, resignação, amor, filantropia –, educando e apaziguando a natureza masculina. Civilizando o homem, ela evitaria sua degeneração individual de modo a promover a felicidade e o bem-estar social. Ao censurar aqueles que não reconhecem o primordial papel das mulheres na conformação de uma sociedade justa e feliz, Alzira Silva não apenas reproduz o modelo normativo desejado de mulher, esposa e mãe, mas também as transforma em heroínas. Afinal, ela confere às mulheres cristãs as maiores responsabilidades pela construção e manutenção da família e da sociedade. Ou seja, se a natureza masculina se manifesta e os homens tornam-se viciosos, a culpa é das mulheres – mães, esposas e filhas –, que não souberam, ou não quiseram, cumprir a sua missão de conduzir os homens na direção do progresso e da civilização, das práticas da virtude e do trabalho honesto e produtivo.

Essa atribuição de papéis, restrita ao lar, funcionou como prática que visou à interdição da palavra das mulheres no espaço público. Na medida em que elas se apresentavam reivindicando participação na vida política da nação, o poder maternal foi mobilizado para esvaziar o conteúdo transformador de suas ações e de suas

representações na esfera pública. A estratégia de contrapor poder materno ao poder político atualizou a organização patriarcal da sociedade, e seu propósito de fazer as mulheres ocuparem-se exclusivamente da administração dos problemas domésticos, no espaço privado. (Perrot, 1988)

Seja no espaço doméstico, ou no espaço público, as mulheres emergiam – no mundo que se reconfigurava –, com sua força de trabalho e com a responsabilidade de formar cidadãos e trabalhadores nacionais, pela preservação dos valores cristãos da família e pela projeção de seus papéis sociais. Em contraposição à Eva bíblica, Maria foi a imagem constantemente evocada como exemplo de mulher a ser seguido, imagem-síntese da submissão e virtude, do sexo frágil que modela o sexo forte. Deveras, conforme “receita” de um jornalista da cidade de Patos de Minas, a bíblia e a história estavam cheias de exemplos de que

o olhar duma mulher formosa, mas sem virtude, queima como fogo [...] Porém, para apreciar a filha, a esposa, a mãe, é preciso remontarmos-nos mais, alto, até a essa mulher incomparável, virgem e mãe ao mesmo tempo, que se chamou Maria; deu o bem ao mundo, o bem eterno e infinito. Nella e por ella todas as mulheres tem cumprido a missão de elevar, purificar o homem e consolar o homem, levando-o ao Céu. Há séculos que a mulher vem respeitosamente sendo venerada por esse terno e religioso amor, por esses honores e primazias, por essas considerações cheias de delicadezas que constituem o encanto da sociedade christã; d’ahi provem para a mulher essa brilhante pureza, essa aureola de modestia, essa grave belesa, essa amável liberdade, essa virtude generosa, esse dom de captivar o coração do homem para levantal-o ao Céu e com elle subir até Deus (Ascendente moral..., 1909, p. 2).

As representações veiculavam a certeza de que o “próprio Deus havia prescrito um papel puramente doméstico para as mulheres” (Gay, 1995, p. 328-329). Essa mulher, modesta e virtuosa, cuja missão era conduzir os homens ao progresso e elevá-los aos céus, terá a imagem constantemente sombreada pelas representações da mulher diabólica. A construção e a operação dessa distinção

binária e maniqueísta delineavam estratégias de vigilância moral, de demarcação das diferenças de gênero e sexo, e de construção de um antifeminismo cristão. (Delumeau, 1989; Davis, 1990, p. 107-128; Thompson, 1998).

Na distribuição de antigas e novas responsabilidades, em que as mulheres desempenhariam os papéis de formadoras de cidadãos e trabalhadores nacionais, no cada vez menos recôndito espaço doméstico e dentro dos preceitos cristãos, indispensáveis à conformação da sociedade civilizada, os médicos, além dos religiosos e juristas, se encarregariam de prescrever os novos hábitos e condutas que higienizariam e moralizariam as famílias. Por outro lado, as reiteradas veiculações dessas construções representativas evidenciam as resistências das mulheres em moldar-se à imagem projetada, e expressões das subjetividades femininas no espaço público e privado.

Como assinalou Corbin,

Igreja, que investe na mulher para levar a bom termo sua reconquista, deve levar em conta o discurso médico que sublinha à saciedade a fragilidade das filhas de Maria. Mil pequenas mortificações, mais adaptadas ao ritmo dos tempos femininos, substituem o sangue e a dor. Interioriza-se assim a renúncia a si mesmo no cotidiano e inaugura-se a contabilidade dos pequenos sacrifícios (1991, p. 437).

Esquadrinhamentos e vigilâncias

Efetivamente, desde o século XIX, com a disseminação do modo de vida burguês e o avanço da medicina social no ocidente, em especial na Europa e na América, teria se estabelecido uma aliança entre os saberes médicos e os saberes religiosos e jurídicos com vista a estabelecer um padrão normativo de mulher. Nesse conjunto, corpo sementes das mulheres são objetos de esquadrinhamentos desses saberes, de modo a melhor conhecê-los para melhor discipliná-los e controlá-los intervindo, principalmente, sobre as famílias, no que tange à cura das doenças e na introdução de novos hábitos

de higiene. Expressava-se, assim, o processo de medicalização da sociedade. Como ressalta Roberto Machado:

[...] o reconhecimento de que a partir do século XIX a medicina tudo intervém e começa a não mais ter fronteiras; é a compreensão de que o perigo urbano não pode ser destruído unicamente pela promulgação de leis ou por uma ação lacunar, fragmentária, de repressão aos abusos, mas exige a criação de uma nova tecnologia de poder capaz de controlar os indivíduos e as populações tornando-os produtivos ao mesmo tempo que inofensivos; é adescoberta de que, como objetivo de realizar uma sociedade sadia, a medicina social esteve, desde a sua constituição, ligada ao projeto de transformação do desviante em um ser normalizado (1978, p. 156).

O projeto de instauração, entre as famílias burguesas, de uma *economia do corpo* – a busca utilitária da elevação das capacidades produtivas individuais –, e entre as famílias populares uma *economia social* – gestão racional dos grupos e seus espaços –, aborda-gens fundamentais para a instituição do individualismo, tinha como foco o reordenamento do Estado liberal burguês, a consolidação da produção capitalista e das suas formas urbanas de vida (Costa, 2004, p. 215 et. seq.). Para Jacques Donzelot, a

Aliança [foi] proveitosa para as duas partes. O médico, graças à mãe, derrota a hegemonia tenaz da medicina popular das comadres e, em compensação, concede à mulher burguesa, através da importância maior das funções maternas, um novo poder na esfera doméstica (1986, p. 18, 25).

Resta indagar até que ponto esse “novo poder” na esfera doméstica não foi uma armadilha que manteve e ainda mantém as mulheres em posição de inferioridade em relação aos homens na cena pública.

Ao observarmos as regiões do Brasil mais afastadas do litoral, podemos relativizar essas considerações do historiador francês no que tange às “vitórias” e “derrotas”, de médicos e mães, evidenciadas ainda nos séculos XIX e XX. É possível identificar, no oeste

de Minas Gerais, as tentativas de médico sem reiterar prescrições quanto aos comportamentos das mulheres, de modo a cercear seus movimentos e confinar sua esfera de atuação ao espaço doméstico para assegurar uma suposta vocação primeva e natural: trazer ao mundo bebês saudáveis e cuidar deles para se tornarem trabalhadores úteis à família e à pátria, ou réplicas maternas – no caso das meninas. A disseminação dos discursos médicos coincide com a chegada desses profissionais à região, e evidencia uma resistência das mulheres em acolhê-los.

Não obstante essas resistências, o saber médico se sobrepôs aos saberes populares acerca da saúde e dos corpos femininos. Esses foram sujeitados aos saber médico que

[...] reivindicava outros poderes, arvorava-se em instância soberana dos imperativos da higiene, somando os velhos medos do mal venéreo aos novos temas da assepsia, os grandes mitos evolucionistas às modernas instituições da saúde pública, pretendia assegurar o vigor físico e a pureza moral do corpo social, prometia eliminar os portadores de taras, os degenerados e as populações abastardadas (Foucault, 1988, p. 54).

Nessa lógica, são significativos alguns artigos publicados no jornal *Cidade de Patos*, em que se procura prescrever novas condutas e controlar as práticas matrimoniais e maternas. O médico Euphrasio Rodrigues produz textos em que chama a atenção para a incidência da sífilis na região do Alto Paranaíba e sua influência sobre os casamentos, enfatizando sua crítica aos costumes, sobretudo na forma como eram providenciados os matrimônios, sem os devidos cuidados com a saúde dos nubentes. Ressaltava o médico o comprometimento das gerações futuras em virtude da inobservância das normas morais e de higiene. Encontramos, assim, no discurso proferido pelo Dr. Rodrigues, referências recorrentes aos discursos médicos veiculados à época relativos a problemas maternos e matrimoniais. Estes expressavam a convergência da ação e pensamento médicos como projeto de nação, em que as elites intelectuais proprietárias e políticas postulavam construir os caminhos para o

progresso, por meio da produção de filhos saudáveis, futuros cidadãos brasileiros e trabalhadores nacionais. Com essa intenção, identificada como necessidade de produzir homens saudáveis, solidariza-se o Dr. Rodrigues. Para ele, ou os princípios de higiene orientariam a vida das populações do sertão mineiro, ou

[...] mais tarde quando a república exigir cidadãos, quando a pátria pedir a seus filhos que morram sem recuar; apenas encontraremos entes pestilentos, inúteis, como acontece uas (sic) gerações bastardas, incapazes de qualquer trabalho, amaldiçoarão com justa razão aqueles que lhe deram o ser (Rodrigues, 1916, p. 1).

Com a implementação do casamento civil, os posicionamentos contrários à sualegalização alertavam para um suposto descon-trole que possibilitaria a prática da poligamia. O jornal *O Trabalho*, de Patos de Minas, inventando uma crise moral, justificava a desordem em razão do despreparo dos juizes de paz e, em tom alarmista, afirmava que

[...] o resultado no interior da República, tem sido a mais completa immoralidade e descabro para a consciência, não digo christan, para não desagradar ao Contismo republicano, mas de um povo moralizado e civilizado. É freqüente no interior o duplo casamento de um indivíduo com duas mulheres e mulher com dois maridos, polygamia praticada as vezes sob um mesmo tecto!!! (Casamento religioso..., 1907, p. 1).

Mais tarde, a *Gazeta de Patos*, ao abordar a mesma questão, reconhece que, por motivos legais, as pessoas deveriam se casar perante a autoridade civil. Entretanto, na visão do articulista católico, esse casamento não assegurava nada, pois o

[...] verdadeiro casamento é o presidido pelo sacerdote catholico, o único capaz e auctorizado a abençoar e a legitimar a nova família que se forma, a unir o homem e a mulher para, emquanto vida tiverem, servirem a Deus, obdecendo-lhe o preceito – ‘crescei e multiplica’” (O casamento..., 1930,

p. 1).

Como a separação entre união civil e religiosa estabelecida pelo regime republicano possibilitava o casamento em duas esferas institucionais com pessoas diferentes, o articulista tratou rapidamente de condenar os bígamos e os que se casavam unicamente perante o juiz, mas, também procurou adotar uma atitude conciliadora. Para o jornalista,

[...] quem se casa religiosamente com um, e depois se liga civilmente com outro, commete o mais negro dos adultérios o mais grave dos peccados: escandalisa ao proximo, põe à mostra os seus instinctos bestiaes, e é indigno da nossa amizade, de frequentar a boa sociedade, da convivência das pessoas de bem. Propugnemos para a moralisação do casamento, evitando os abusos, chamando ao bom caminho os extraviados, e aconselhando aos pretendentes a o casamento, que respeitem a lei do Paiz sem prejuízo da lei de Deus (O casamento..., 1930, p. 1).

Moralizar o casamento e a sociedade era exigência e resultado do simultâneo respeito às leis religiosas e civis. Condenar a bigamia, o adultério, era também reafirmar os princípios da indissolubilidade e a importância da confirmação desse compromisso/contrato perante Deus (Ariès, 1987, p. 163-182). As elites locais – e seus representantes –, entendiam que também era necessária a criação de uma rede de proteção à virgindade das mulheres e contra os “crimes de defloração”, em sintonia com as discussões do Código Civil Brasileiro, ocorridas nos grandes centros do país. Assim, em 1915, o *Cidade de Patos* transcreve um texto atribuído a José Duarte Ramalho Ortigão, escritor português, 1836-1915, em que se condena o sedutor como um imoral que contamina a sociedade, devendo ser, por esse crime, excluído da convivência social, pois

[...] o homem que seduz uma mulher, que a engana, que a attraição, que a abandona é tido por um heroe romantico, que a sociedade recebe sem repulsa.

Era preciso demonstrar por todos os meios de publicidade e de popularização, que todo o homem que deshonra uma mulher e não põe a sua vida a disposição e o nome ao serviço do desagravo, que possa dar ao seu erro, é um infame ao qual nenhum homem de bem, pode estender a mão (Ortígão, 1915, p. 1).

Na campanha pela “moralização” do matrimônio, os jornais também vocalizavam as objeções quanto aos chamados casamentos de conveniência, em que os interesses suplantam o amor. De modo didático os discursos procuravam estabelecer os caracteres das moças que os rapazes devem procurar para contrair matrimônio e constituir uma família, aconselhando e, ao mesmo tempo, reiterando as representações que prescreviam o espaço doméstico como o lugar onde as mulheres assumiriam suas responsabilidades sociais e expressariam os seus valores morais-cristãos. Ensinava-se, assim, tanto às mulheres, como aos homens, a receita para encontrar o parceiro ideal e realizar o casamento perfeito:

Quando se quer procurar esposa, vai-se procurar no lar e não na sala do baile; no lar é que se conhece a que tem de ser mãe de família dedicada, no lar é que as qualidades da mulher brilham em todo seu esplendor.

