

Representações do feminino:

olhares revisitados e contemporâneos

Organização

Daniel Martinez de Oliveira

Maria De Simone Ferreira

Pedro Colares Heringer

CADERNO SOCIO
AMBIENTAL



Representações do feminino:

olhares revisitados e contemporâneos

PRESIDENTA DA REPÚBLICA
Dilma Rousseff

VICE-PRESIDENTE
Michel Temer

MINISTRA DA CULTURA
Marta Suplicy

PRESIDENTE DO INSTITUTO BRASILEIRO DE MUSEUS
Angelo Oswaldo de Araujo Santos

DIRETORA SUBSTITUTA DO DEPARTAMENTO DE PROCESSOS MUSEAIS
Luciana Palmeira da Silva

DIRETORA DO DEPARTAMENTO DE DIFUSÃO, FOMENTO E ECONOMIA DOS MUSEUS
Eneida Braga Rocha de Lemos

DIRETOR DO DEPARTAMENTO DE PLANEJAMENTO E GESTÃO INTERNA
Rui Alberto Pereira Rodrigues

COORDENADORA GERAL DE SISTEMAS DE INFORMAÇÕES MUSEAIS
Rose Moreira Miranda

PROCURADORA-CHEFE
Eliana Alves de Almeida Sartori

DIRETOR INTERINO DO MUSEU DE ARQUEOLOGIA DE ITAIPU
Pedro Colares Heringer

Ministério da Cultura
Instituto Brasileiro de Museus
Museu de Arqueologia de Itaipu

Representações do feminino:

olhares revisitados e contemporâneos

ORGANIZAÇÃO

DANIEL MARTINEZ DE OLIVEIRA

MARIA DE SIMONE FERREIRA

PEDRO COLARES HERINGER

Ano I | 2013 | Número 1 | Niterói

CADERNO **SOCIO**
AMBIENTAL

ISSN 2238-8761

Copyright© 2013 – Museu de Arqueologia de Itaipu

Qualquer parte desta publicação pode ser reproduzida desde que citada a fonte.

Tiragem: 600 exemplares

Impresso no Brasil

DIRETOR INTERINO DO MUSEU DE ARQUEOLOGIA DE ITAIPU

Pedro Colares Heringer

ADMINISTRAÇÃO

Patrícia Dolub

Fábio Bastos Cordeiro

Maria Luiza Cândido Silva

SETOR DE MUSEOLOGIA

Mirela Leite de Araujo

SETOR EDUCATIVO

Flávio Silveira Almeida

Stelvio Henrique Figueiró da Silva

SETOR DE PESQUISA

Daniel Martinez de Oliveira

ESTAGIÁRIOS

Eduardo Carracelas Lamela

Heloísa Helena Leal Mendes Magalhães

Letícia Cardoso Bemvindo

Vítor Luiz Silva de Almeida

Caderno SocioAmbiental, Ano I, Número 1, 2013.
Niterói, RJ: Museu de Arqueologia de Itaipu/Ibram/MinC, 2013.
v. ; il.
ISSN 2238-8761

1. Museologia. 2. Museus. I. Instituto Brasileiro de Museus.

CDD o69

CADERNO SOCIOAMBIENTAL

ORGANIZAÇÃO

Daniel Martinez de Oliveira

Maria De Simone Ferreira

Pedro Colares Heringer

PROJETO GRÁFICO E DIAGRAMAÇÃO

Marcia Mattos

FOTOS

Capa – Peso para rede. Por Ricardo Bhering

Página 12 – Ruínas do Recolhimento de Santa

Teresa. Por Ricardo Bhering

Páginas 6, 30, 46, 54, 64, 66 – Acervo do

Museu de Arqueologia de Itaipu / Ibram / MinC

Página 72 – Por Delma Pessanha Neves

Páginas 13, 29, 43, 55 e 67 – Acervo dos autores

ENDEREÇO / DISTRIBUIÇÃO

Praça de Itaipu, s/n – Itaipu

Niterói/RJ

CEP: 24340-005

Telefones: +55 (21) 3701-2966 / 3701-2994

www.museus.gov.br

Sumário

Apresentação – Maria De Simone Ferreira	7
Introdução – Daniel Martinez de Oliveira	8
PARTE I – RELIGIOSIDADE E REPRESENTAÇÕES DO FEMININO EM PERSPECTIVA HISTÓRICA	
Mártires, freiras, beatas penitentes e matronas caridosas: modelos de santidade feminina na América Portuguesa (século XVIII) – William de Souza Martins	13
A vida nos conventos portugueses durante a Época Moderna – Georgina Silva dos Santos	29
Longe das vistas: o Recolhimento de Santa Teresa na Freguesia de São Sebastião de Itaipu – Alejandra Saladino, Carlos Eduardo Barata e Natália de Figuerêdo	43
PARTE II – ENTRE HISTÓRIA, ANTROPOLOGIA E LITERATURA: ESTUDOS DE GÊNERO NO BRASIL	
A mulher na filosofia – Carla Rodrigues	57
Gênero pela perspectiva antropológica – Delma Pessanha Neves	69



Apresentação

O presente livro inaugura a série de publicações anuais do Museu de Arqueologia de Itaipu/Museu SocioAmbiental de Itaipu (MAI/MUSAI), intitulada *Caderno SocioAmbiental*, periódico com objetivo de abordar temas concernentes ao universo de reflexão e de ação da proposta museológica da instituição, a saber, promover a valorização das memórias das ocupações humanas pré-cabralinas e posteriores em Niterói, através da pesquisa, da comunicação e da preservação dos patrimônios cultural e ambiental. Ao empreendimento desta proposta, somam-se os novos servidores concursados, oriundos de distintas áreas das ciências sociais e humanas, que vêm contribuir para o alargamento do horizonte de atuação do MAI/MUSAI.

O primeiro volume dessa série recebe o título *Representações do feminino: olhares revisitados e contemporâneos*, uma interpretação do tema central *Mulheres, museus e memórias*, proposto pelo Instituto Brasileiro de Museus/Ministério da Cultura, para se pensar as atividades da 5ª Primavera dos Museus - 2011. Deste tema abrangente, originaram-se atividades artísticas, educativas e acadêmicas destinadas a meditar sobre os primeiros agentes a construir uma memória acerca do antigo Recolhimento de Santa Teresa, atualmente as ruínas setecentistas que abrigam o MAI/MUSAI desde 1977.

Estimulados por esses indícios remanescentes do passado, que persistem à ação do tempo e dos homens como testemunhos, realizamos no âmbito das comemorações da Primavera dos Museus, em 22 de setembro de 2011, as mesas redondas *Religiosidade e Representações do Feminino em Perspectiva Histórica* e *Entre História, Antropologia e Filosofia: Estudos de Gênero no Brasil*. Cada mesa, com sua especificidade, trouxe contribuições, seja para a desconstrução de um olhar estável sobre o momento histórico que permeava a vida da mulher na América portuguesa, em particular a vida em clausura, seja ainda para uma visada sobre a mulher e a construção de sua inserção multifacetada na esfera social no contexto contemporâneo.