Da nossa parte, quando vemos uma mulher que só gosta de ler romances, cheia de affectação, de mãos finas, soltando suspiros, que chegam a levantar as cinsas do fogão, disemos cá com os nossos botões, esta mulher não há de ser boa esposa, ao menos que se não case com um homem que lhe corrija os hábitos. Gostamos mais das mulheres callosas, com o cabelo singelamente penteado, de trajes decentes sem as modas exageradas (Casamentos..., 1915, p. 1).

A preocupação médica com a qualidade dos casamentos articulava-se à moralidade burguesa e à religiosidade cristã e centrava sua atenção na maternidade. Incutir novos hábitos de saúde e higiene – reiterar valores morais – tornavam-se as condições pelas quais seria permitido ao sertão mineiro oferecer à república homens aptos

ao trabalho e capazes de exercerem a cidadania, tal como as elites regionais os apresentavam. Deus, família e pátria eram enunciados que se entrelaçavam nas representações do "brasileiro típico", aquele que reunia condições indispensáveis para tornar-se o trabalhador nacional: forte, saudável, ordeiro, e disciplinado, cristão, patriótico e civilizado.

A produção de homens aptos à cidadania e ao trabalho implicava, além de uma preocupação com o casamento, uma intervenção sobre a administração dos filhos. Realmente, o médico Adélio Maciel, prefeito de Patos de Minas entre 1918 e 1926, considerando a gravidade social e econômica que representavam as altas taxas de mortalidade infantil experimentadas em todo o Brasil e não apenas no sertão, procurava estabelecer um diálogo direto com as mães. Para tornar a infância saudável, salientava o doutor, era necessário "que as nossas mães de família em quem não faltam bondade, paciência e carinho, devem procurar pela leitura e pelas palestras com seus médicos, os ensinamentos de hygiene infantil, que as tornem aptas para cumproiro sacrossanto dever de bem criar seus filhos" (Maciel, 1915, p. 3).

A ênfase do discurso médico na gestão da maternidade se volta para o problema da alimentação das crianças, futuros cidadãos e trabalhadores. Com efeito, os artigos dos jornais buscam prescrever a dieta considerada correta para o desenvolvimento infantil. Nesse caso, até a idade de sete meses recomendava-se que as crianças deveriam ser alimentadas com o leite materno "da própria genitora". A intenção era garantir o perfeito crescimento desse organismo frágil e, ao mesmo tempo, discipliná-lo, já que o futuro do país dependeria da capacidade de trabalho dessa geração. Assim, a criança, até os sete meses, deveria ser alimentada de três em três horas, ou de 2,5 em 2,5 horas no período do dia entre as 6 horas da manhã e a meia-noite. O doutor alertava as mães que não permitissem que seus filhos ingerissem caldos de feijão, angu mole, jacuba, arroz, sopas, pois não era esse o motivo da engorda das crianças e "com esta

alimentação tornai-vos assassinas de vossos filhos, ó mães insensatas” (Conselhos às mães..., 1912, p. 1). A intervenção na administração alimentar dos filhos deveria ter como finalidade, também, a introjeção da disciplina, pois,

[...] durante o resto da noite reservado ao repouso a creança não deve mamar ainda que chore e grite; ao contrario, durante o dia. Se dorme, deve-se despertá-la para mamar às horas do costume. Deste modo, a creança habituar-se-há, em pouco tempo, à primeira e utilíssima disciplina (Maciel, 1915, p. 1),

Ao prescrever as formas corretas de uso da mamadeira, doutor Adélio assinala os cuidados que as mães deveriam tomar com as próprias dietas, procurando evitar conservas, condimentos, bebidas alcoólicas. Em relação aos bebês, ele admitia, além do leite materno, quando muito, porções de *Emulsão de Scott*, “poderoso alimento e medicamento sem drogas nocivas, nem álcool” (*A Tribuna*, n. 1, 07 de set 1919, p. 3). No caso da falta ou insuficiência do alimento materno, ele recomendava que se utilizasse o leite de vaca e jamais o de amas de leite, práticas que o saber médico se esforçava para extirpar da sociedade. Nesse caso, as mães deveriam abandonar o costume de usar o leite de cabra, pois os médicos o consideravam indigesto. Outras recomendações são relativas diretamente à esterilização do leite de vaca, quando usado, e das mamadeiras, que chamam atenção pelo uso da linguagem simples e a maneira didática e pelo detalhamento das exposições em que as prescrições eram apresentadas (Maciel, 1915, p. 3).

Ainda em 1930, o médico Rocha Júnior reiterava algumas prescrições quanto à alimentação das crianças, dentro de um ambiente em que a nutrição se constituía como saber autônomo, e apresentava novos conselhos de cuidados com os filhos, distinguindo suas especificidades de acordo com as idades. Para ele, a partir do segundo ano de vida, as frações de leite deveriam diminuir gradativamente, na medida em que se introduziam alimentos sólidos,

para estimular a alimentação dos bebês. As mães também deveriam atentar para os excessos alimentares e obrigar as crianças à prática de "exercícios *physicos methodicos* e vida ao ar livre" (Como deve ser..., 1930, p. 4).

Considerações finais

Nessa preocupação médico-higienista, o objetivo de formação de trabalhadores e cidadãos fez com que o projeto modernizador se voltasse para os elementos de higienização/medicalização da sociedade. Tal política incluía ações e demandas por instalação de redes de água encanada – melhoramentos, entre outros, que enfim, imprimem ares urbanos ao meio rural –, e as tentativas de vulgarização dos filtros de água potável como preventivo das várias moléstias que atingiam as populações locais, em particular às crianças (A hygiene..., 1916; Interesses..., 1912, p. 1).

Projetar a formação de cidadãos e trabalhadores incluiu também a questão educacional. Observa-se que a escolarização formal das crianças tornou-se objeto de denúncias e reflexões por parte das elites intelectuais da região. Delineavam-se os contornos de uma outra abordagem em relação à questão da formação de cidadãos e trabalhadores: a educação e a escola como espaços estratégicos para se atingir o progresso e a civilização, não mais apenas como lugar do proselitismo cristão.

Ressalte-se que essas práticas, inscritas nos projetos de modernização da sociedade brasileira das primeiras décadas republicanas, atribuem às mulheres um protagonismo que, contraditoriamente, tenta emudecê-las, moldando-as e confinando-as a espaços e papéis sociais subalternos e incompletos.

Referências

A CRIMINALIDADE e a instrução. *O Commercio*, n. 32, Patos de Minas, 18 jun. 1911, p. 1. Acervo LEPEH.

A EDUCAÇÃO dos filhos (trecho da Carta Pastoral do Exmo. Arcebispo de Marianna). *O Commercio*, n. 85, Patos de Minas, 30 jun. 1912, p. 1. Acervo LEPEH.

AGRICULTURA. Um aprendizado agrícola em Uberabinha. Um deputado que encherá longe. *O Progresso*, n. 253, Uberabinha, 24 ago. 1912, p. 1. Acervo ArPU.

A HIGIENE em Patos. *Cidade de Patos*, n. 67, Patos de Minas, 07 maio 1916. Acervo AOM.

A IGREJA Matriz. *O Progresso*, n. 32, Uberabinha, 26 abr. 1908, p. 1. Acervo ArPU.

A MISSÃO da mulher cristã. *O Commercio*, n. 130, Patos de Minas, 18 maio 1913, p. 1. Acervo LEPEH.

ARIÈS, Phillippe. O casamento indissolúvel. In: ARIÈS, Phillippe.; BÉJIN, André (orgs.). *Sexualidades ocidentais*. Contribuições para a história e para a sociologia da sexualidade. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1987.

ASCENDENTE moral da mulher I. *O Trabalho*, n. 71, Patos de Minas, 15 jan. 1909, p. 2. Acervo LEPEH.

A TRIBUNA, n. 1, 07 set. 1919, p. 3. Acervo ArPU.

BACZKO, Brosnislaw. A imaginação social. In: *Enciclopédia Einaudi*. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1985, p. 309-310.

BORGES SAMPAIO, Antônio. *Uberaba: histórias, fatos e homens*. Uberaba: Academia de Letras do Triângulo Mineiro, 1971.

CASAMENTO religioso e civil. *O Trabalho*, n. 13, Patos de Minas, 10 fev. 1907, p. 1. Acervo LEPEH.

CASAMENTOS de conveniencia. *Cidade de Patos*, n. 42, Patos de

Minas, 31 out. 1915, p. 1. Acervo AOM.

CASTORIADIS, Cornelius. *A instituição imaginária da sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

CHARTIER, Roger. *A História Cultural*. Entre práticas e representações. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil; Lisboa: Difel, 1990.

CHARTIER, Roger. Textos, impressão e leituras. In: HUNT, Lynn (org). *A Nova História Cultural*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

COMO deve ser feita a alimentação infantil (Recommendações do Dr. Rocha Júnior). *Gazeta de Patos*, n. 37, 27 abr. 1930, p. 4. Acervo LEPEH.

CONSELHOS às mães de família: puericultura. *O Commercio*, n. 87, Patos de Minas, 14 jul. 1912, p. 1. Acervo LEPEH.

CORBIN, Alain. Bastidores. In: PERROT, Michelle (org). *História da vida privada 4: da Revolução Francesa à Primeira Guerra*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

COSTA, Jurandir Freire. *Ordem médica e norma familiar*. 5. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2004.

DAVIS, Natalie Zamon. As mulheres por cima. In: DAVIS, Natalie Zamon. *Culturas do povo. Sociedade e cultura no início da França Moderna*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

DEL PRIORE, Mary. História das mulheres: as vozes do silêncio. In: FREITAS, Marcos Cezar (org). *A historiografia brasileira em perspectiva*. São Paulo: Contexto, 1997, p. 217-235.

DELUMEAU, Jean. *História do medo no ocidente*. Uma cidade sitiada. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

DONZELOT, Jacques. *A polícia das famílias*. 2. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1986.

ECHO da Mocidade. *Tribuna do Povo*, n. 67, Uberaba, 25 ago. 1894, p. 1. Acervo HH.

EDUCAÇÃO. *O Progresso*, n. 40, Uberabinha, 21 jun. 1908, p. 1. Acervo ArPU.

ENGEL, Magali. *Meretrizes e doutores*. Saber médico e prostituição no Rio de Janeiro, 1840-1890. São Paulo: Brasiliense, 1989.

FOUCAULT, Michel. *A história da sexualidade*. A vontade de saber. 11. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

GAY, Peter. *O cultivo do ódio*. A experiência burguesa. Da rainha Vitória a Freud. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

INSTRUÇÃO das creanças. *O Commercio*, n. 101, Patos de Minas, 20 out. 1912, p. 1. Acervo LEPEH.

INTERESSES locais. *O Progresso*, n. 266, Uberabinha, 23 nov. 1912, p. 1. Acervo ArPU.

JODELET, Denise. *As representações sociais*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2001.

LAURETIS, Teresa de. A tecnologia do gênero. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org). *Tendências e impasses*. Feminismo como crítica da cultura. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

MACHADO, Roberto *et. al.* *Da nação da Norma*. Medicina social e constituição da Psiquiatria no Brasil. Rio de Janeiro: Graal, 1978.

MACIEL, Dr. Adélio. A alimentação das crianças. *Cidade de Patos*, n. 14, Patos de Minas, 11 abr. 1915, p. 3. Acervo AOM.

MARIDO e Mulher. *O Commercio*, n. 176, Patos de Minas, 05 maio 1914, p. 1. Acervo LEPEH.

MUNIZ, Diva do Couto Gontijo. *Um toque de gênero: história e educação em Minas Gerais (1835-1892)*. Brasília: UnB; Finatec, 2003.

MUNIZ, Diva do Couto Gontijo. Processo civilizador nas Minas oitocentistas: desvelando alguns sentidos... *Temporis(Ação)*, v. 1, n. 7, 2003.

MUNIZ, Diva do Couto Gontijo. *A grande 'conquista': o dia Internacional da Mulher. E agora, Marias? Labrys, estudosfeministas*. Brasília, 2010.

NORONHA, E. F. Ensino Technico Agrícola. *O Commercio*, n. 82, Patos de Minas, 09 jun. 1912, p. 1. Acervo LEPEH.

O APRENDIZADO agrícola de Patos. *Cidade de Patos*, n. 2, Patos de Minas, 17 jan. 1915, p. 2. Acervo AOM.

O CASAMENTO. *Gazeta de Patos*, n. 31, 16 mar. 1930, p. 1. Acervo LEPEH.

O HOSPITAL de Patos. *Cidade de Patos*, n. 6, Patos de Minas, 14 fev. 1915, p. 1. Acervo AOM.

OLIVEIRA MELLO, Antonio. *Patos de Minas: capital do milho*. Patos de Minas: Academia Patense de Letras, 1971.

O PROGRESSO em Patos e a mulher sertaneja. *Cidade de Patos*, n. 18, Patos de Minas, 09 maio 1915, p. 1. Acervo AOM.

ORTIGÃO, Ramalho. O Seductor. *Cidade de Patos*, n. 22, Patos de Minas, 06 jun. 1915, p. 1. Acervo AOM.

OS HOMENS são viciosos... *O Commercio*, n. 93, Patos de Minas, 23 ago. 1912, p. 1. Acervo LEPEH.

PARA o futuro. *A Tribuna*, n. 22, Uberabinha, 08 fev. 1920, p. 1. Acervo ArPU.

PELA INSTRUÇÃO. *O Progresso*, n. 10, Uberabinha, 24 nov. 1907, p. 1. Acervo ArPU.

PERROT, Michelle. As mulheres, o poder, a história. In: PERROT, Michelle. *Os excluídos da história: operários, mulheres, prisioneiros*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

PERROT, Michelle. Público, privado, relações entre sexo. In: *As mulheres ou os silêncios da história*. Bauru: EDUSC, 2005

RAGO, Margareth. *Os prazeres da noite*. Prostituição e códigos da

sexualidade feminina em São Paulo, 1890-1930. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

RIBEIRO JÚNIOR, Florisvaldo Paulo. *O mundo do trabalho na ordem republicana: a invenção do trabalhador nacional*. Minas Gerais, 1888-1928. 2008. 256 f. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós Graduação em História – PPGHIS, Universidade de Brasília - UnB, Brasília, 2008.

RODRIGUES, Dr. E. Influenciadas y philis sobre o casamento. *Cidade de Patos*, n. 73, Patos de Minas, 18 jun. 1916, p. 1. Acervo AOM.

SALVEMOS a mocidade. *O Commercio*, n. 92, Patos de Minas, 18 ago. 1912, p. 11. Acervo LEPEH.

SCOTT, Joan. História das mulheres. In: BURKE, Peter (org). *A escrita da história*. Novas perspectivas. São Paulo: UNESP, 1992, p. 63-96.

SILVA, Alzira Dias da. Alforge da moral. Educação na família. *O Progresso*, n. 12, Uberabinha, 08 dez. 1907, p. 1. Acervo ArPU.

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

SWAIN, Tânia. Você disse imaginário? In: SWAIN, Tânia. (org). *História no plural*. Brasília: UnB, 1994.

THOMPSON, Edward. P. A venda das esposas. In: THOMPSON, Edward. P. *Costumes em comum*. Estudos sobre a cultura popular tradicional. São Paulo: Companhia das Letras, 1998



A construção da maternidade e do casamento por mulheres adolescentes de Uberlândia - Minas Gerais (2000-2010)

Carla Denari Giuliani

A maternidade na adolescência não constitui fenômeno recente na história da humanidade. No apogeu do Império Romano, época em que a expectativa média de vida era inferior a 25 anos, as mulheres casavam-se geralmente aos 14 anos, pois, havendo uma expectativa de vida baixa, a manutenção da espécie só era possível aproveitando-se precocemente a fecundidade. As mulheres iniciavam a vida sexual após a menarca e os homens tão logo despertassem os instintos sexuais e a capacidade de fecundar (Costa, 1998, p. 87-90). Cabe lembrar que, mesmo com baixa expectativa de vida e necessidade de manutenção da espécie, a anticoncepção já tinha papel importante e muitas mulheres e homens, subvertendo os preceitos estabelecidos na sociedade, valiam-se de ervas abortivas para se libertar de uma maternidade ou paternidade indesejadas. A historiografia traz que Hipócrates (460-377 a. C.) já sabia que a semente da cenoura selvagem era capaz de prevenir a gravidez. No mesmo período, Aristóteles mencionou a utilização da *Mentha*

Pulegium como anticoncepcional. O uso de anticoncepcionais feitos de plantas naturais parece ter sido tão difundido na região do Mediterrâneo que, no século II a. C., Políbio escreveu que as “famílias gregas estavam limitando-se a ter apenas um ou dois filhos”. Os antigos egípcios também utilizavam tampões vaginais ou tampas feitas de excremento de crocodilo, linho e folhas comprimidas. A anticoncepção masculina também era praticada na antiguidade. No século I a. C., Dioscórides afirmou que tomar extratos de uma planta considerada variação da madressilva (*Lonicera periclymenum*) durante 36 dias podia causar a esterilidade masculina.

Mas a maternidade continua sendo algo essencial e primordial para uma mulher. Durante a Idade Média, a escolha do noivo passou a ser uma questão de família. Nesse momento, a sociedade entendia que a melhor maneira de as mulheres aproveitarem sua vida era ao lado de um homem, pois, sendo consideradas pelo clero como criaturas débeis e suscetíveis às tentações do diabo, deveriam estar sempre sob a tutela masculina. A mulher era como uma propriedade, usada para obter vantagens. Os casamentos geralmente visavam ao aumento de riqueza. Nas classes sociais mais altas, as meninas eram casadas com a idade de oito anos. A mulher era vista como objeto de seu marido, devendo a ele obediência e fidelidade.

Historicamente, o papel feminino se limitava à maternidade e de objeto, seja para manter dinastias, acordos políticos ou como fonte de prazer e força de trabalho. No Brasil, país de cultura fortemente patriarcal, atribuiu-se à mulher função social de reprodutora e criadora dos filhos. Assim, durante muitos anos, as meninas foram educadas para serem esposas e mães, o que, em geral, acontecia logo após a menarca. E, ainda até o início do século passado, a gravidez precoce era considerada um acontecimento habitual para os padrões socioculturais da época.

Desse modo, no Brasil, as mulheres também se casavam cedo. Se os 12 e 13 anos constituíam a norma, não era raro que o aristocrata escravagista permitisse, infringindo suas próprias leis, que suas filhas se casassem até com oito anos. Na educação a elas

dispensada observava-se um atraso de um século ou mais em relação à norma europeia. Das sinhás-moças, só se esperava o casamento e a maternidade (Reis, 1993, p. 472-477). Consequentemente, elas não só desconheciam a instituição escolar, como muitos pais, em casa, impediam-lhes o acesso às primeiras letras. Criadas em ambiente rigorosamente patriarcal, viviam sob a mais dura tirania dos pais, depois substituída pela tirania dos maridos. Segundo Freyre (1966), as belas meninas, cuja primeira comunhão marcava a entrada na vida adulta, tornavam-se, muito cedo, feias matronas de dezoito anos, carregadas de muito ouro, braceletes e pentes.

De fato, o envelhecimento precoce das brasileiras devia-se, entre outras razões, à higiene escassa, à alimentação desequilibrada, à maternidade precoce e desassistida, à indolência e à mandrância que o sistema social escravocrata impunha como norma ao corpo feminino (Reis, 1993, p. 472-477). Quanto à menina escrava, sua situação pode ser inferida da leitura de um manual de fazendeiros do século XIX, segundo o qual a parte mais produtiva da propriedade escrava era o ventre gerador. Dessa forma, o próprio interesse econômico favorecia uma vida sexual precoce e promíscua para as meninas negras, na medida em que suscitava, nos proprietários, imoderado desejo de possuir o maior número de crias (Freyre, 1966). Escravas negras ou brancas livres, em condições sociais distintas, entravam no universo do sexo e da reprodução biológica em igual compasso e sob um registro em que primava a ausência de toda e qualquer valorização especial. Essa situação de não reconhecimento só se transformará “a partir do momento em que a criança pequena e a mãe irão entrar na mira do movimento higienista” (Civiletti, 1991, p. 31-40).

No Brasil, a inclusão feminina no âmbito de experiências socialmente valorizadas e, consequentemente, dotadas de visibilidade, foi inaugurada pelo movimento higienista, que criou condições – pelo menos parciais – para que, posteriormente, o conceito de adolescência fosse estendido ao mundo das mulheres. Cabe ressaltar que o movimento higienista (Hoschman, 1998)

chegou ao Brasil entre o fim do século XIX e início do XX e suas propostas residiam na defesa da saúde e educação pública, assim como no ensino de novos hábitos higiênicos. Esse movimento tem como ideia central a de valorizar a população como um bem, como capital, como recurso principal da nação (Góis Junior; Lovisolo, 2003, p. 41-54). A ideia de que um povo educado e com saúde é a principal riqueza da nação chega com força aos nossos dias. E no centro desse progresso está a mulher como fonte de reparação e de defesa da saúde e dos bons costumes. Por conseguinte, de acordo com os historiadores das mentalidades, como Philippe Ariès (1978), até o século XVIII a menina saía da infância e adentrava o mundo adulto logo após a primeira menarca, inexistindo, portanto, a fase de adolescência. A sociedade via mal a criança e, pior ainda, a adolescente. Para Ariès (1978), essa ideia confirmou-se quando a pesquisa histórica se revelou capaz de demonstrar que, embora em períodos anteriores à Idade Média tenha existido uma organização da comunidade por classes de idade, dessa época até o século XVIII a cultura ocidental abolira as distinções etárias. Com as drásticas mudanças socioeconômicas do século XVIII, a escola substituiu a corporação em seu papel instrumentador e socializante. Através da escola a criança separou-se do adulto, o que permitiu que a noção de idade e de infância assumisse uma dimensão social mais significativa. Enquanto na Europa do século XIX o sentimento moderno de infância já havia há muito se instalado e se difundido e a adolescência começava a despontar diferenciando-se da criança, no Brasil esse processo se constituiu mais lento e ainda mais recente, estando atrelado às características de sua formação social. A distinção entre os tempos de vida, notadamente entre a infância e a idade adulta, dos escravos machos e fêmeos, dos homens e das mulheres brancas, ocorreram quase no beiral do século XX, numa outra cadência e seguindo determinações relativamente diferentes das da Europa, embora guardassem características globais análogas às aquelas (Reis, 1993, p. 472-477).

Nesse viés, o conceito de adolescência¹ foi definido e amplamente aceito, na Reunião da Organização Mundial da Saúde (OMS) sobre a gravidez e o aborto na adolescência, realizado em 1974. Em uma leitura mais transversal, esse conceito traz algumas dificuldades, a primeira das quais se remete à contemplação das dimensões biofisiológica, psicológica e econômica. No plano fenomenológico, é raro encontrar pessoas de uma mesma faixa etária cujas transformações biopsicossociais ocorram de modo articulado e simultâneo. Em termos da exigência de homogeneidade do objeto considerado, a definição de adolescência se torna mais confusa, pois nenhum ser humano é igual a outro ser humano. Dessa perspectiva, o ritual de adolecer não é o mesmo para todos, pois, enquanto para alguns jovens a adolescência é um momento de experimentação ou curtição, para muitos outros significa aquisição de responsabilidades, inclusive financeiras, em relação a si próprios e à família.

Desse modo, o fenômeno da gravidez na juventude não é novidade; o que é novidade é ele ter passado a ser caracterizado, nas últimas décadas, como um problema social. Por que será que, de uma hora para outra, a gravidez se tornou um problema? Para quem ela realmente é um problema? Trabalhando em campo de estágio² com adolescentes carentes, percebi que a gravidez em si não era um problema, mas a solução para vislumbrar uma nova vida. O problema se encontrava no enfrentamento dessa gravidez perante a sociedade contemporânea, que desconstrói a maternidade nessa fase.

Então, o conceito de maternidade na juventude vem sendo desconstruído e prevenido pelos órgãos de saúde e sociedade, que

¹ A OMS dá por entendido “que não se impõem limites específicos à adolescência, e que este termo corresponde à classificação social que varia tanto em sua composição como em suas implicações”. No entanto, considera-se período de adolescência como aquele compreendido aproximadamente entre 10 a 20 anos.

² Desde o ano 2000 o Curso de Graduação em Enfermagem/ FAMED da UFU desenvolve com um grupo da comunidade um trabalho de educação em saúde junto às gestantes matriculadas na Instituição Filantrópica denominada de Lar de Veneranda, localizada na cidade de Uberlândia, MG. Nessa Instituição, os alunos do Curso de Graduação em Enfermagem desenvolvem atividades ocupacionais para gestantes, palestras, etc.

o consideram um mal a ser extirpado do Brasil e de todo o mundo. Dessa forma, o conceito de problema foi criado pela sociedade e pelo modo de vida que tal sociedade impôs a essas mulheres. Quando penso no sentido de engravidar em pleno século XXI, depois da revolução da pílula, do nascimento do feminismo, analiso o poder exercido pelas adolescentes, quando elas se opõem às políticas públicas e ao próprio conceito de verdade estabelecido pela sociedade contemporânea, que traduz a gravidez na adolescência como um problema e um erro. A gravidez na adolescência pode constituir uma forma de poder e ou resistência contra os ideários estabelecidos, tanto da sociedade do século XXI, quanto das políticas públicas em relação à maternidade na adolescência.

Retomando Foucault, analiso, ainda, que as pessoas se esquecem de que a política está presente em qualquer relação social e que essa implica relações de poder consciente ou inconscientemente. Dessa forma, toda atitude e toda a ação é política, sendo o ato de engravidar na adolescência um ato político e de poder. Poder esse que não se estabelece só nas mãos dos considerados grandes homens, mas também da população de modo geral e, portanto, também nas adolescentes. Assim, apesar do discurso “hegemônico”, escrito ou falado, disseminado pela mídia, pelos programas de saúde, pelo próprio ensinamento médico e pelo mundo contemporâneo, as pessoas resistem e reescrevem novos juízos de valores.

Recuperando a fala de Certeau, “o cotidiano se inventa com mil maneiras de caça não autorizada” (1996, p. 38), percebo que as pessoas rearranjam certos elementos dentro de um quadro geral de ordem e dominação. Trata-se de uma quebra dessa lógica dominante, não só do saber médico, mas também do saber institucionalizado, nos hospitais, escolas e sociedade.

A vida e as adolescentes, segundo Certeau (1996), parecem se apropriar das falas dos profissionais de saúde, governos Federal, Estaduais e Municipais que implementam as políticas públicas para reescrever o contato com o outro (interlocutor) numa rede de lugares e relações.

Ampliar a voz dessas adolescentes que têm sua palavra ignorada ou minimizada é entender o sentido do uso dessas estratégias e táticas para burlarem o sistema previamente instaurado pela sociedade contemporânea. Entendo que escapar da regra de dominância é para elas um ato heroico, revertendo as relações de poder, tentando ter o domínio de si próprias.

Para Perrot, devemos atribuir importância aos “dispositivos” e à visibilidade do espaço, aos jogos de poder infiltrados nos mínimos arranjos do cotidiano (1998, p. 59). Temos que apreender o poder aí infiltrado entre o discurso do pensamento “hegemônico” da sociedade contemporânea, que traduz a gravidez na adolescência como um problema ou erro que deve ser evitado a todo custo por meio das políticas públicas e cartilhas do Ministério da Saúde, enquanto as falas das adolescentes se opõem a esses ideários. Assim, analiso que a voz das adolescentes que desejam a gravidez na adolescência não pode ser abafada e, sim, entendida, para que possamos evoluir na compreensão do sentido que isso tem no século XXI. O que temos é um grande problema para a sociedade e não para elas (adolescentes), segundo suas falas.