Os capítulos que se seguem apresentam, na íntegra, artigos de excelência originários das palestras debatidas nas duas mesas redondas. As representações do feminino de que tratam revisitam olhares e se abrem ao diálogo com as novas gerações, expondo, em múltiplos tempos e de outras perspectivas, o terreno atual sobre o qual se forjarão as representações do feminino no futuro.

Maria De Simone Ferreira – Ex-Diretora do MAI/MUSAI

Crianças visitam exposição que ajudaram a compor

Introdução

Organizado a partir das comunicações das mesas redondas realizadas durante a Primavera de Museus, no MAI/MUSAI em setembro de 2011, o presente livro traz contribuições importantes sobre representações e relações de gênero, a partir de variadas e muito diversas perspectivas. Os textos que aqui se encontram foram apresentados de forma oral durante aquele evento, e são disponibilizados agora para que um público maior tenha acesso àquelas discussões.

As autoras e os autores que aqui depositam uma parte de seu trabalho de pesquisa são todos filiados a grandes universidades do estado do Rio de Janeiro, e apresentam um conhecimento aprofundado de seus temas de pesquisa. Todos são doutores, com exceção dos coautores do terceiro trabalho, que são orientandos da autora principal.

Através dos capítulos do livro, são oferecidas algumas respostas a questões que se voltam para discussões de âmbito teórico, historiográfico e pragmático, em que se descrevem os resultados de projetos de pesquisa, faz-se revisão bibliográfica e análise de autores e/ou campos de estudo, ou que trazem análises mais focadas em temas e fatos mais específicos, apresentando uma grande riqueza de detalhes.

Os organizadores do livro decidiram manter a separação dos textos segundo a divisão mesma das mesas redondas em que foram apresentados. Assim, temos a primeira parte, intitulada “Religiosidade e representações do feminino em perspectiva histórica”, e a segunda, intitulada “Entre história, antropologia e literatura: estudos de gênero no Brasil”.

A primeira parte consiste de três trabalhos que se inter-relacionam diretamente por causa de seus temas muito próximos.

Em *Mártires, freiras, beatas penitentes e matronas caridosas: modelos de santidade feminina na América Portuguesa (século XVIII)*, William de Souza Martins, professor da UFRJ, parte de debates ligados ao campo dos estudos culturais e das relações de gênero, e nos apresenta resultados de um projeto de pesquisa de sua autoria, apoiado pela FAPERJ. Assim, utilizando-se de conceitos como o de “representação” de Roger Chartier, ou de ideias como a de Joan Scott, de que relações de gênero são a expressão de redes de poder, ele nos apresenta um estudo das representações e práticas de beatas, recolhidas e freiras a partir de fontes impressas do século XVIII que cobrem Pernambuco, Bahia e Rio

de Janeiro. O texto nos oferece conclusões interessantes, como a informação de que a escrita feminina foi, quase sempre, mediada pela presença de um narrador masculino.

Com tema afim, *A vida nos conventos portugueses durante a Época Moderna* é um estudo da professora de História da UFF Georgina Silva dos Santos, que analisa o perfil dos conventos femininos portugueses entre os séculos XVII e XVIII. No artigo, ela demonstra que a história dessas instituições foi assinalada por um sentido específico a elas atribuído pela sociedade lusa. Ela nos conta sobre a formação dos mosteiros femininos nos inícios da era cristã, em que a origem e a evolução do monasticismo feminino foi determinada pela restrição que se fazia às atividades pastorais. Descreve-nos os modos como tomaram forma os conventos durante a Idade Média, mostrando que a sua construção era patrocinada também pela nobreza feminina portuguesa, devido a sua sensibilidade com respeito à moralização do clero. E conclui o seu texto com a exposição do que ela denomina um quadro geral dos conventos após a consolidação do Estado luso, mostrando que essas instituições serviram de “teto para damas excluídas do mercado matrimonial”, tornando-se, por vezes, amantes de personagens importantes. É interessante destacar no texto a demonstração de que essas mulheres gozavam de mais liberdade do que a maioria delas à época e que, de uma forma ou de outra, como nos afirma a autora, essas freiras promoviam uma ressignificação da vida conventual.

O texto seguinte, *Longe das vistas: o Recolhimento de Santa Teresa na Freguesia de São Sebastião de Itaipu*, de coautoria entre a professora da UNIRIO Alejandra Saladino e dois orientandos seus de Iniciação Científica – Carlos Eduardo Barata e Natália de Figuerêdo –, apresenta resultados de um estudo sobre os usos, em diferentes épocas, do espaço das ruínas em que hoje se instala o MAI/MUSAI. É a primeira produção textual do projeto intitulado “Remanescentes do Recolhimento de Santa Teresa: prospecções sobre usos e funções de um lugar de memória da freguesia de São Sebastião de Itaipu – séc. XVIII ao séc. XXI”, ligado ao grupo de estudo “Cultura documental, religião e movimentos sociais”, do Centro de Ciências Humanas e Sociais da UNIRIO, que conta com a participação da equipe do MAI/MUSAI. O trabalho se baseia em pesquisas bibliográficas e incursões a vários arquivos públicos. Nele tenta-se dar exemplos de trajetórias de recolhidas, focando em três justificativas para os recolhimentos: a devoção, a proteção e a punição.

Na segunda parte, apresentam-se dois textos diversos, apesar de ligados pela preocupação com os estudos sobre relações de gênero.

Em *A mulher na filosofia*, a professora de filosofia da PUC-Rio e da UFF, Carla Rodrigues, discorre sobre cinco filósofas que pensaram a mulher e o feminino: a francesa Olympe de Gouge (século XVIII), a inglesa Mary Wollstonecraft (século XVIII), a brasileira Nísia da Floresta (século XIX); a francesa Simone de Beauvoir (século XX) e a norte-americana Judith Butler (século XX). O texto apresenta as principais ideias dessas autoras, fornecidas através das discussões principais sobre o tema recortado, e tomando por base algumas ideias de Jacques Derrida.

O último capítulo do livro nos traz o texto da professora de antropologia da UFF, Delma Pessanha Neves. A sua proposta é a discussão sobre concepções/relações de gênero a partir dos trabalhos do antropólogo francês Maurice Godelier – que estudou as relações de poder e dominação masculina entre os Baruya da Nova Guiné – e do livro *Perspectivas antropológicas da mulher*¹, que apresenta reflexões de trabalhos pioneiros sobre o tema no Brasil, organizados por Bruna Franchetto, Maria Laura V. de Castro Cavalcanti e Maria Luiza Heilborn, todas do Museu Nacional/UFRJ. A autora propõe reflexões a partir dos estudos escolhidos, e alinhava uma revisão sobre o campo acadêmico dos estudos de relações de gênero no Brasil. Um destaque é a sua ideia de que a antropologia das relações de gênero deve perceber e delimitar as singularidades culturais que definem as identidades femininas e masculinas, problematizando tais singularidades.

A equipe do MAI/MUSAI agradece aos autores e às autoras, e espera estar contribuindo, com este primeiro volume do *Caderno SocioAmbiental*, para as discussões que aqui se inscrevem. Além disso, deseja a todos aqueles que ora tomam contato com esta obra que a sua leitura seja propícia e instigue a busca por mais e mais conhecimento.

Daniel Martinez de Oliveira – Antropólogo do MAI/MUSAI

¹ Cf. referência ao final do texto.