Assim, o diálogo dessas adolescentes grávidas tem um som, tem uma vivência, tem historicidade, ou seja, tem um sentido para a história. Sentido esse que está entrelaçado dentro da dialética, do diálogo social, da disputa de poder, de uma época.

Michelle Perrot afirma que “nunca um sistema disciplinar chega a triunfar” (1998, p. 55-61). Avalio que a sociedade é pluralista, que ela se apropria do conceito, recria e reelabora outros conceitos. Essa reelaboração acontece a partir das estratégias e táticas de jogo de poder que essas meninas utilizam para burlar o saber institucionalizado. As contradições políticas em relação à gravidez na adolescência devem ser entendidas dentro do curso de tempo histórico.

Finalmente, será que é necessário formalizar a educação no sentido de inculcar nos adolescentes a crença sobre o “peso” da responsabilidade de criar filhos ou nós é que criamos um modelo de que os adolescentes não têm capacidade de se conduzir, nem cuidar

de outra pessoa? Será que esse momento de adolescência é exclusivo para curtir a vida, sem nenhuma carga? Assim sendo, falar em gravidez na adolescência e no conceito de problema que se instaura na contemporaneidade é falar do que está intrínseco em cada ser humano, a cultura e a educação como alavanca para fazer ou não o que se quer. A construção da cultura e/ou educação se dá a partir das representações da realidade de cada adolescente frente à maternidade. Assim, as políticas públicas de prevenção atualmente existentes deveriam se ater a compreender melhor o processo histórico e as representações dessas adolescentes frente à maternidade, seus embates e seus jogos de poder, fazendo a valorização da cultura, da educação e, por conseguinte, do ser Humano e da Sociedade.

Portanto, as políticas públicas e o movimento higienista, juntamente com o saber médico institucionalizado, têm grande importância na construção social dos papéis das mulheres na sociedade moderna. A maternidade é uma dessas construções sociais que orientam as práticas e os afetos dos atores sociais. A partir de noções socialmente construídas do que é ser mãe, são orientadas as relações sociais entre mãe e filho, assim como a própria identidade de ser mulher. O que hoje se considera como um bom referencial de mãe é bastante discordante do que se concebia, por exemplo, na Europa, nos séculos XVII e XVIII. Alguns comportamentos maternos considerados naquela época normais, corretos e esperados seriam algo anormal, incorreto e incompreensível no contexto de várias sociedades contemporâneas (Azevedo, 2006, p. 269-276). Por isso, a prática materna valorizada deve ser compreendida dentro de um contexto sociocultural, e não sob a ótica de uma suposta determinação biológica para o desejo e o desempenho da maternidade.

Como entender o ser materno nos diversos momentos da História? As contribuições de autores como Badinter (1985) e Ariès (1981) permitem a reconstrução da trajetória histórica da significação dos cuidados maternos. Badinter (1985) parte das produções simbólicas construídas desde o século XIX pelas sociedades europeias, mais precisamente a francesa, no seu processo de urbanização,

demonstrando como questões de ordem social interferem na construção do que se compreende por amor materno. O conceito de maternidade está intrinsecamente relacionado com várias representações sociais, dentre elas as de família, mulher e criança. Na Europa, até o século XVII, a infância era considerada um estado a ser superado por meio de uma educação severa, rígida e intolerante. Cabia aos pais domar os impulsos infantis, assumindo uma posição coercitiva e sem mimos. Por sua vez, a amamentação era vista como um prazer ilícito que corrompia moralmente o infante (Badinter, 1985; Ariès, 1981). Segundo Ariès (1981), na França, até o século XVII, mais acentuadamente no século XV, a criança deveria ser educada na casa de outrem como um aprendiz, cabendo-lhe as atividades domésticas, ocasião em que aprendia a servir bem aos demais. No final do século XVII começou a surgir para os rapazes mais abastados a opção das academias, onde recebiam estudo teórico, erudito, mas, para as meninas, essa opção só se tornou realidade um século depois. É nesse período que começam os cuidados com a educação formal das crianças e a preocupação com seus afetos. Os filhos mais novos ganham dos pais maior atenção, até então destinada apenas ao primogênito. Ariès (1981) e Badinter (1985) apresentam como um motivo para essa aproximação da criança com o seio familiar a alta taxa de mortalidade infantil no final do século XVIII. Como o maior índice de mortalidade se concentrava na época da amamentação, na qual a criança era entregue aos cuidados de uma ama, começou, nesse século, um grande movimento social, encabeçado pelas instituições de saúde do Estado, que visava à construção de um novo papel social para a mãe. A mulher passou a estabelecer com a criança uma relação íntima e de carinho, o que socialmente lhe conferiu o atributo representado por um “*status* maternal”.

Os cuidados maternos passaram a interferir na própria identidade feminina, fazendo as mulheres se reconhecerem e se legitimarem na função materna (Badinter, 1985). É na identificação com esse lugar social que os afetos das mães dão origem à ideia de amor materno, que vai se consolidar na França no final do século

XIX e no século XX. Essa ideia encontra “naturalização” no conceito de “instinto materno”, a partir do qual são construídas argumentações biológicas e científicas, próprias da modernidade, para justificar e modular os comportamentos de mães e filhos nesse novo século (Badinter, 1985).

No Brasil, autoras como Novelino (1989), Santos (1995) e Trindade e Enumo (2001, p. 5-26), relatam que, principalmente no Nordeste do século XX, a identidade feminina foi fortemente estruturada a partir da representação social da maternidade, na medida em que se atribuía à mulher a reprodução como principal função. As demais características femininas acabariam em segundo plano no seu reconhecimento social. Dessa forma, a maternidade não é apenas uma opção das mulheres, mas a condição *sine qua non* para que se constituam plenamente como seres humanos.

Ancorada na noção de naturalidade e de atributos biológicos, a representação social da maternidade assume um caráter determinista. O fato de algumas mulheres não desejarem ser mães nem desempenharem o papel maternal é visto e justificado como problema, como, por exemplo, mecanismo de defesa (uma falsa vontade de não ser mãe), fruto de um impedimento orgânico para gerar filhos, consequência de algum trauma na infância que lhe impossibilite ter tal desejo, ou ainda uma deficiência de caráter.

Vale destacar, contudo, que a apropriação desse lugar simbólico socialmente construído se dá ao longo das várias relações que os sujeitos estabelecem nos diversos grupos sociais dos quais fazem parte. Nesse viés, ao me debruçar sobre as falas das adolescentes grávidas em pleno século XXI, percebo que a representação social do papel da maternidade dentro do feminino persiste ao longo das gerações e o pensamento do início do século XX ainda se mantém. Para quase todas as meninas de 14 a 20 anos usuárias do Sistema Único de Saúde de Uberlândia, o ser mãe é situação *sine qua non* para que elas se entendam como mulher. A maternidade representa a passagem para o mundo adulto, a aquisição de responsabilidade e, muitas vezes, uma vida melhor, com mais perspectivas quando

comparada a das adolescentes da mesma idade que não têm filhos e não são casadas ou não vivem maritalmente.

Foram entrevistadas 84 adolescentes entre 14 e 19 anos, sendo 38 gestantes e 46 mães de mais de um filho. Pelos depoimentos, constata-se que todas (100%) consideram ser a gravidez um marco na passagem para a vida adulta. Gérbera³, por exemplo, fala do desejo de ser mãe e da mudança de vida, segundo ela para melhor, contestando o saber institucionalizado do que é adolecer.

Gérbera também assim se posiciona:

[...] Minha mãe teve o primeiro filho com 15 anos. Ser mãe é bom, o primeiro foi difícil, pois ele ficou internado. Eu fui morar com ele (companheiro) com 13 anos. Na casa quem cuida sou eu, ele trabalha (Gérbera).

Ela estava, na época da entrevista, no terceiro mês da gestação. Como podemos verificar no seu depoimento, realmente, para essas meninas, casar-se cedo já faz parte de uma rotina social que vem desde a mãe. Elas se tornam mulher à medida que se casam e têm filhos. A instituição família, apesar de muitas delas não a terem, nem virem de família nuclear (pai, mãe e criança), ainda faz parte do seu imaginário social, bem como os papéis do homem (provedor) e da mulher (cuidadora) no lar e em relação aos filhos. Nesse momento, ao refletir sobre os ideais de uma adolescência moderna, com todas as prevenções e preocupações sociais e institucionais, como pensar, como interrogar a questão maternidade na adolescência? Para responder a isso, devemos compreender o caminho feito pelo próprio feminismo em relação à recusa e à aceitação da maternidade.

Scavo (2001, p. 137-150) relata que, para compreender as continuidades e discontinuidades da aceitação e negação da maternidade dentro do feminino e, conseqüentemente, da própria sociedade, é preciso entender três momentos importantes em relação à

³ Entrevista concedida pela paciente Gérbera, da Unidade de PSF do Dom Almir, no dia 5/9/2010, em sua residência em Uberlândia - Minas Gerais.

politização da maternidade pelo feminismo. O primeiro momento, pós-guerra, foi o reconhecimento da maternidade como defeito natural que confinava as mulheres a uma bioclasa. Logo, a recusa da maternidade seria o primeiro caminho para subverter a dominação masculina e possibilitar que as mulheres buscassem uma identidade mais ampla, mais completa e também pudessem reconhecer todas as possibilidades e potencialidades. Num segundo momento, passando “o impacto da recusa da maternidade, começaram alguns questionamentos dentro do próprio feminismo sobre maternidade: nós mulheres queríamos ser definidas sem a maternidade? Aceitávamos ser mutiladas de uma parte de nossa história, de nossa identidade? A maternidade, nesse momento, passou a ser considerada como poder insubstituível, que só as mulheres possuem e os homens invejam. Essas reflexões dialogam com questões lacanianas⁴ que valorizam o lugar das mulheres na gestação, lembrando que o cordão umbilical, unindo o feto à mãe, é fonte de vida e poder. Do ponto de vista foucaultiano, todo saber tem sua gênese numa relação de poder. Isso significa que, ao recuperar o saber feminino associado à maternidade, essa segunda etapa dá visibilidade ao poder que as mulheres (adolescentes ou não) exercem na sociedade mediante o fenômeno biopsicossocial que é a maternidade. O terceiro momento seria a “desconstrução do defeito natural”. Nele se recupera que não é o fato biológico da reprodução que determina a posição social da mulher, mas a relação de dominação que atribui um significado social à maternidade. Em suma, esses três momentos revelam a maternidade em suas contradições, mudanças e permanências, seja ela em que idade for. A recusa ou aceitação da maternidade pode acontecer ao mesmo tempo em espaços e posições sociais diferenciados. Desse modo, percebe-se, na fala dessas adolescentes, uma recuperação do poder associada ao fenômeno biopsicossocial que é a maternidade. Nesse viés, a maternidade se apresenta como

⁴ A questão laciana destaca-se no campo da psicanálise e se contenta em qualificar a prática de Lacan como “problemática”. Esse adjetivo data de 1995 - e é certamente o mais utilizado para qualificar a prática de Lacan.

parte da identidade e poder femininos, recuperando as manifestações culturais desse saber feminino que lhe é associado. Portanto, se percebe que as pessoas resistem e reescrevem novos juízos de valores. As falas dessas adolescentes, reproduzidas a seguir, demonstram o poder que a maternagem tem na vida delas, mesmo em condições consideradas não favoráveis pela sociedade moderna.

Assim, Violeta 2^a revela como vê a gravidez na adolescência nos dias hoje:

[...] Eu vejo gravidez na adolescência como uma conquista, porque tem mulheres que são loucas pra ter filho e não conseguem. Então, por esse lado, eu vejo como uma conquista. Mas por outro é muita responsabilidade. Nossa, quando a gente pensa assim: estou grávida, penso em como é que eu vou fazer pra criar meu filho, como é que eu vou fazer pra dar o leite dele todo dia, é muita responsabilidade, é muita coisa que a gente tem que pensar ao mesmo tempo, então é nisso aí que a gente tem que controlar, porque se não acaba ficando doido, né? Mas por um lado é bom ter filho, porque a gente cria responsabilidade, deixa de ser aquela molequinha que só quer saber de festa e é isso (Violeta).

JB⁶ relata como é, para ela, ser mãe na adolescência:

[...] Meu nome é JB, e eu estou usando o orkut de um primo meu, porque não participo desse site de relacionamentos, mas desde que me encontrei grávida, meu mundo gira em torno desse assunto, então vim procurar informações aqui, como procuro em todos os lugares. Eu acho que é muito fácil dizer “não” à gravidez na adolescência, quando não é você quem está grávida. Eu tenho 17 anos e estou no 4^o mês de gestação.

⁵ Entrevista concedida por Violeta 2 (nome fictício), no Lar de Veneranda, uma instituição filantrópica localizada na cidade de Uberlândia. Tal instituição desenvolve várias atividades, dentre elas cursos ocupacionais para gestantes, palestras, além de ser campo de estágio para alunos do Curso de Graduação em Enfermagem da Universidade Federal de Uberlândia.

⁶ Entrevista concedida por JB (nome fictício), em 29/01/2007, no site de relacionamento *Orkut*, dentro de um fórum chamado O que você acha dessas meninas que engravidam cedo?

Meu filho é a razão do meu viver, e eu me sinto completamente madura e preparada. Acho que maturidade não está diretamente ligada com a quantidade de anos vividos, mas sim a intensidade com que esses anos foram vividos. O pai do bebê é o amor da minha vida, meus pais e meus amigos nos apoiam e estão tão felizes e radiantes quanto nós dois por nosso filho. Quanto ao futuro, meu filho nunca foi visto como um obstáculo. Esse ano vai entrar na faculdade, como faria se não estivesse grávida, porque estou grávida, e não doente. Não estou impossibilitada de fazer nada do que fazia antes, porque nunca fui uma garota baladeira e mesmo se fosse, deixaria de ser com prazer pelo meu filho. Porque não há maior prazer no mundo do que sentir o fruto de um amor sincero se mexendo dentro de você e sentir aquele cheirinho de bebê já agarrado em todas as suas coisas. Eu também sinto muito pelas adolescentes que não têm a sorte que eu tive, ou que não encaram um filho como uma bênção, mas como um carma. Mas todas que fizeram, fizeram sabendo o que estavam fazendo e por isso devem assumir sim! Não importa a circunstância. Não sou a favor do aborto nem em caso de estupro. Nesse caso, acho que a entrega à adoção seria a melhor solução caso a mãe rejeitasse, porque abortar é matar e só Deus tem o direito de tirar a vida de alguém, porque foi ele quem nos deu a vida. Como já disse, não tenho orkut, mas caso alguém queira discordar de minhas palavras, ou apoiá-las (JB).

Os depoimentos de Violeta e JB demonstram que a gravidez é uma conquista para essas meninas, e que a maturidade não é algo que se adquire com tempo, mas com intensidade dos anos vividos, ou seja, ser uma boa mãe não depende da idade, mas da experiência de vida. Ser mãe é algo divino, é ter alguém mexendo dentro de você, fruto de amor sincero, é algo superior.

G⁷ Também expressa sua posição em relação à gravidez na adolescência:

[...] Fiquei grávida porque quis, jah tinha perdido um com o mesmo namorado claro, e não fiquei nada feliz pq sempre

⁷ Entrevista concedida por G em 10/02/2008 no site de relacionamento *Orkut* dentro de um fórum “Por que não usaram camisinha”.

foi uma gravidez super desejada. SEMPRE QUIS SER MÃE CEDO! Eu tomava remédio, fiquei sem por um mês e engravidei, foi minha maior felicidade, apesar de não ser com a idade que todos falam que tem que ser. Bom, medo de pegar doença eu não tive, que foi tbm um erro meu, mais namorava jah há um ano e pouco quando engravidei, então jah tinha uma certa confiança e tal, mas graças a Deus estou aqui pra ganhar minha maior felicidade que é minha filha... Não me arrependo em nenhum momento de ter ficado grávida, apesar de ter só18 anos, mais acho que jah sou capaz de ser mãe! Bom, é isso. Beijos (G).

Após a análise dessas falas, percebe-se que, apesar de a gravidez estar fora das normatizações do que é um “adolescer saudável”, o imaginário social dessas adolescentes está imerso no poder que a maternidade tem em suas vidas. Não podemos desprezar as mensagens que são passadas pela nossa cultura. Apesar de todas as mudanças ocorridas nos últimos anos, ainda faz parte da socialização dessas “meninas” a ideia de que seu grande valor está na maternidade. Mesmo hoje, quando o papel de mãe se vê ameaçado, há algo mais forte em algumas meninas do que o amplamente valorizado pela sociedade, que é o desejo de ser mãe. Dessa forma, essas ações são legitimadas no modo de vida e nas experiências que perpassam a vida de cada adolescente. As pessoas rearranjam certos elementos dentro de um quadro geral de ordem e dominação. Trata-se de uma quebra dessa lógica dominante, não só do saber médico, mas também do saber institucionalizado, nos hospitais, escolas e sociedade.

Desse modo, as vozes das adolescentes que desejam, mesmo que às vezes inconscientemente, a gravidez na adolescência, não podem ser abafadas, e sim entendidas, para que possamos evoluir na compreensão do sentido que isso tem no século XXI. O que temos é um grande problema para a sociedade, porém não para as adolescentes, conforme suas falas.

Ao refletir sobre o sentido de engravidar em pleno século XXI, nota-se o contrapoder exercido pelas adolescentes quando se opõem às políticas públicas e ao próprio conceito de “verdade” estabelecido

pela sociedade contemporânea, que vê a gravidez na adolescência como um problema e um erro. A sociedade contemporânea, juntamente com as políticas públicas, impõe o “certo” ou “verdadeiro” como algo “hegemônico” e imutável, mas se esquece de que o poder é circular. Por isso, as políticas públicas que visam a prevenir a gravidez na adolescência não conseguem abarcar o pluralismo dos grupos mais carentes, que é a população mais afetada pelo que consideram um problema, a gravidez na adolescência, e que pode constituir uma forma de “poder”⁸ contra os ideários estabelecidos, tanto pela sociedade do século XXI, quanto pelas políticas públicas. Foucault, em *Microfísica do Poder*, afirma que o poder penetra e é exercido por todas as classes sociais, sendo todos os governantes e os governados ora sujeitos, ora objetos desse poder. Segundo o mesmo autor, o poder circula por todos os lugares. O poder não é uma coisa, algo que se toma ou se dá, se ganha ou se perde. É uma relação de forças. Circula em rede e perpassa todos os indivíduos. Nesse sentido, o contrapoder dessas “meninas” está também na oposição ao modelo de “vida a dois” estabelecido pela sociedade contemporânea, que desconsidera a formação de uma família nessa idade.

Retomando Foucault, os micropoderes exercem sua força quando a adolescente decide engravidar e ter uma família. No processo cultural e de aprendizado do ser mulher, a sociedade engloba a aquisição de um filho e de uma família. Portanto, apesar do discurso “hegemônico”, escrito ou falado, disseminado pela mídia, pelos programas de saúde, pelo próprio ensinamento médico e pelo mun-

⁸ Foucault (1979) explica que o poder não existe; o que existe são as relações de poder. No seu entender, o poder é uma realidade dinâmica que ajuda o ser humano a manifestar sua liberdade com responsabilidade. A ideia tradicional de um poder estático, que habita em um lugar determinado, de um poder piramidal, exercido de cima para baixo, em Foucault, é transformada. Ele acredita no poder como um instrumento de diálogo entre os indivíduos de uma sociedade. A noção de poder onisciente, onipotente e onipresente não tem sentido na nova versão, pois tal visão somente servia para alimentar uma concepção negativa do poder. No caso das adolescentes, um conjunto de recursos, de natureza psicológica, material ou econômica, existente na sociedade, é usado nessas relações de poder para burlar e recriar uma nova ordem.

do contemporâneo, as pessoas resistem e reescrevem novos juízos de valores ou recriam as tradições culturais.

Referências

ARIÉS, Philippe. *História da criança e da família*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1978.

ARIÉS, Philippe. *História social da criança e da família*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1981.

AZEVEDO, Kátia Rosa; ARRAIS Alessandra da Rocha. O mito da mãe exclusiva e o impacto na depressão pós-parto. *Psicologia: reflexão e crítica*, v. 19, n. 2, Porto Alegre, 2006, p. 269-276.

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

CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1996.

CIVILETTI, Maria Vittoria Pardal. Cuidados às crianças pequenas no Brasil escravista. *Cad. Pesq.*, v. 76, 1991, p. 31-40.

FREYRE, Gilberto. *Casa grande e senzala: formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal*. 13. ed. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1966.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. 2. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

GÓIS JUNIOR, Edivaldo; LOVISOLO, Hugo Rodolfo. Descontinuidades e continuidades do movimento higienista no Brasil do século XX. *Revista Ciência Esporte*, v. 25, n. 1, Campinas, setembro 2003, p. 41-54.

HOCHMAN, Gilberto. *A era do saneamento as bases da política de saúde pública no Brasil*. São Paulo: Huciet: Anpocs, 1998.

NOVELINO, A. M. *A cartilha da mãe perfeita: um discurso normatizador da psicologia de mídia*. Dissertação (Mestrado em Psicologia), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 1989.

PERROT, Michelle. Mil maneiras de caçar. *Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduação em História*, n. 17, São Paulo, nov. 1998, p. 55-61.

REIS, Alberto Olavo Advincula.; ZIONI, Fabiola. O lugar do feminino na construção do conceito de adolescência. *Revista de Saúde Pública*, v. 27, n. 6, São Paulo, 1993, p. 472-477.

SANTOS, M. F. S. *Representação social da maternidade: o novo sob uma nova roupagem?* Olinda: UFPE, 1995. Não publicado.

SCAVONE, Lucila. A maternidade e o feminismo: diálogo com ciências sociais, *Caderno Pagu*, n. 16, Campinas: 2001, p. 137-150.

TRINDADE, Zeidi Araújo; ENUMO, Sônia Regina Fiorim. Representações sociais de infertilidade feminina entre mulheres casadas e solteiras. *Psicologia, Saúde e Doenças*, v. 2, n. 2, Lisboa, 2001, p. 5-26.



Escolas para mulheres: rainhas do lar e princesas. Minas Gerais, 1960-2012

Vera Lúcia Puga



Ninguém nasce mulher, torna-se...

(Simone de Beauvoir, ano X)

A escola enquanto instituição que abriga pessoas de idades distintas, sexos diferentes, também proporciona relações diversas e muitas delas conflituosas que requerem estudos das mais variadas áreas do conhecimento. Minha preocupação para com as escolas parte do pressuposto de que nelas ocorre a escolarização formal, mas, essencialmente, acontecem as transmissões de valores, de culturas específicas da sociedade em que está inserida, ou seja, a escola constrói os sujeitos, sejam eles femininos ou masculinos. Portanto, as escolas tanto podem discriminar crenças, pessoas, sexualidades, quanto podem transformar a realidade revisando posições, propondo novos olhares sobre mulheres e homens ao abrir possibilidades

de vivências diferentes, de aprendizagens mais tolerantes instituindo a cultura da paz, da diferença, sem, contudo, propor a desigualdade. Para Lucélia Bassalo, as pessoas podem aprender que os homens mandam e as mulheres obedecem, ou “podem aprender que são iguais e têm o mesmo poder de decisão” (Bassalo, 2010, p. 139).

A importância das escolas na formação dos sujeitos é fundamental. Como a cultura é dinâmica, Louro constata que:

O acesso a espaços culturais como a mídia, o cinema, a televisão, os jornais, os currículos das escolas e universidades e os livros – e o controle desses espaços – torna-se particularmente importante para os grupos de gênero, grupos sexuais, étnicos, raciais ou de classe que, tradicionalmente, estiveram aí impedidos ou marginalizados. Historicamente, nesses espaços, os grupos dominantes – os homens brancos heterossexuais de classe média urbana, no caso das sociedades ocidentais – falaram sobre os demais, construindo representações sociais que tiveram e têm poderosos efeitos de verdade (2002, p. 232).

Para a autora, a escola é um lugar de disputa de poder. Local onde cada grupo social tenta impor suas ideias a respeito do mundo das práticas e dos sujeitos. Ao enxergarem o mundo sob suas perspectivas, acabam por se aproximarem de alguns sujeitos e se distanciarem, ou negarem outros. Aqueles que são diferentes, por vezes, são transformados no OUTRO: aquele que é feio, pobre, negro, de crença duvidosa, homossexual, lésbica, pouco inteligente, drogado, louco, estrangeiro, deficiente, etc. O binarismo se coloca como contraponto a nossa forma de ser e pensar. Por isso o outro tem que existir. Para Silvia Duschatzky e Carlos Skliar (2001), precisamos do OUTRO para que nós mesmos não sejamos os mendigos, os loucos, as lésbicas. O diferente passa a ter e ser portador de todos os males.

As diferenças entre os sexos, etnias e sociedades fazem parte do construto social que determina, por sua vez, nossas desigualdades. A disputa pela educação de jovens e adultos, na possibilidade de construir homens como seres produtivos, fortes, poderosos e

mulheres submissas, dedicadas ao lar e à família fez com que, além do Estado, a religião católica e empresas também participassem da educação de homens e mulheres.

Ensino religioso feminino e masculino: a fé e o cultivo das diferenças

Com o início da República no Brasil, a sociedade precisava se transformar: trabalho escravo em livre, viver uma nova ordem política e, essencialmente, mudar a cultura social tradicional visando ao “progresso da nação”. Conforme Silvia Arend,

[...] desde o início do século XX, a sociedade brasileira esperava que as mulheres desempenhassem novos papéis no âmbito doméstico e na esfera pública. A escolarização em larga escala das meninas está associada a esse fenômeno socioeconômico. Foi a partir dessa época que as filhas das famílias das elites e dos setores médios passaram a frequentar o curso primário, o ginásio e, eventualmente, o secundário nas escolas confessionais católicas femininas e de outras congregações religiosas presentes nas capitais dos estados da federação. Essas escolas, além do externato, contavam muitas vezes com um internato que acolhia as estudantes provenientes das cidades do interior. As meninas cujos pais não podiam arcar com os custos de uma escola privada dividiam com seus irmãos os bancos das escolas públicas, que, geralmente, eram mistas e se multiplicavam pelo país (2012, p. 72).

Além da família, então, a instituição mais eficaz na propagação de ideias moralistas foram as escolas de Internato religioso que existiram em profusão nos anos de 1950 e 1960 por todo o Brasil. Nesses anos já estavam presentes no interior dos estados ditando rígidas normas, a disciplinarização do corpo e mente dos jovens. Essas escolas de Internatos permitiram, também, além dos internos e internas, os externos, externas, além do semi-internato e, é claro, tinham como objetivo educar parte da população, aquela que possuía

recursos financeiros para o sustento de filhos e filhas nessas escolas caras. Em pesquisa realizada durante o mestrado pude ter como fonte dois internatos na cidade de Araguari, Minas Gerais. Um feminino, criado em 1919 e administrado por freiras belgas da Congregação do Sagrado Coração de Maria, e o masculino – Colégio Regina Pacis –, fundado em 1926 e dirigido por padres holandeses da Congregação dos Sagrados Corações. Ambos serviram à cidade, região e estados vizinhos como São Paulo, Goiás e Mato Grosso (Puga, 1990).