Parte I

RELIGIOSIDADE E REPRESENTAÇÕES DO FEMININO EM PERSPECTIVA HISTÓRICA



**Ruínas do Recolimento
de Santa Teresa**

William de Souza Martins



William de Souza Martins graduou-se em História pela Universidade Federal Fluminense (1993), possui mestrado em História pela mesma Universidade (1996) e doutorado em História Social pela USP (2001). Em agosto de 2010, assumiu o cargo de professor adjunto de História Moderna do Departamento de História da UFRJ. Nesta instituição, ingressou também no corpo docente do Programa de Pós-Graduação em História Social (PPGHIS). Entre 2009 e 2010, atuou no Programa de Mestrado em História da Universidade Severino Sombra (USS). Entre 2006 e 2008, foi professor substituto da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO) e subcoordenador do Curso de História da Universidade Gama Filho (UGF). Entre 2002 e 2010, foi professor de História da UGF e das Faculdades Integradas Simonsen. Entre 1995-1997 e 2001-2002 foi professor de História da Rede Municipal do Rio de Janeiro, onde lecionou no ensino fundamental. Tem experiência no ensino superior de História, com ênfase em História do Brasil, nos períodos colonial e imperial e História Moderna. No que tange às atividades de pesquisa, já trabalhou com as seguintes temáticas: ordens terceiras no Rio de Janeiro colonial; festas religiosas no Rio de Janeiro do século XIX; modelos de santidade feminina na América portuguesa; e o Convento da Ajuda do Rio de Janeiro (1750-1822). Participa dos seguintes grupos de pesquisa cadastrados no CNPq: Ecclesia - Grupo de Estudos de História da Igreja Católica no Brasil (UNIRIO); Laboratório de Estudos sobre Sociedades e Culturas (LESC), da USS; Cia das Índias: Núcleo de História Ibérica e Colonial da Época Moderna (UFF) e Identidades, Hierarquias e Mobilidade na América Ibérica (UFRRJ).

Mártires, freiras, beatas penitentes e matronas caridosas: Modelos de santidade feminina na América Portuguesa (século XVIII)

O tema que pretendo tratar é resultado de um Projeto de Pesquisa com que venho trabalhando há cerca de dois anos.¹ Muitas das questões que apresento estão, portanto, ainda em fase de desenvolvimento. A expansão do estudo das relações de gênero para muito além do círculo do movimento feminista dispensa-me, até certo ponto, de justificar meu interesse pela análise das representações e das práticas religiosas das mulheres coloniais. Não obstante, talvez seja importante indicar o percurso que me levou a este tema. Até pouco tempo atrás, o meu interesse pelo campo da religião era canalizado para o estudo das associações religiosas integradas por fiéis leigos de ambos os sexos: as irmandades e as ordens terceiras. Na época de minha pesquisa de Doutorado, uma das questões que atraiu meu interesse, e que não pude dar então suficiente desenvolvimento, foi a da participação, nas ordens terceiras do Carmo e de São Francisco, de mulheres designadas como beatas.² Distinguiam-se dos demais irmãos terceiros pelo traje, mais semelhante ao das freiras que ao dos seculares, e por vestígios de uma vivência religiosa mais intensa. Tempos depois, percebi que haveria espaço para focar as práticas religiosas dessas mulheres, ao lado de outras que viviam nos recolhimentos e nos conventos, ou abrigadas simplesmente em casas particulares. À diferença das mulheres integradas na vida religiosa conventual – que prometiam, por meio de votos solenes, guardar até o fim da vida a castidade, a pobreza, a obediência e a clausura – as recolhidas e as beatas comprometiam-se somente a viver em castidade.

1 O projeto de Pesquisa, intitulado "A religiosa ideal: modelos de santidade feminina na América Portuguesa (c. 1720 – c. 1760)", contou com os recursos do auxílio à pesquisa APQ1, da FAPERJ.

2 MARTINS, William de Souza. *Membros do corpo místico: ordens terceiras no Rio de Janeiro* (c. 1700 – 1822). São Paulo: Edusp, 2009, p. 114-117.

Tentando garantir a viabilidade de um tema de pesquisa com o qual estava pouco familiarizado, decidi estudar as representações e práticas de beatas, recolhidas e freiras a partir de fontes impressas que cobriam Pernambuco, Bahia e Rio de Janeiro, ao longo do século XVIII. Assim, escolhi para a análise o livro sétimo da obra do monge beneditino Domingos do Loreto Couto, *Desagravos do Brasil e glórias de Pernambuco*;³ a famosa crônica do frade franciscano Antônio de Santa Maria Jaboatão, o *Novo orbe seráfico*;⁴ o escrito de vida elaborado pelo arcebispo da Bahia, D. Sebastião Monteiro da Vide, intitulado *História da vida e morte de madre sóror Vitória da Encarnação*, religiosa do Convento de Santa Clara do Desterro da Cidade da Bahia.⁵ Para documentar as atividades de Jacinta Rodrigues Aires, tida como fundadora do Convento de Santa Teresa do Rio de Janeiro, pude dispor de fontes mais diversificadas, constituídas pelas crônicas de Balthazar da Silva Lisboa,⁶ *A Vida da Serva de Deus Madre Jacinta de São José*,⁷ de autoria do religioso carmelita descalço frei Nicolau de São José, a crônica de fundação do Convento elaborada pelas religiosas,⁸ e ainda pelo processo da madre no Tribunal de Santo Ofício de Lisboa.⁹ Essa documentação já fora, em parte, utilizada por diversos autores. Enquanto a historiografia mencionada analisou cada fonte separadamente, a minha preocupação é a de esboçar um tratamento de conjunto, mas sem descuidar das questões específicas que envolvem cada contexto.¹⁰

Os pontos de partida teóricos e conceituais da análise estão inseridos nos campos dos estudos culturais e das relações de gênero. Assim, apoiei-me no conceito de representação elaborado por Roger Chartier, segundo o qual os agentes sociais estão continuamente empenhados na elaboração de identidades e de distinções simbólicas com a finalidade de legitimar as suas próprias escolhas e condutas.¹¹ A análise de Joan Scott a respeito das relações de gênero, concebidas como um modo particular de expressão das redes de poder, tornou-se igualmente importante para a elaboração desse trabalho. A discussão

3 COUTO, D. Domingos do Loreto, OSB. *Desagravos do Brasil e glórias de Pernambuco* (1757). Ed. fac-similar da de 1904. Recife: Fundação de Cultura, 1981.

4 JABOATÃO, Fr. Antônio de Santa Maria, OFM. *Novo Orbe seráfico*, ou Crônica dos frades menores da Província do Brasil (...). Imprensa em Lisboa em 1761, e reimpressa por ordem do IHGB. Rio de Janeiro: Tip. Brasileira de Máximo Gomes Ribeiro, 1858-1862, 5 v.

5 VIDE, D. Sebastião Monteiro da, arcebispo. *História da vida e morte da madre Victoria da Encarnação*. Religiosa professa no Convento de Santa Clara do Desterro (...). Em Roma, 1720. Na Estamparia de Joam Francisco Chracas.

6 LISBOA, Balthazar da Silva. *Anaes do Rio de Janeiro* (...). Rio de Janeiro, na Tip. Imp. e Const. de Seignot-Plancher e Cia, 1835, tomo VII, p. 378-516.

7 SÃO JOSÉ, Fr. Nicolau de, OCD. *Vida da serva de Deus Madre Jacinta de São José*. Rio de Janeiro: Estúdio de Artes Gráficas Mendes Jr., 1935.

8 *Convento de Santa Teresa*. Notícia Histórica pelas religiosas do Convento. Rio de Janeiro, 1955.

do papel do santo na religião cristã e dos sinais particulares que a santidade adquire em diferentes contextos históricos, desenvolvida por autores como Peter Brown, André Vauchez e Pierre Delooz pode ser também adaptada para a análise das representações de virgens mártires, freiras, beatas e recolhidas na América Portuguesa.¹² Assim, Vauchez e Delooz baseiam-se em uma definição ampliada do papel do santo que, indo além do reconhecimento canônico oficial da Igreja, propõe que santidade é observada como um valor, extensível a outras pessoas e até mesmo a objetos, e como tal encontrado em representações coletivas produzidas nas relações sociais. A santidade depende sempre da opinião e dos julgamentos de outras pessoas, além de que é, simultaneamente, real e construída. Assim, as mulheres coloniais reputadas como santas possuem uma efetiva existência histórica que pode ser documentada, mas as percebemos a partir de escritos de vida, de narrativas de caráter biográfico e hagiográfico que recriam e idealizam aquela mesma existência.

Desta maneira, conduzi as minhas reflexões para o campo dos gêneros discursivos que constituíam o suporte para as narrativas acerca das mulheres com vocação de santidade na Colônia. À exceção do processo inquisitorial de Jacinta de São José, que contém traslados das suas visões e narrativas de próprio punho, a escrita feminina encontra-se quase sempre mediada pela presença de um narrador masculino. Este pertencia com mais frequência ao clero regular, como os cronistas Domingos do Loreto Couto, Antônio de Santa Maria Jaboação e o biógrafo Nicolau de São José. Em um dos casos, o narrador pertencia ao clero diocesano, o arcebispo da Bahia D. Sebastião Monteiro da Vide, autor das célebres *Constituições* do Arcebispado. Por fim, em um dos casos, o narrador era um letrado leigo, Balthasar da Silva Lisboa, Doutor em Leis pela Universidade de Coimbra, e que havia ocupado diversas funções burocráticas no aparelho de Estado entre o final do século XVIII e princípios do século XIX. Tais narradores se apoiaram, para a elaboração das histórias de mulheres virtuosas, em fontes com características diversas, constituídas por relações escritas elaboradas por familiares, companheiras de claustro e confessores das mulheres biografadas, e por testemunhos orais de natureza variada. Por vezes, como no caso do cronista da província franciscana Antônio de Santa Maria Jaboação, o narrador indicava no texto a autoria e as passagens que estava utilizando. Não obstante, a atitude mais frequente era a transformação dos relatos originais em uma narrativa uniforme e linear.

9 ANTT, Tribunal do Santo Ofício, processo 4423 (TT-TSO-IL-28-4423). Disponível em <http://digitarq.dgarq.gov.pt/details?id=2304407>, acesso em 1/09/2011.

10 ALGRANTI, Leila Mezan. *Honradas e devotas: mulheres da Colônia*. Condição feminina nos conventos e recolhimentos do Sudeste do Brasil, 1750-1822. Rio de Janeiro: José Olympio, Brasília: Ed. UnB, 1993; NASCIMENTO, Anna Amélia Vieira. *Patriarcado e religião: as enclausuradas clarissas do Convento do Desterro da Bahia, 1677-1890*. Bahia: Conselho Estadual de Cultura, 1994; GONÇALVES, Margaret de Almeida. *Império da fé: andarilhas da alma na época barroca*. Rio de Janeiro: Rocco, 2005; ALMEIDA, Suelly Creusa Cordeiro de. *O sexo devoto: normalização e resistência feminina no Império Português, XVI-XVIII*. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2005; MOTT, Luiz. "Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundú". In: SOUZA, Laura de Mello e (Org.). *Cotidiano e vida privada na América Portuguesa* (História da vida privada no Brasil sob a dir. de Fernando A. Novais, v. 1). São Paulo: Cia. das Letras, 1997; AZZI, Riolando e REZENDE, Maria Valéria. "A vida religiosa feminina no Brasil colonial". In: AZZI, R. *A vida religiosa no Brasil: enfoques históricos*. São Paulo: Paulinas, 1983.

11 CHARTIER, Roger. *A História Cultural entre práticas e representações*. Trad. Lisboa: Difel, 1990, p. 17.

12 BROWN, Peter. *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity*. Chicago: The University of Chicago Press, 1981, p. 69-85; VAUCHEZ, André. "Santidade". In: ROMANO,

No âmbito dos escritos de vida que testemunhavam as práticas e representações religiosas femininas, os esquemas hagiográficos ocupavam um papel de peso. Para esta percepção, me vali da leitura de Michel de Certeau, Octavio Paz, Leila Algranti, Lígia Bellini, entre outros autores.¹³ Em primeiro lugar, cabe detalhar a percepção de Certeau, segundo a qual "na hagiografia a individualidade conta menos que o personagem. Os mesmos traços ou os mesmos episódios passam de um nome próprio a outro".¹⁴ Em segundo lugar, o caráter edificante das referidas narrativas, que foi assinalado pela pluralidade de autores. Efetivamente, os escritos de vida parecem assumir um perfil duplamente modelar. Constituía *espelhos de perfeição*, que poderiam guiar as condutas de mulheres situadas em diferentes estados, como freiras, casadas, donzelas e pecadoras arrependidas. Mas se tinham potencial para moldar comportamentos femininos, os próprios escritos de vida eram modelados pelas vidas de santos. Seguiam a estrutura altamente estereotipada das narrativas hagiográficas. Para mulheres virtuosas como Jacinta de São José, o chamado para uma vida de santidade aparecia precocemente, já na infância. Em seguida, havia nos referidos relatos um momento, que na narrativa hagiográfica correspondia ao da *conversão* do santo, marcado por obstáculos que se colocavam no caminho de perfeição espiritual pretendido pelas mulheres. Tais resistências podiam ser de natureza familiar, oriundas da oposição dos pais ou dos maridos, como no caso das viúvas Antônia de Pádua de Góes e Catharina Paes Landim relatadas por Antônio de Santa Maria Jaboação, ou aparecer sob a forma de doenças, tentações demoníacas, etc. Uma vez consolidada a escolha das mulheres, os relatos passam a registrar uma sucessão de benefícios espirituais e de prodígios obtidos por cada mulher em particular. No contexto da Reforma Católica, o santo era concebido como um atleta espiritual, capaz de superar as maiores privações e tentações em nome do ideal heroico de que estava investido. Segundo Jacques Gélis, o Cristo sofredor do drama da Paixão constitui o modelo básico para as práticas de ascetismo no início do período moderno.¹⁵ Por fim, encontra-se presente nas narrativas o momento da morte, em que a moribunda se achava acompanhada da família ou da comunidade religiosa, recebendo os últimos sacramentos. Após esta *boa morte*, ocorriam diversos prodígios e milagres, centrados no corpo da mulher virtuosa, ecoando os *topoi* bem marcados da narrativa hagiográfica.