Sob austera disciplina, os padres e freiras que formavam a hierarquia disciplinar educavam e castigavam os estudantes sob seus tetos. Os religiosos e religiosas se investiam do poder de educar e “consertar” a juventude inculcando-lhes os princípios “sadios da religião e patriotismo” exigindo, para isso, disciplina, obediência e fé. O conjunto arquitetônico que compunha as instituições de ensino permitiu adentrar no espaço disciplinar, recortado, vigiado, fixando cada indivíduo em seu lugar. A compartimentação do espaço físico dos colégios religiosos, dividido em salas próprias a cada atividade, assim como a manutenção, em cada espaço, de um ou mais religiosos responsáveis pela organização e vigilância do local, visava à fiscalização dos estudantes, em tempo integral, nos dormitórios, banheiros, refeitórios, salas de aula, pátios, capela, salas de estudo, biblioteca ou nos laboratórios.

Os jovens eram conscientizados da existência de inúmeras regras e suas respectivas sanções. Eram convocados por toques de sino ao pátio central, onde, em filas, eram obrigados(as) a ouvir atenta e silenciosamente a irmã ou irmão diretor(a) que discursava sobre o silêncio, a disciplina, a educação, a obediência e a oração. Os estudantes eram classificados por idade e recebiam, ao entrar na instituição, um número. Esse número deveria ser marcado em suas roupas, nos pertences pessoais e, até mesmo, na sua cama. A fiscalização era realizada durante todo o dia e noite e o fiscal mantinha consigo uma “caderneta” de anotações que lhe garantia o silêncio, a obediência e o trabalho. Era nesta caderneta que as “falhas” estudantis eram anotadas e, conforme o número de falhas e o peso das mesmas, o estu-

dante podia, por exemplo, deixar de sair nos finais de semana do Colégio. A fiscalização constante era a garantia da obediência. De acordo com Foucault, “a todo momento se pune e se recompensa, se avalia, se classifica, se diz quem é o melhor e quem é o pior” (1983, p. 97). Outra caderneta, a de notas, ressaltava para além das matérias estudadas as notas em disciplina, polidez, civilidade e, ainda, constituía-se em mais um dispositivo de controle: o carimbo que recebiam aos domingos após a missa.

Dentro das escolas de internatos, percebe-se que a disciplina-rização tinha objetivos comuns e que tanto os padres e freiras pregavam a virgindade como virtude para ambos os sexos; o casamento representava a meta final a ser atingida, aprisionando, no matrimônio, a procriação. A educação dos filhos, obedecendo aos preceitos religiosos de “honestidade, caridade, virgindade, obediência”, coroaria a prática dos ensinamentos. Contudo, apesar desses pressupostos comuns aos dois sexos, quando realmente os jovens iam aplicar a teoria no cotidiano, diferenciavam-se dentro e fora dos colégios.

A pedagogia da diferença começava quando da saída do colégio nos finais de semana. As meninas saíam em filas, sob o controle de freiras. Ora para irem ao cinema, desde que o filme tivesse sido aprovado pela Madre Superiora ou frequentarem as chamadas “Barraquinhas da Igreja”, festa comum nos dias do santo ou santa padroeira da cidade. Os meninos não eram controlados desta forma. Os passeios, mesmo para aqueles que não tinham parentes na cidade, eram livres. Os estudantes saíam do colégio pela manhã e voltavam ao entardecer. Sozinhos e sem o controle dos padres. Eles ainda praticavam esportes, tinham mais lazer que as meninas. Suas matérias, em compensação, eram mais pesadas e os padres exigiam mais deles que as freiras das meninas. Afinal, eles estavam sendo educados para saírem do colégio, prestar vestibular, formar-se e ir para o mercado de trabalho. Após esse tempo se transformariam em esposos, provedores do lar. As matérias das meninas incluíam, além das de currículo laico, canto, bordado, declamação, puericultura, tricô, crochê e pintura, os chamados trabalhos manuais. Desta forma, o curso Normal ou Magistério

era denominado socialmente como curso “espera marido”. Aquele que preparava as moças como rainhas do lar.

As diferenças não ficam apenas por aí. No caso dos banheiros, os meninos se viam uns aos outros sem roupas e podiam se falar à vontade. Quanto às internas, as portas dos boxes individuais nos banheiros não só existiam como eram diferentes: eram as chamadas meias portas que deixavam pés e cabeças à mostra. Mais uma forma de controle dos corpos, realizado pelas freiras. No caso de ambos os sexos, o medo do onanismo e da homossexualidade por parte dos padres e freiras fazia com que estes procurassem controlar os jovens. Os estudantes masculinos conseguiam burlar a vigilância e os entrevistados diziam da existência de homossexuais entre internos e seminaristas, porém, as estudantes mulheres diziam que sempre ouviam dizer da existência sem nunca terem visto nada. No caso dos uniformes, principalmente os de educação física marcaram a diferença entre os sexos. Para elas, saias por sobre as bermudas e camisetas de mangas; para eles, os *shorts* curtos com camisetas cavadas.

O controle se dava também com as leituras na biblioteca, que eram separadas por idade e ainda existiam aqueles livros trancafiados nas estantes, cujas chaves pertenciam ao padre ou à freira que cuidava do recinto. Algumas alunas passavam de 1 até 7 anos no internato, conforme o lugar de onde vinham. Algumas filhas de fazendeiros só viam os pais uma vez ao ano, diferente dos meninos, que, apesar de não verem os pais, os quais também moravam longe, podiam ser retirados do colégio por parentes ou amigos dos pais. Assim, a construção de homens provedores e mulheres rainhas do lar era cotidianamente realizada pelos padres e freiras que educavam esses jovens.

Outras escolas: a diferença permanece

Ainda nos anos de 1960, pelo menos na região do Triângulo Mineiro, base deste estudo, as escolas mantinham os estudantes masculinos e femininos separados. Nas escolas estaduais, os cursos de magistério eram essencialmente femininos e os cursos Clássico

e Científico eram mistos. As diferenças se davam, portanto, desde a separação por colégios, por currículos, por disciplinas ministradas.

Os currículos eram montados para clientela específica, que desempenhariam funções pré-determinadas pelos padrões de cultura da sociedade. Uns para a continuidade de estudos em universidades, capacitando-os a exercerem uma profissão; outros para assumirem o magistério ou, simplesmente, casarem-se e evocarem para si as responsabilidades da casa, dos(as) filhos(as), do marido. Quanto ao homem, futuro “cabeça do casal”, era educado para exercer uma profissão rentável, o que garantiria sua sobrevivência e a manutenção de uma possível família futura que iria formar.

Se as escolas religiosas serviam para educar classes mais abastadas da população, em Araguari, também nos anos de 1960, pude pesquisar duas escolas direcionadas à população operária da antiga ferrovia: Estrada de Ferro Goiaz, depois Rede Ferroviária Federal S/A, hoje privatizada. Grande parte da população mais pobre nem frequentava escola, ao alcançar idade aceita pela sociedade da época: ia diretamente para o mercado de trabalho. No entanto, duas escolas da estrada de ferro me chamaram a atenção pelas divisões e formas de representação na sociedade capitalista.

As duas escolas, uma feminina e outra masculina, serviram aos filhos de ferroviários, claro que aqueles menos favorecidos dentro da empresa. A ETEF (Escola Técnica de Educação Familiar) para moças, e a Escola Profissional Ferroviária de Araguari para os rapazes. Mais uma vez esses exemplos de escolas me possibilitaram comprovar as diferenças entre elas na condução educacional com base naquilo que a sociedade considerava natural, biológico: os sexos masculinos e femininos. Neste caso, a construção de modelos e sua difusão pela sociedade burguesa objetivavam o domínio do operariado dentro e fora da empresa. Tanto as mulheres, quanto os homens, as crianças, a casa e a família se transformavam em matéria a ser modelada, domesticada e valorizada nos seus papéis específicos.

Diferentemente dos Internatos religiosos que pesquisei (magistério femininos e clássico e científico, masculinos), as escolas da

Estrada de Ferro Goiaz cumpriam um currículo do antigo curso ginásial. Na masculina, Escola Profissional, além do currículo normal das três primeiras séries do curso ginásial, os alunos, filhos de empregados da Estrada de Ferro, eram preparados para se transformarem em seus futuros operários. Desta forma, eram introduzidos no mundo dos tornos e na mecânica complicada dos trens de ferro pelas disciplinas como Desenho, Tecnologia, Física Mecânica, Eletricidade, Mecânica Diesel, Eletricidade Diesel, Teoria, Oficina, etc.

O capital preparava aí sua própria mão de obra especializada, assim como fizeram, usualmente, o comércio e a indústria, pelo SENAC (Serviço Nacional de Aprendizagem Comercial) e o SENAI (Serviço Nacional de Aprendizagem Industrial). Aliás, a Rede Ferroviária Federal S/A firmou convênio com o SENAI desde 1959; juntas, planejaram, executaram e controlaram os programas sistemáticos de desenvolvimento do pessoal ferroviário (RFFSA/SENAI, 1973). A RFFSA, portanto, mesmo anteriormente à Lei nº 5692 de 11 de agosto de 1971, que introduziu a obrigatoriedade da iniciação profissional no primeiro grau, mantinha o ensino profissionalizante em suas escolas.

Na Escola Profissional, os alunos recebiam, enquanto aprendizes, um vencimento, considerado como estímulo aos estudos. Além do mais, se esses aprendizes conseguissem médias suficientes, eram admitidos pela empresa, passando à categoria de funcionários. E, ainda, os três anos que ficavam na escola eram contados como válidos para fins de aposentadoria junto ao INPS (Instituto Nacional de Previdência Social). De acordo com o documento analisado sobre o Curso de formação de artífices:

O Curso de **Formação de Artífices da Escola Profissional de Araguari** destina-se à formação técnica de pessoal para os serviços de oficinas ferroviárias, tendo os seguintes ofícios especializados: ajustadores, torneiros, aplainadores, soldadores, eletricitas, carpinteiros, marceneiros. A sua duração é de três anos para cada um dos ofícios mencionados. As aulas gerais e técnicas são ministradas em prédios pró-

prios, sendo a prática feita na Oficina de Aprendizagem, especialmente destinada a êsse (sic) fim e anexa às oficinas gerais da Estrada de Ferro Goiaz, onde os alunos farão estágios de prática ferroviária.

Vantagens do curso:

O aprendizado é metódico e seriado, de modo a formar o artífice hábil e capaz de seguir os processos da técnica; Além de ser completamente gratuito, os alunos ganham diárias progressivas de acôrdo (sic) com o aproveitamento demonstrado.

Observações:

Para preenchimento das vagas existentes na Escola Profissional, será dada preferência, quando houver igualdade de condições, aos candidatos que forem netos, filhos, enteados, irmãos ou sobrinhos de servidores da Estrada (Coimbra, 1944)¹.

Quanto às escolas profissionais femininas, foram criadas nas décadas de 1910 e 1920, em São Paulo, objetivando a formação profissional das meninas e moças, oferecendo-lhes cursos em confecções, rendas, bordados, chapéus, enxovais, etc., de onde se pode deduzir que essas profissões constituíam-se no mercado de trabalho feminino da época. Contudo, coincidentemente à política de eugeniação (saúde/alimentação para uma raça melhor) nos anos 1930, as Escolas Profissionais Femininas modificaram seus objetivos, passando à valoração da mulher enquanto mãe higiênica, formadora de um lar saudável. Tanto foi assim que a administração do lar, a higiene, o preparo dos alimentos, o cuidado das crianças, foram transformados em disciplinas específicas nesses cursos, recebendo o nome de Economia Doméstica, Puericultura, Arte Culinária, etc. Fórmula bastante sutil de preparação das mulheres para dirigirem, de forma higiênica e econômica, seus lares.

A Escola Técnica de Educação Familiar da Rede Ferroviária Federal foi fundada em 1953 e, segundo seu regimento interno:

¹ Esse tipo de documento, com o mesmo teor, foi utilizado, segundo entrevista, até 1972 na Escola Profissional em Araguari.

Tem por finalidade a educação familiar integral da jovem e sua formação religiosa, moral, intelectual, física e social, com reconhecimento de seus deveres para com Deus, a Pátria e os homens, o desenvolvimento da personalidade, através do enriquecimento cultural e técnico. [...] O professor deve ter sempre em mira a formação moral e social da aluna, exigindo dela bons modos, atitudes honestas, respeito, compostura nas roupas e maneiras, delicadeza no trato para com as colegas, culto da verdade e de temor a Deus (ETEF, s./d., p. 14).

O intuito da educação das mulheres, não foi, portanto, dar-lhes uma formação profissionalizante, mas, sim, uma formação voltada para as atividades do lar, construindo com base no modelo ideal de mulher – honesta, dedicada, verdadeira, comportada e séria –, uma imagem de mulher limpa e asseada, capaz de administrar uma casa, educar seus filhos dentro dos mesmos princípios e, ainda, ser submissa e dependente do homem – o cabeça do casal, o ser que pensa, trabalha, tem o poder e decide.

Assim como as mulheres, os homens possuíam em seus currículos aulas teóricas e práticas. Eles para assimilarem a profissão de ferroviários e elas para desempenharem seus papéis de donas de casa, ou, como eram filhas de operários, para uma profissão “auxiliar” na manutenção do lar: costureira, enfermeira, etc. Além das disciplinas dos três primeiros anos do curso ginasial, as alunas da ETEF tinham disciplinas tais como: Economia Doméstica, Higiene, Arte Culinária, Corte e Costura, Trabalhos Manuais, Puericultura, Enfermagem e Educação para o Casamento. Todo esse aparato em termos de disciplinas preparatórias da mulher visava a uma administração eficiente do lar, para que este se transformasse em abrigo seguro, com comida quente e na hora, filhos saudáveis, dando ao homem, enquanto marido e funcionário da empresa, condições “normais” de trabalho ao retirá-lo, ou tentar retirá-lo dos bares e dos contatos com prostitutas, evitando atrasos para a escola e trabalho.