Para a análise da literatura hagiográfica, busquei ainda inspiração nos estudos de Maria de Lurdes Correia Fernandes, Hilário Franco Jr., Maria Clara de Almeida Lucas, Mafalda Ferin Cunha, Lucília Gonçalves Pires, entre outros

Ruggiero (Dir.). *Mythos/logos, sagrado/profano* (Enciclopédia Einaudi, v. 12). Trad. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1987, p. 287-300; DELOOZ, Pierre. "Towards a Sociological Study of Canonized Sainthood in the Catholic Church". In: WILSON, Stephen (Ed.). *Saints and their Cults: Studies in Religious Sociology, Folklore and History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, p. 189-216.

13 CERTEAU, Michel de. *A escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982, p. 266-278; PAZ, Octavio. *Sóror Juana Inés de la Cruz. As armadilhas da fé*. São Paulo: Mandarin, 1998, p. 95-99; ALGRANTI, Leila Mezan. "A hagiografia e o ideal de santidade feminina: o impacto da leitura de vidas de santas nos conventos da América Portuguesa (um estudo de caso)". In: *Livros de devoção, atos de censura. Ensaio de História do livro e da leitura na América Portuguesa (1750-1821)*. São Paulo: Fapesp: Hucitec, 2004, p. 93-122.

14 CERTEAU, Michel de, *op. cit.*, p. 272.

15 GÉLIS, Jacques. "O corpo, a Igreja e o sagrado". In: VIGARELLO, Georges (Dir.). *Da Renascença às Luzes* (História do corpo, sob a dir. de Alain Corbin, Jean-Jacques Courtine e Georges Vigarello). 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2010, p. 19-94.

16 FERNANDES, Maria de Lurdes Correia. "Introdução". In: ANJOS, Fr. Luís dos. *Jardim de Portugal* (1626). Porto: Campo de letras, 1999, p. 9-29. FRANCO JR., Hilário. "Apresentação". In: VARAZZE, Jacopo de (1229-1298). *Legenda áurea: vidas de santos*. São Paulo: Cia. das Letras, 2006, p. 11-25; LUCAS, Maria Clara de Almeida. *Hagiografia medieval portuguesa*.

autores.¹⁶ A importância do *exemplum* para a literatura hagiográfica data da Idade Média, cuja principal produção neste campo foi a *Legenda áurea* do frade dominicano Jacopo de Varazze, uma coletânea de vida de santos. Buscando fornecer material mais eficiente para a pregação, Varazze recorreu ao *exemplum*, isto é, um “relato breve dado como verídico e destinado a ser inserido em um discurso (em geral um sermão) para convencer um auditório”. Neste tipo de narrativa, “para bem cumprir sua intenção evangelizadora”, até o riso era utilizado como recurso de convencimento.¹⁷

Nos tratados de retórica sagrada do período moderno, o *exemplum* “é considerado um dos processos de descoberta de provas persuasivas”, como também de “amplificação dos argumentos encontrados”. A autora citada também fornece uma definição para o recurso narrativo que complementa aquela fornecida anteriormente: “o *exemplum* é a narração de fatos apresentados como sucedidos”, nos quais “mantém-se uma exigência de verossimilhança para que a narrativa exemplar possa ser apresentada pelo discurso como real”.¹⁸ Evidentemente, tal verossimilhança deve ser considerada sob o ponto de vista da literatura religiosa da época e, particularmente, do gênero hagiográfico, em que o prodígio e a maravilha eram elementos obrigatórios. É possível identificar nos escritos de vida que testemunham a vocação de santidade de mulheres coloniais fragmentos constituídos por pequenas histórias de conteúdo moralizante, que podem ser aproximados dos *exempla* das vidas de santos.

De modo geral, os relatos femininos que constituem o alvo desta pesquisa podem ser inseridos nos esforços da Igreja contrarreformista no sentido de valorizar o papel do santo no culto religioso e, por extensão, as vocações de santidade. Para esta discussão, apoiei-me em autores como Alison Weber, Merry Wiesner, Po-Chia Hsia, Peter Burke, José Sánchez Lora e Kenneth Woodward.¹⁹ A negação, no campo da teologia reformada, do papel do santo como intermediário da salvação, levou a Igreja a sustentar de forma vigorosa o culto aos advogados celestes. Daí a ampla difusão da literatura hagiográfica, sob a forma de coletâneas, sendo uma das mais famosas o *Flos Sanctorum*, do jesuíta Pedro de Ribadeneira,²⁰ (cuja circulação foi expressiva até mesmo na América Portuguesa) ou por meio de narrativas que focavam em um santo ou servo de Deus em particular. Além das obras impressas, do papel da liturgia e das imagens, as virtudes e milagres dos santos se tornaram matéria fértil para os pregadores religiosos, cujos sermões – que constituíam um dos principais *mass media* do Antigo Regime, conforme assinalou um autor – podiam atingir

Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1984; CUNHA, Mafalda Ferin. *Persuasão e deleite na Nova Floresta do padre Manuel Bernardes*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian: Fundação para a Ciência e Tecnologia, 2002; PIRES, Lucília Gonçalves. *Para uma leitura intertextual de “Exercícios espirituais” do padre Manuel Bernardes*. Lisboa: INIC: Centro de Literaturas de Expressão Portuguesa da Universidade de Lisboa, 1980.

¹⁷ FRANCO JR., op. cit., p. 13-15.

¹⁸ PIRES, Lucília Gonçalves, op. cit., p. 181-183.

¹⁹ WEBER, Alison. “Teresa de Ávila. La mística femenina” In: ORTEGA, Margarita, LAVRIN, Asunción e PÉREZ CANTO, Pilar (coords.). *El mundo moderno* (Historia de las mujeres en España y América Latina, v. II). Madrid: Cátedra, p. 107-129; WIESNER, Merry. *Women and Gender in Early Modern Europe*. 2. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p. 213-249; PO-CHIA HSIA, R. *The World of Catholic Renewal, 1540-1770*. 2ª ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p. 127-158; BURKE, Peter. “How to Become a Counter-Reformation Saint” In: LUEBKE, David M. (Ed.). *The Counter Reformation: The Essential Readings*. Malden (MA): Blackwell Publishing, 1999, p. 127-142; SÁNCHEZ LORA, José L. *Mujeres, conventos y formas de la religiosidad barroca*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1988, p. 359-453; WOODWARD, Kenneth. *A fábrica de santos*. Trad. São Paulo: Siciliano, 1992, p. 50-75.

um público potencialmente mais amplo do que o dos leitores.²¹ Por outro lado, e dando sequência a mudanças que datavam do final da Idade Média, a Igreja procurou aperfeiçoar o processo de canonização, tornando-o mais rigoroso sob o ponto de vista dos testemunhos e das provas de santidade. Além disso, em vez de valorizar o milagre e o prodígio, a Igreja procurou destacar as virtudes e a obediência à hierarquia eclesiástica como qualidades superiores dos santos. Daí a canonização preferencial de fundadores de ordens religiosas, missionários e bispos exemplares. Sem dúvida que estas mudanças representam uma tentativa de responder às críticas lançadas pelos protestantes, que se escandalizaram diante dos exageros e da *profanidade* assumida pelo culto aos santos. Não obstante, na literatura hagiográfica destinada às massas católicas, como também nos escritos de vida das mulheres coloniais virtuosas, o milagre encontra-se presente com intensidade. Cabe assim refletir sobre a distância existente entre os modelos de santidade privilegiados pela Santa Sé e aqueles que continuavam a atrair a devoção dos fiéis católicos.

Alison Weber, Frank Graziano, Gillian Ahlgren, Margaret King, Francisco Vieira Jordão, entre outros autores, assinalaram a influência assumida por duas santas em particular sobre a vida devocional feminina no período moderno: Teresa de Jesus ou de Ávila e Catarina de Sena.²² A primeira viveu entre 1515 e 1582, tendo sido canonizada apenas quarenta anos depois de sua morte. Concluiu a redação da sua autobiografia espiritual, o *Livro da Vida*, em 1562, que teve uma influência profunda sobre a espiritualidade ocidental do período. Por conta da desconfiança do Santo Ofício em relação ao conteúdo de certas visões descritas por Teresa, a obra somente foi editada em 1588, tornando-se a partir daí inúmeras vezes reimpressa, em diferentes línguas. Nos escritos de madre Jacinta de São José, é nítida a influência da espiritualidade teresiana e de outros místicos dos séculos XV e XVI, o que pode ser verificado pelo uso comum de determinadas metáforas e pela concepção da perfeição religiosa como uma presença transbordante da divindade no interior de si, de modo a fazer coincidir a vontade de Deus com os desejos do eu que, em decorrência, eram anulados. Como fundadora da Ordem do Carmelo Descalço e como prolífica escritora, a influência de Teresa de Ávila sobre o misticismo feminino se tornou intensa e difusa. No que tange a Catarina de Sena, que viveu entre 1347-1378, tornou-se mais conhecida a partir da legenda elaborada pelo dominicano Raimundo de Cápua, que teve influência decisiva no processo de canonização da santa, concluído em 1461.

²⁰ ARAÚJO, Jorge de Souza. *Perfil do leitor colonial*. Salvador: UFBA: Ilhéus: UESC, 1999, p. 324-325 e 342, a respeito da circulação do *Flos Sanctorum*.

²¹ MARQUES, João Francisco. *A parenética portuguesa e a Restauração* (1640-1668). Porto: INIC, 1989, v. 1, p. 3-22.

²² WEBER, Alison. “Counter-Reformation and Misogyny”. In: LUEBKE, David M. (Ed.). *The Counter-Reformation: The Essential Readings*. Malden (MA): Blackwell Publishing, 1999, p. 143-162; GRAZIANO, Frank. *Wounds of Love: The Mystical Marriage of Saint Rose of Lima*. Oxford: Oxford University Press, 2004, p. 33-66; AHLGREN, Gillian T. W. “Ecstasy, Prophecy, and Reform: Catherine of Siena as a Model for Holy Women of Sixteenth-Century Spain” In: BOENIG, Robert (Ed.). *The Mystical Gesture: Essays on Medieval and Early Modern Spiritual Culture in Honor of Mary E. Giles*. Aldershot: Ashgate, 2000, p. 53-65; KING, Margaret L. *A mulher do Renascimento*. Lisboa: Presença, 1994, p. 127-140; JORDÃO, Francisco Vieira. *Mística e filosofia: o itinerário de Teresa de Ávila*. Coimbra: Faculdade de Letras, 1990.

Antes de tudo, Catarina de Sena tornou-se representativa como modelo de virgem penitente, capaz de submeter o seu corpo a pesadas mortificações e, privando-o de quase todos os alimentos, chegou a um estado análogo à anorexia, que antecedeu a morte precoce.

Feito o esboço da moldura mais ampla em que estavam inseridas as práticas e modelos de santidade feminina na Colônia, cabem agora alguns comentários acerca de cada fonte em particular. A obra do monge beneditino D. Domingos do Loreto Couto, já estava concluída em 1757, tendo permanecido inédita até 1904, quando foi impressa nos *Anais da Biblioteca Nacional*.²³ O livro sétimo dos *Desagravos do Brasil e Glórias de Pernambuco* possui um subtítulo muito esclarecedor: “Pernambuco ilustrado pelo sexo feminino: notícia de muitas heroínas pernambucanas que floresceram em virtude, letras e armas”. As informações do subtítulo parecem dialogar diretamente com a obra publicada em Lisboa em 1734, de autoria de Diogo Manuel Aires de Azevedo, intitulada, *Portugal ilustrado pelo sexo feminino: notícia histórica de muitas heroínas portuguesas que floresceram em virtudes, letras e armas*. O livro sétimo está dividido em 17 capítulos: os cap. 1 e 2 tratam das senhoras martirizadas em defesa da castidade; o capítulo 3, de mulheres que tiraram a própria vida para se conservarem castas; os capítulos 4, 5 e 6 mostram mulheres que, tendo levado uma vida de virtudes, padeceram morte violenta por falso testemunho, os capítulos 7 e 8 narram experiências de diversas pernambucanas que professaram nos conventos de Portugal; os capítulos 9 e 10 tratam de mulheres que ingressaram em recolhimentos locais, o cap. 11 trata de donzelas que “fizeram de suas casas recolhimento e clausura”; o capítulo 12, de mulheres de “louváveis procedimentos” que vestiram o hábito das ordens terceiras; o cap. 13, de mulheres virtuosas que viviam no estado de casadas e viúvas; o cap. 14, das pecadoras penitentes; o cap. 15, de índias que floresceram em virtudes; os capítulos 16 e 17, de “heroínas pernambucanas cuja virtude ligava-se às letras e às armas”.²⁴

Este catálogo de mulheres virtuosas enseja algumas interrogações. Em primeiro lugar, as mulheres que conservavam a castidade predominavam sobre as casadas, viúvas e sobre aquelas que, tendo decaído, procuravam recuperar a virtude. Pode-se dizer, sem risco de errar, que o estado de virgindade era o caminho mais certo para a construção da santidade feminina. Para enfrentar as críticas dos protestantes, que admitiam apenas o casamento como único estado honesto para as mulheres, os decretos do Concílio de Trento (1545-1563)

23 Para uma análise mais detalhada, cf. MARTINS, William de Souza. “D. Domingos do Loreto Couto e a construção de modelos de santidade feminina na época colonial”. In: *Revisita do Mestrado de História*. Vassouras, v. 11, n. 1, p. 193-229, 2009.

24 COUTO, D. Domingos do Loreto, *op. cit.*, p. 463-527.

assumiram um tom firme de defesa da tradição, “estabelecendo a superioridade do celibato como ponto de fé e decretando anátema a todos os que se atrevessem a afirmar que a condição de casado era mais digna que a virgindade”.²⁵ Em primeiro lugar da lista, figuram aquelas mulheres martirizadas em defesa da castidade. Até a Baixa Idade Média, a experiência do martírio era a via mais comum para se chegar até a canonização oficial. Da época da ocupação holandesa, o autor registrou vários relatos de pernambucanas virtuosas que preferiram morrer diante do inimigo a ceder aos seus apetites sexuais. Comparando-se os relatos de martírio de homens e mulheres, verifica-se que, no primeiro caso, a experiência é profundamente diferente, compreendendo uma profissão de fé católica antes do sacrifício da vida. Nos relatos de martírio feminino, praticamente não há este tipo de registro. Assim, o martírio feminino dizia respeito, antes de tudo, ao corpo, à guarda da castidade, que constituía a principal condição para a honra feminina, conforme argumentou Leila Algranti.²⁶ O homem se fazia mártir pela palavra, pelo gesto heroico de enfrentamento em uma ação pública, que estava ligado ao ideal de honra masculina.