Na maioria dessas escolas femininas, profissionalizante, religiosa ou mesmo a pública estadual, as mulheres foram preparadas ora apenas para se transformarem em “rainhas do lar”, ora para se-

rem domésticas, mas ainda trabalharem fora de casa, aumentando a renda do casal. Algumas moças, após cursarem o magistério, possuíam ainda alternativas para a continuidade de seus estudos nas Faculdades isoladas de Filosofia, Letras e Artes das cidades interioranas ou exercerem a profissão de professoras primárias e secundárias, mas, professoras como convinha à profissionalização feminina. Não tinham opções para outros cursos nem para se mudarem para outras cidades em busca de melhores escolas, devido justamente à falta de preparo e a não permissão dos pais para viverem longe de sua proteção e poder. O Magistério muitas vezes não lhes dava condições de concorrer a vagas em cursos de outras áreas como os da saúde e exatas. A fala de uma entrevistada denuncia esse fato:

As mulheres, em sua maioria faziam o Curso Normal. Ele era considerado a subespécie do ensino. A “elite” masculina, predominantemente masculina, fazia Científico e nem precisava preparar-se no cursinho para passar nos vestibulares de outras grandes cidades. No Colégio Estadual, alguns professores do Científico que davam aulas também no Curso Normal, para nós, de Estatística, Matemática, etc., nos consideravam e tratavam-nos como uma subraça mesmo. E ainda assim nós sentíamos muito mais importantes que as meninas do colégio das freiras (Entrevista de uma ex-aluna do colégio de freiras e do estadual, Uberlândia, 21/03/1990).

Na ausência de perspectivas profissionais, as meninas de classe média e rica cursavam o Magistério e esperavam os rapazes formarem, arranjarem emprego, casarem com elas e, desta forma, assumiam a casa como dever, obrigação administrativa, afetiva. Recorrendo a artimanhas e instituições normativas, a sociedade, na década de 1960, transmitiu e propagou a todos esses jovens seus ideais de vida e trabalho. Utilizou-se, para isso, de uma metodologia disciplinar bastante sutil, refreando seus impulsos e suas criatividades, fazendo-os crer na polarização de todos os atos, em toda uma hierarquia de poderes, em uma moralidade rígida, no domínio de um sobre o outro.

Escola de Princesas: a tentativa de retorno às desigualdades

Nos primeiros anos do século XXI, o Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira (INEP) já demonstrava as taxas superiores das mulheres desde a inscrição nos vestibulares, no ingresso às universidades e na conclusão dos cursos de graduação, como pode ser verificado em *A Mulher na Educação Superior Brasileira* - INEP, 2007. Ainda assim, é possível constatar que as diferenças permanecem. Por exemplo, em alguns cursos superiores, as mulheres são minoria e o contrário também é verdadeiro – alguns cursos continuam sob o domínio do feminino. São exemplos das taxas maiores de homens nos cursos das áreas de exatas, como algumas engenharias, computação, etc., e de mulheres nos cursos de enfermagem, pedagogia, etc.

Foi possível constatar, também, em pesquisa realizada por mim em 2009 e 2010 nos dois cursos de medicina – um da Universidade Federal de Uberlândia (UFU) e outro na Universidade Federal do Triângulo Mineiro (UFTM, em Uberaba) –, que as escolhas das especializações médicas ainda são opções ligadas ao gênero. Muitos estudantes entrevistados apontaram que não consideravam os homens superiores às mulheres em inteligência, porém, algumas especialidades, sejam por exigirem força, como é o caso da traumatologia ou por requererem muitos plantões, ou mesmo por preconceito, acabavam ficando nas mãos de homens. Apesar das resistências, as mulheres, de forma geral, avançaram ao encontro de mais liberdade, trabalhos no mundo público, conquistando direitos, mas também outros tantos deveres. E é nesse cenário de conquistas e de lutas pela igualdade que algumas permanências e resistências se dão.

Em pleno século XXI, em Uberlândia, também Triângulo Mineiro, surge a ideia de uma escola para meninas, uma Escola de e para Princesas. No momento em que os movimentos feministas e de

mulheres conseguem diminuir as diferenças tanto no setor público, fora da casa, no mundo do trabalho, nas escolas, quanto dentro dos lares, com uma divisão mais justa das tarefas domésticas, no cuidado de filhos e de idosos, surge um movimento contrário, a favor da tradição, família e moralidade. A criação desta Escola de Princesas mereceu destaques em emissoras de TV, em jornais, não só locais, mas também nacionais (cf. Folha de São Paulo, 2014).

Um lugar que chama atenção logo na entrada. Em **Uberlândia** existe uma casa que do lado de dentro mais se parece com um palácio, pois existem coroas, sapatos, vestidos brilhantes e ambientes dignos de uma princesa. A descrição é a mesma encontrada nos contos de fada, mas a fábula saiu dos livros e entrou em uma escola. O projeto que leva o nome de “Escola de Princesas” foi idealizado pela professora e psicopedagoga Nathália de Mesquita Rosa de Souza e, em menos de seis meses de criação, já atendeu a 400 meninas.

A escola é um projeto criado para levar às meninas de quatro a 15 anos valores e princípios morais e sociais, e não somente etiqueta ou comportamento. A ideia veio depois de um sonho que a professora teve. “No meio do ano passado eu cheguei a sonhar com a escola. No sonho consegui ver todos os ambientes, os móveis e até meninas vestidas com uniforme. Achei que era algo bem improvável de acontecer, mas mesmo assim comentei com o meu marido e decidimos colocar as ideias no papel e concretizar a fantasia”, contou.

“Tenho dois filhos, dois príncipes. Não tive nenhuma princesa, mas sempre tive a vontade de estar com elas. Hoje posso me dedicar e repassar ensinamentos para que as meninas não deixem de perder a doçura e a gentileza que às vezes o mundo moderno tira delas” (G1 Triângulo Mineiro. Acesso em: 24/01/2014).

A empresária e pedagoga fala dos seus sonhos e a realidade da escola. Lá as meninas aprendem a fazer atividades que vão desde pregar um botão em uma roupa até como se comportar à mesa. “Ensinaamos a arrumar a cama, lavar a louça, cozinhar, a respeitar os pais, a se maquiar e se vestir sem ser vulgar, entre outras ações que ajudam no desenvolvimento de uma pessoa” (*Escola de Princesas* - G1

- Globo. Acesso em: 24/01/2014). Vê-se que a empresária tem ainda valores que diferenciam na família os homens das mulheres. Cabe à Escola de Princesas ensinar tarefas básicas de uma casa – costura, cozinha, arrumação, etiqueta, etc. Fica óbvio, pelo tipo de ensinamento e pelo preço que a escola cobra, seja por um período mais curto nas férias, ou por finais de semana, ou por alguns meses, que a escola se direciona a camadas mais ricas da sociedade.

O sucesso, segundo a empresária, está demonstrado no número de alunas que por lá passaram, ou seja, por volta de 700 meninas já receberam aulas na Escola de Princesas durante seu primeiro ano de existência. Os louros ela não colhe sozinha; diz da existência de outros profissionais que a auxiliam como psicóloga, cozinheira, nutricionista, educadores físicos, etc. Além disso, existe uma fila de espera e a escola já chamou a atenção de Marlene Matos que, hoje, se associou à Escola de Princesas em Uberlândia.

“Eu acredito em sonhos”. Essa foi a frase usada por Marlene Mattos, ex-braço direito da apresentadora Xuxa, ao se referir à Escola de Princesas. Ela é a mais nova parceira e diretora de projetos e novos negócios da instituição de **Uberlândia**, que atende crianças entre quatro e 15 anos levando valores, princípios morais e sociais e ensinamentos de etiqueta e comportamento.

O projeto foi idealizado pela professora e psicopedagoga uberlandense Nathalia de Mesquita Rosa de Souza e, em um ano de criação, já atendeu a 700 meninas. Na escola é possível fazer cursos que variam de um dia a três meses. As aulas funcionam no período da manhã e da tarde e os preços variam de R\$ 90 a R\$ 1.200. Em julho deste ano, a Escola de Princesas **foi tema de uma reportagem do G1** e em seguida também ganhou destaque e repercussão em outros veículos de comunicação do país (G1 Triângulo Mineiro. Acesso em: 24/01/2014).

Marlene Matos já enxerga a possibilidade de realizar franquias da escola no Brasil e no exterior, além de licenciar produtos, seriados e teatro com a marca “Escola de Princesas”. Mas o sonho da pedagogia ao se tornar realidade não teve só sucesso. Segundo Nathalia Mesquita, a escola recebeu também críticas e citou “o mo-

vimento feminista” entre os críticos por achar que a escola promovia um retrocesso na figura da mulher moderna. Mas a empresária diz ser um grupo muito pequeno que não conhece de fato os objetivos da escola. Mais uma vez Nathalia explica do que se trata a escola:

Em síntese, são aplicados conceitos de caráter, ética, moral e autoestima; boas maneiras, postura e comportamento à mesa; limpeza, culinária, lavanderia e prendas domésticas; cuidados de higiene e beleza; comportamento nas redes sociais e até orientação sexual. “Neste curso, que considero a coluna vertebral da minha escola, ficamos por duas semanas em cada módulo. Ensina-mos como arrumar o quarto, o guarda-roupa, a fazer malas, a preparar mesas para receber, confeccionar porta-guardanapos, além de culinária, primeiros socorros, orçamento doméstico. O diferencial é que vai muito além dos cursos básicos de boas maneiras”, explica Nathália. A escola também oferece módulos individuais, além de minicursos, workshops e programas personalizados (G1 Triângulo Mineiro. Acesso em: 24/01/2014).

E acrescenta que as alunas mais novas aprendem desde escovar dentes a ajudar as mães nas lidas domésticas. Quanto às mais velhas, além de aprenderem também as tarefas da casa e como se sentar à mesa, como a professora considera o índice bastante alto de gravidez na adolescência na cidade de Uberlândia, essas alunas também recebem aulas sobre sexualidade. A preparação de mulheres em escolas especiais, sejam religiosas, técnicas ou de conhecimentos informais, traz à tona uma sociedade brasileira que se vê de tempos em tempos retornando aos chamados “bons costumes”, “fino trato”, aulas de “socila”, curso existente nos anos de 1960 e 1970 que ensinava as moças a andarem, sentarem, falarem, etc.

A luta pela diferença e não desigualdade continua. Não se pode achar que está tudo resolvido. Ainda é preciso estar atentas. Conforme Tânia Navarro Swain,

[...] uma das tarefas mais árduas dos feminismos é libertar as mulheres desta imagem de mulher, única, dócil, casadoira, procriadora, libertá-las da “verdadeira mulher”,

da “diferença dos sexos”, da fragilidade presumida, da passividade do assujeitamento a uma representação cujo fundamento é apenas sua repetição incessante (2010, p. 43).

Pensar as escolas religiosas, a luta pela tradição, família e propriedade como uma coisa antiga, datada e acabada é triste engano. Os retornos ao que existiu, à dependência e submissão feminina ao masculino, à volta da mulher ao lar, para a educação dos filhos e cuidados da casa e marido ou companheiro estão presentes no nosso cotidiano deste século XXI.

Referências

AREND, Silvia Fávero. Trabalho, escola e lazer. In: PINSKY, Carla Bassanezi; PEDRO, Joana Maria (orgs.). *Nova História das Mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2012, p. 65-83.

BASSALO, Lucélia de Moraes Braga. Relações de Gênero e o papel da Escola. In: STEVENS, Cristina; BRASIL, Katia Cristina Tarouquela; ALMEIDA, Tânia Mara Campos de; ZANELLO, Valeska. (orgs). *Gênero e Feminismos: convergências (in)disciplinares*. Ex Libris, Brasília, 2010, p. 139.

COIMBRA, João. Curso de Formação de Artífices em Araguari. In: *AEPFA*, Araguari, 1944.

DUSCHATZKY, Silvia; SKLIAR, Carlos; O nome dos outros. Narração a alteridade na cultura e na educação. In: LARROSA, Jorge; SKLIAR Carlos. (orgs.). *Habitantes de Babel. Políticas e poéticas da diferença*. Belo Horizonte: Autêntica, 2001, p. 119-138.

ETEF. *Regimento Interno da ETEF*. Araguari, s/d, p. 14.

FOLHA de São Paulo. São Paulo, jan. 2014. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/ribeiraopreto/2014/01/1397939-marlene-mattos-se-associa-a-escola-para-meninas-que-ensina-modos-de-princesa.shtml>. Acesso em: 13 jan. 2014.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir*. História da violência nas prisões. Petrópolis: Vozes, 1983.

G1 TRIÂNGULO MINEIRO. *Escola de princesas em Uberlândia supera expectativas de professora*. Disponível em: <http://g1.globo.com/minas-gerais/triangulo-mineiro/noticia/2013/07/escola-de-princesas-em-uberlandia-supera-expectativas-de-professora.html>. Acesso em: 24 jan. 2014.

LOURO, Guacira Lopes. Gênero: questões para a educação. In: BRUSCHINI, Cristina; UNDEHAUM, Sandra G. (orgs.). *Gênero, democracia e sociedade brasileira*. São Paulo: Fundação Carlos Chagas e Ed. 34, 2002, p. 225-242.

PUGA DE SOUSA, Vera Lúcia. *Entre o Bem e o Mal - Educação e Sexualidade nos anos 1960 - Triângulo Mineiro*. 1991. Dissertação (Mestrado) – Universidade de São Paulo - USP, São Paulo, 1991.

RFFSA/SENAI. *15 anos. Documento de Avaliação*. Curitiba, Oficinas Gráficas Kingraf e Imprimaz, 1973.

RISTOFF, Dilvo. et. al. (orgs.). *A Mulher na Educação Superior Brasileira: 1991-2005*. Brasília: INEP, 2007

SWAIN, Tania Navarro. O grande silêncio: a violência da diferença sexual. In: STEVENS, Cristina; BRASIL, Katia Cristina Tarouquella; ALMEIDA, Tânia Mara Campos de; ZANELLO, Valeska. (orgs.). *Gênero e Feminismos: convergências (in)disciplinares*. Ex Libris, Brasília, 2010, p.35-48.