Continuando a análise do catálogo da santidade feminina pernambucana, elaborado por Domingos do Loreto Couto, percebe-se que a organização dos assuntos não é aleatória, parecendo antes dialogar com uma longa tradição de modelos femininos de santidade, que pode ser identificada desde pelo menos o bispo Jacques de Vitry, no século XIII, até o cronista franciscano Antônio Arbiol, no século XVIII. Essa tradição separava em níveis distintos de perfeição as virgens, as matronas, as viúvas e as chamadas *madalenas*. Havia também gradações entre a vida monástica oficial, disponível até 1750 para a Colônia apenas nos conventos portugueses e baianos, e a vida de perfeição religiosa mais informal, facultada pelos recolhimentos, pelas comunidades domésticas, pela adoção de hábitos das ordens terceiras, etc. Assim, a sequência da narrativa parece seguir uma escala descendente de níveis de perfeição, principiando com as virgens mártires e finalizando com as mulheres que se destacaram nas letras e nas armas que, sintomaticamente, eram atributos antes associados à honra masculina.

No que diz respeito ao cronista franciscano Antônio de Santa Maria Jaboaão, os relatos que aludem às práticas e às representações religiosas femininas encontram-se dispersos nos cinco volumes do *Novo Orbe seráfico*. Apenas a primeira parte da obra foi publicada em 1761, tendo o restante permanecido inédito até o século XIX, quando foi finalmente publicado pelo

25 LAVEN, Mary. *Virgens de Veneza: vidas enclausuradas e quebra de voto no convento renascentista*. Rio de Janeiro: Imago, 2003, p. 99.

26 ALGRANTI, Leila. *Honradas e devotas: mulheres da Colônia. Condição feminina nos conventos e recolhimentos do Sudeste do Brasil, 1750-1822*. Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília: Ed. UnB, 1993, p. 109-131.

IHGB. Tirando o relato correspondente à vida de sóror Vitória da Encarnação – que Jaboação copiou, palavra por palavra, da obra de D. Sebastião Monteiro da Vide – podem ser destacadas no *Novo Orbe seráfico* três narrativas femininas: a da viúva Antônia de Pádua de Góes, a da beata Catharina Paes Landim, e a da sóror Maria da Soledade, religiosa do Convento de Santa Clara do Desterro da Bahia.²⁷ Os relatos são bem representativos a respeito das vias diferenciadas de busca da santidade facultadas às mulheres. No primeiro caso, ainda na condição de casada, Antônia de Pádua de Góes se destacou na prática da caridade aos necessitados, o que atraiu a oposição de seu marido. Posteriormente, na condição de viúva, e já não estando submetida às limitações do casamento, aprofundou-se na caridade, destacando-se também pelas habilidades curativas e pelo ensino da doutrina cristã à sua extensa família, incluindo-se aqui os escravos, e pelos benefícios materiais oferecidos aos religiosos da Ordem de Jaboação. Algumas passagens e inclusive alguns *exempla* contidos nesta história permitem aproximá-la à hagiografia de Santa Isabel, rainha de Portugal, canonizada em 1625. A narrativa da matriarca Antônia de Pádua de Góes constitui um modelo de perfeição para mulheres das camadas senhoriais, seja na condição de casadas ou de viúvas.²⁸

Alguns elementos presentes na narrativa da beata Catharina Paes Landim assemelham-se à história anterior: a condição de casada, em que sofria *desmandos* do marido e a intensificação da experiência religiosa por ocasião da viuvez. Não obstante, a ausência de filhos legítimos a afastava da posição de matriarca, usufruída pela outra mulher. A condição de beata advinha da sua filiação à Ordem Terceira de São Francisco na vila de Alagoas, tendo vestido o hábito inteiro ou descoberto que caracterizava a condição das beatas. Provavelmente, o uso de tal objeto levou Catharina Paes Landim a diminuir ou a interromper em definitivo as relações sexuais com o marido, o que parece explicar a resistência deste em deixá-la vestir o hábito inteiro. A partir daí, a vida religiosa de Catharina se intensificou: trocou o nome para Catharina das Chagas, deixou o lar conjugal, passando a viver em uma olaria ao lado de escravas. Não se sabe se o estabelecimento ficava nos limites das propriedades do casal. De qualquer maneira, o trabalho manual, a continência sexual e as práticas ascéticas aproximam também a narrativa da beata da hagiografia de Santa Isabel, já referida antes.²⁹

A narrativa da freira Maria da Soledade contém nítidos vestígios do modelo hagiográfico. Desde a infância, segundo Jaboação, “parecia ser a mais observante religiosa, e tão bem inclinada que toda a sua ocupação foi logo cozer

27 Para uma análise mais detalhada, cf. MARTINS, William de Souza. “Modelos e práticas de santidade feminina no *Novo Orbe seráfico brasileiro*, do frade Antônio de Santa Maria Jaboação”. In: *Topoi*. Rio de Janeiro, v. 12, n. 22, jan.-jun. 2011, p. 44-62.

28 JABOATÃO, Fr. Antônio de Santa Maria, *op. cit.*, v. 4, (parte segunda, v. II), p. 567-577.

29 *Ibid.*, v. 4, (parte segunda, v. II), p. 613-616.

e fazer rendas para o concerto dos altares”. O momento de crise que antecede a entrada em um patamar superior da vivência espiritual foi constituído pelo falecimento do pai. Os irmãos pretenderam então casá-la com um nobre cavaleiro vindo da Índia, projeto que contrariava profundamente as suas inclinações pessoais. Com o apoio da mãe, conseguiu ingressar no Convento de Santa Clara do Desterro da Bahia, tornando-se religiosa professa. Dentro do claustro, destacou-se no cuidado com as alfaías sagradas, no zelo escrupuloso face às obrigações do coro e, antes de tudo, na devoção ao Santíssimo Sacramento, seja através da exibição no altar ou por meio da comunhão eucarística.³⁰ Certos traços desta narrativa, particularmente os trabalhos têxteis para a confecção de toalhas e de outros apetrechos para os altares e para os sacerdotes, permitem aproximar esta narrativa à hagiografia de Santa Clara elaborada por Tomás Celano, no século XIII, e depois adaptada e difundida por inúmeros escritores franciscanos. O padrão de devoção desta religiosa aproxima-se mais do modelo místico, distanciando-se das boas obras e do ascetismo presentes nos outros relatos.