PESSOAS AUTORAS

Alex Fabiano Correia Jardim

Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar) com período sanduíche na Université Sorbonne (Paris). Realizou Pós-Doutorado com bolsa BEX/CAPEs em Literatura e Filosofia pela Universidade Nova de Lisboa. Professor do Departamento de Filosofia e dos Programas de Pós-graduação em Letras/Estudos Literários e de Filosofia da Universidade Estadual de Montes Claros (Unimontes). Coordenador do Grupo de Pesquisa em Filosofia, Ciências Humanas e outros sistemas de pensamento; coordenador do canal Agenciamentos Contemporâneos.

Cairo Mohamad Ibrahim Katrib

Doutor em História pela Universidade de Brasília. Professor Faculdade de Educação, do Programa de Pós-graduação em Educação e do Programa Tecnologias, Comunicação e Educação da Universidade Federal de Uberlândia (UFU). Coordenador de Extensão da Faculdade de Educação-Faced-UFU. Coordena, também, o Centro Colaborador de Apoio ao Monitoramento e à Gestão de Programas Educacionais-CECAMPE SUDESTE(FNDE-UFU).

Carla Denari Giuliani

Doutora em História pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU). Mestre em Ciências Fisiológicas pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). É Professora da Universidade Federal de Uberlândia. Tem experiência na área de Enfermagem, com ênfase em Saúde da População, atu-

ando principalmente nos seguintes temas: adolescência, gravidez, gênero e saúde pública e violência contra mulher. Pesquisadora da Rede Mineira de Estudos Avançados sobre Desigualdades, Violências de Gênero e suas Interseccionalidades – REAGE.

Cláudia Maia

Doutora em História pela UnB, com área de concentração em Estudos Feministas e período sanduíche na École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS). Realizou Pós-Doutorado em História na Universidade Nova de Lisboa com bolsa BEX/CAPE. É Professora do Departamento de História e do Programa de Pós-graduação em História da Universidade Estadual de Montes Claros (Unimontes). É coordenadora do Grupo de Pesquisa e Estudos Gênero e Violência (GPEG), do Observatório Norte-Mineiro de Violência de Gênero; e da Rede Mineira de Estudos Avançados sobre Desigualdades, Violências de Gênero e suas Interseccionalidades – REAGE. É pesquisadora colaboradora do Centro Interdisciplinar de Ciências Sociais da Universidade Nova de Lisboa (CICS.NOVA) e do Grupo de Pesquisa PROJETAH. É bolsista de produtividade do CNPq.

Constância Lima Duarte

Doutora em Literatura Brasileira pela Universidade de São Paulo (USP). Aposentada pela UFRN, desde 1998; é Professora da Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais, com atuação no Programa de Pós-Graduação em Letras Estudos Literários. Atua como pesquisadora junto ao NEIA - Núcleo de Estudos Interdisciplinares da Alteridade, e ao Centro de Estudos Literários e Culturais, da UFMG. Coordena o Grupo de Pesquisa Letras de Minas, cadastrado no Diretório dos Grupos de Pesquisa do CNPq. É coordenadora do projeto de pesquisa Memorial do Memoricídio: escritoras brasileiras esquecidas pela história.

Dayse Lúcida Silva Santos

Doutora em História pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Mestre em História por esta mesma universidade. Professora de História com atuação em ensino, pesquisa e extensão, e cocriadora do Projeto dos Cursos Integrados do IFNMG Campus Diamantina com destaque para es-

truturação curricular com Núcleo Integrador da área Técnica com a Educação Básica.

Diva do Couto Gontijo Muniz

Doutora em História Social pela Universidade de São Paulo. Professora Emérita da Universidade de Brasília. Professora Colaboradora Plena do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de Brasília. Autora, dentre outros, do livro “Um toque de gênero: história e educação em Minas Gerais (1834-1892)”, pela EdUnB, em 2003.

Fabiana Francisca Macena

Doutora em História pela Universidade de Brasília (UnB); Mestre em História Social pela mesma universidade. Realizou pós-doutoramento no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Mato Grosso (PPGHIS/UFMT). Atualmente é professora da Secretaria de Estado de Educação do Distrito Federal. Integra o Grupo de Estudos Feministas da Universidade de Brasília/GEFEM e é pesquisadora do Grupo de Pesquisa Estudos sobre Política, Ideias e Fronteiras Americanas/EPIFAn.

Fernanda Domingos Naves

Bacharel em História pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU), com especialização em Teologia pela Faculdade Venda Nova do Imigrante. Foi bolsista de iniciação científica Fapemig de 2008 a 2010, direcionando suas pesquisas para a temática Afro-brasileira, em especial para as questões ligadas à manutenção identitária do Congado no interior de Minas Gerais. É professora do ensino básico.

Filomena Luciene Cordeiro Reis

Doutora em História pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU) com pós-doutorado por esta mesma universidade. Professora do Departamento de História e do Programa de Pós-graduação em História da Unimontes. Pesquisadora do Grupo de Pesquisa e Estudos Gênero e Violência (GPEG)

e da Rede Mineira de Estudos Avançados sobre Desigualdades, violências de gênero e suas interseccionalidades (REAGE). É Diretora da Diretoria de Documentação e Informação da Unimontes.

Florisvaldo Paulo Ribeiro Júnior

Doutor em História pela Universidade de Brasília (UnB). Professor do Instituto de História da Universidade Federal de Uberlândia. Participante da Linha História e Cultura do PPGHIS/INHIS/UFU. Integrante do NE-GUEM-UFU.

Gilberto César de Noronha

Doutor em História Social pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU), com estágio de pesquisa na École des Hautes Etudes em Sciences Sociales de Paris. Professor do Instituto de História da Universidade Federal de Uberlândia. Atualmente, coordena o Núcleo de Estudos e Pesquisas em História Política (NEPHISPO/Inhis/UFU) e atua como pesquisador (vice-líder) do Grupo Memórias (Grupo de Pesquisa do CNPQ/Unimontes).

Helen Ulhôa Pimentel

Doutora em História pela UnB, com bolsa sanduíche na Universidade de Coimbra. É Professora aposentada do Departamento de História da Universidade Estadual de Montes Claros (Unimontes) com atuação no Programa de Pós-graduação em História e no Grupo de Pesquisa Gênero e Violência (GPEG). Atualmente atua na área da cultura e do turismo, tendo sido presidente da Academia de Letras do Noroeste de Minas e da Associação de Guias de turismo do Noroeste de Minas. É vice presidente da Agência de Desenvolvimento Sustentável de Paracatu. Membro do COMPHAP - Conselho Municipal do Patrimônio Histórico e Artístico de Paracatu. Membro do COMTUR por 2 mandatos. Membro do CMPC por um mandato. Membro da Comissão de criação do Arquivo Público Municipal de Paracatu. Diretora de arte e Cultura da Fundação Municipal Casa de Cultura de Paracatu. Vice Presidente da ADESP por dois mandatos.

João Augusto Gonçalves dos Santos

Mestre em História pela Universidade Estadual de Montes Claros (Unimontes). Licenciado em Filosofia e Ciência da Religião. Professor da Rede Pública Municipal de Ensino em Montes Claros.

Leila de Souza Almeida

Mestre em História pela Universidade Estadual de Montes Claros (Unimontes). Professora do Instituto Federal do Norte de Minas (IFNMG), campus Januária.

Lúcia Helena Rodrigues Costa

Doutora em Enfermagem pela Universidade Federal da Bahia (UFBA); Mestre em Enfermagem pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). É professora aposentada da Universidade Estadual de Montes Claros – Unimontes.

Márcia Moreira Custódio

Doutora em Estudos Literários na Universidade Federal do Espírito Santo (UFES). Mestre em Letras/Estudos Literários pela Universidade Estadual de Montes Claros (Unimontes). Professora EBTB do Instituto Federal do Norte de Minas Gerais (IFNMG) campus Pirapora. Presidente da Comissão Local de Heteroidentificação do IFNMG Campus Pirapora; Coordenadora do Curso de Formação Continuada em Educação para as Relações Étnico-Raciais do IFNMG Campus Pirapora; Líder do Grupo de Estudos e Pesquisa em Linguagens, Educação e Decolonialidades (GEPLÉ).

Maria de Fátima Gomes Lima do Nascimento

Doutora em História pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG);

Mestre em História pela Universidade Severino Sombra (2004). Professora do Departamento de História da Unimontes.

Mônica Chaves Abdala

Doutora em Sociologia pela Universidade de São Paulo (USP). É professora Titular aposentada do Instituto de Ciências Sociais da Universidade Federal de Uberlândia. Tem experiência na área de Sociologia, com ênfase em Sociologia da Alimentação e Sociologia da Cultura, pesquisando e orientando os seguintes temas: hábitos alimentares, história da alimentação, formas de sociabilidade, cultura popular, artes têxteis, identidade regional e de gênero. Participa da rede transnacional DIAITA e dos grupos de pesquisa Misturas e Comida e cultura: os múltiplos olhares sobre a alimentação da Rede PENSSAN.

Maria Andréa Angelotti Carmo

Doutora em História Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. É professora no Instituto de História e do Mestrado Profissional em Ensino de História (ProfHistória) da Universidade Federal de Uberlândia (UFU). Possui atuação na área de formação docente nos cursos de Graduação (Licenciatura) e como Coordenadora e colaboradora no Programa de Bolsa de Iniciação à Docência em Subprojetos de História e subprojetos Interdisciplinares em diferentes editais desde 2013.

Maria Clara Tomaz Machado (in memoriam)

Doutora em História Social pela Universidade de São Paulo (1998). Foi professora Titular da Universidade Federal de Uberlândia; coordenadora do Laboratório de Pesquisa em Cultura Popular e Vídeo-Documentário (DOCPop), vinculado ao Instituto de História -UFU e Diretora da DIRCO/UFU (Diretoria de Comunicação Social).

Patrícia Lessa Santos

Doutora em História pela Universidade de Brasília (UnB), na área de Es-

tudos Feministas e de Gênero. Tem Pós-Doutorado em Letras, na área de Discurso e Linguagem, na Universidade Federal Fluminense (UFF). É Mestre em Filosofia da Educação pela Universidade de Campinas (UNICAMP). Professora da Universidade Estadual de Maringá (UEM) e líder e criadora do Grupo de Pesquisa em Estudos do Corpo e da Sexualidade (GEPECOS), que tem como foco os Estudos Feministas e os estudos foucaultianos. Integrante do Coletivo Maria Lacerda de Moura.

Paulo Sérgio Moreira da Silva

Doutor em História Social pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU). É professor adjunto no Centro Universitário de Patos de Minas. Coordena o grupo de estudos -JUHIS- jurídico e histórico (documentos século XIX). Desenvolve projetos ligados à História pública da escravidão e remanescentes quilombolas.

Telma Borges

Doutora em Letras pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG); Mestre em Teoria da Literatura (UFMG). É professora da Faculdade de Educação da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Fez pós-doutorado na Universidade Federal de Santa Catarina, com o projeto *Escrevivências na literatura infantil: Brasil, Colômbia: uma encruzilhada possível*. Integra o Centro de Alfabetização Leitura e Escrita Magda Soares – CeALE, o Grupo de Pesquisa e Extensão do Letramento Literário – GPELL, do qual é coordenadora; é integrante do Comitê Gestor do Programa Ações Afirmativas na Pós/UFMG. Coordena o projeto de pesquisa “Performances do narrador e narrativas contemporâneas: perspectivas e ensino” e do subprojeto de ensino “Ensino de literatura na perspectiva do letramento literário”. Atua, ainda, como coordenadora do subprojeto do PIBID / LE-CAMPO – Cartografia Socioterritorial. É coordenadora do Colegiado do Curso de Licenciatura em Educação do Campo – Lecampo.

Vanda Lúcia Praxedes

Doutora em História Social pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) com pós-doutorado em Educação pelo Programa CAPES/PNPD. Professora do Departamento de Humanidades da Universidade do Estado

de Minas Gerais (UEMG), campus Divinópolis. Membro e pesquisadora do Programa Ações Afirmativas na UFMG e do Núcleo de Pesquisa sobre Relações Étnicorraciais - NEPER. Pesquisadora do Grupo de Pesquisa e Estudos Gênero e Violência (GPEG) e da Rede Mineira de Estudos Avançados sobre Desigualdades, violências de gênero e suas interseccionalidades (REAGE).

Varlei Rodrigo do Couto

Doutor em História Cultural pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Foi vencedor do 7º Prêmio “Construindo a Igualdade de Gênero”, em 2011, com o texto: A cidade e as mariposas: a formação do imaginário social em torno da prostituição feminina em Pouso Alegre-MG (1969-1989).

Vera Lúcia Puga

Doutora em História Social pela Universidade de São Paulo (USP); Mestre em História pela mesma instituição. Professora aposentada do Instituto de História da Universidade Federal de Uberlândia (UFU). Pesquisadora do NEGUEM (Núcleo de Estudos de Gênero e Mulheres da UFU). Editora da Revista Caderno Espaço Feminino. Foi consultora da Secretaria de Políticas para as Mulheres/ONU Mulheres e colaboradora da Cátedra UNESCO “Diversidade Cultural, Gênero e Fronteiras”.



Na vida de editora, muitas vezes, temos momentos de muito prazer e de grande alegria... Foi o que me aconteceu com o *“História das mulheres e do gênero em Minas Gerais”*, muitíssimo bem organizado por Cláudia Maia e Vera Lúcia Puga. Nele, podemos ler, entre vários assuntos, sobre escritoras como Maura Lopes Cançado ou Conceição Evaristo, sobre damas e sinhás do sertão, parteiras, educadoras, abolicionistas, feministas... Os trabalhos se articulam em torno do tema: mineiridade. Embora a maioria dos trabalhos tenha sido escrita a partir da História social e cultural, contempla, também, o terreno da Literatura. As autoras buscaram entender como as mineiras exerceram poder, desacatarem a ordem estabelecida e, sobretudo, denunciaram, a partir de diferentes estratégias, a opressão e a violência sobre as mulheres.

Zahidé L. Muzart
(UFSC/CNPq)