Quanto à reconstituição das atividades de Jacinta Rodrigues Aires, que ao final da vida passou a se chamar Jacinta de São José, a complexidade da tarefa se torna maior. Em primeiro lugar, como já foi dito, pela variedade das fontes envolvidas. As principais bases de informações sobre a atividade da beata são a crônica de Balthazar da Silva Lisboa e o processo da Inquisição de Lisboa.³¹ O relato de Silva Lisboa apoiou-se nos documentos deixados por dois confessores, o fr. Manuel de Jesus, da Ordem dos Carmelitas Descalços, e o padre José Gonçalves, meio-irmão de Jacinta. Assim como nas memórias manuscritas de madre Inácia Catarina, a segunda priora do Convento, filha de outro confessor de Jacinta, o padre Antônio Nunes de Siqueira. Toda essa documentação foi reunida, em 1819, pelo frade carmelita descalço João dos Santos, cujo manuscrito teria se conservado no Convento, servindo como manancial básico de informações para Silva Lisboa.³² Posteriormente, o relato deste foi em parte reproduzido e em parte complementado por duas obras de natureza institucional: a *Vida* de fr. Nicolau de São José, publicada em 1935, e o *Convento de Santa Teresa*, publicada vinte anos depois. Por sua vez, a documentação do Santo Ofício reúne informações de fr. Jacinto de Foligno, um dos primeiros confessores de Jacinta, da Ordem dos Frades Menores Capuchinhos; traslados das visões ordenados pelo confessor fr. Manuel de Jesus; escritos de próprio punho da beata; informações prestadas pelo bispo

30 *Ibid.*, v. 5 (parte segunda, v. III), p. 747-770.

31 LISBOA, Balthazar da Silva. *Annaes do Rio de Janeiro* (...). Rio de Janeiro, na Tip. Imp. e Const. de Seignot-Plancher e Cia, 1835, tomo VII, p. 378-516. ANTT, Tribunal do Santo Ofício, processo 4423 (TT-TSO-IL-28-4423). Disponível em <http://digitarq.dgarq.gov.pt/details?id=2304407>, acesso em 1/09/2011.

32 *Convento de Santa Teresa*. Notícia Histórica pelas religiosas do Convento. Rio de Janeiro, 1955, p. 28.

33 Ver os trabalhos de ALGRANTI, Leila e GONÇALVES, Margareth, citados acima. Além disso, cf. também BORGES, Célia Maia. “Las hijas de Teresa de Ávila: espiritualidad mística entre mujeres de la Península Ibérica y del Brasil colonial” In: VIFORCOS MARINAS, Maria Isabel e LORETO LÓPEZ, Rosalva (Coords.). *Historias comparadas*. Religiosidad y reclusión femenina en España, Portugal y América. Siglos XV-XIX. México: Universidad de León; Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2007, p. 177-193.

D. fr. Antônio do Desterro, que entrou em conflito com Jacinta a respeito da Regra que pautaria as atividades do futuro Convento, entre outras informações variadas. Ao contrário de outras narrativas de santidade feminina disponíveis para outras capitâneas, as de Jacinta Rodrigues Aires têm atraído a atenção da historiografia recente.³³

Deixando de lado a documentação do Santo Ofício, que traz indícios de conflitos envolvendo Jacinta com os representantes do clero, os relatos impressos possuem caráter fortemente hagiográfico. Jacinta aparece tentada pelo demônio desde a infância precoce, sendo arrebatada pelo mesmo e atirada de cima das barreiras de Santa Rita e de Santo Antônio. Nessas e em outras ocasiões, foi ajudada pela sua santa protetora, Teresa de Ávila, em cujo dia teria nascido. Esta informação é indicativa do esforço hagiográfico em projetar o modelo de santidade sobre a sua seguidora, conferindo um elemento de predestinação à ação de Jacinta como fundadora de um Convento carmelita. Aquela especial proteção parece legitimar a escolha de Jacinta pelas normas de vida religiosa instituídas pelo Carmelo Descalço da Santa de Ávila. A experiência espiritual de Jacinta como beata recolhida na Chácara da Bica e, posteriormente, no Morro do Desterro, é de fato indissociável da influência dos carmelitas descalços, a cuja Ordem pertencia o bispo D. fr. João da Cruz, que governou a diocese do Rio de Janeiro entre 1741 e 1744, assim como seu secretário, o fr. Manuel de Jesus, confessor de Jacinta, que celebrou a primeira missa do recolhimento do Desterro em janeiro de 1744.³⁴ Inseridos na infância, os relatos de arrebatamento demoníaca tornaram-se conscientes para Jacinta apenas em junho de 1744, quando já tinha quase trinta anos, em uma *revelação imaginária* obtida por intermédio de São João da Cruz.³⁵ Esta informação permite perceber a construção da narrativa hagiográfica feita *a posteriori*, pela interação entre a beata e o confessor. Os episódios de arrebatamento e tentação não constituíam uma característica específica do relato de Jacinta, estando também presentes em outras narrativas de santidade feminina no período.³⁶ Tais testemunhos ecoavam em parte a célebre passagem dos Evangelhos em que Cristo, alçado para lugares elevados, foi tentado pelo diabo no deserto.³⁷

A análise das práticas de santidade de Jacinta Rodrigues Aires e dos modelos que a inspiraram ainda aguarda um estudo mais aprofundado. Este, que se espera realizar em breve, tentará atingir um duplo objetivo. Primeiramente, cotejar os relatos de natureza hagiográfica e alguns fragmentos do processo

34 ARAÚJO, Mons. José de Souza Azevedo Pizarro e. *Memórias históricas do Rio de Janeiro*. 2 ed. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1946, v. 4, p. 161-165 e 243-245.

35 LISBOA, Balthazar da Silva, *op. cit.*, v. VII, p. 384.

36 SÁNCHEZ LORA, José L., *op. cit.*, p. 419-420.

37 Mt., 4, 1-11.

inquisitorial com os escritos de Santa Teresa de Ávila, o modelo de devoção reconhecido por Jacinta. Uma análise preliminar da documentação permite encontrar paralelos entre as trajetórias e os escritos de ambas, o que não é apenas coincidência. Trata-se de um esforço, em grande parte deliberadamente operado pela narrativa hagiográfica, de fazer coincidir os atos da discípula com os da santa fundadora do Carmelo Descalço. O resultado desse efeito de *espelho* ou de circularidade é a legitimação da santidade de Jacinta. Naturalmente, não se pode negligenciar também a influência que a *Vida* e outros escritos de Santa Teresa exerceram sobre Jacinta. Em segundo lugar, a documentação inquisitorial, que oferece informações sobre conflitos, será confrontada com os relatos de vida de Jacinta. Espera-se com isso desmontar e revelar parte da trama hagiográfica. O foco da análise incidirá sobre a década de 1740, que contempla os primeiros anos de Jacinta como beata recolhida. A década seguinte, quando se envolveu em um prolongado conflito com o bispo diocesano, não será tão trabalhada, na medida em que já foi alvo de análises detalhadas de Leila Algranti e de outras autoras.

A última narrativa feminina considerada na análise comparativa será aquela que o arcebispo da Bahia D. Sebastião Monteiro da Vide dedicou à madre Vitória da Encarnação, do Convento de Santa Clara do Desterro daquela cidade.³⁸ Em um estudo recente, Bruno Feitler e Evergton Sales Souza indicaram a pretensão do metropolitano da Bahia no sentido de promover a santidade da freira baiana, equiparando-a a Rosa de Lima, a santa peruana canonizada em 1671.³⁹ A promoção da causa provavelmente tinha como objetivo a abertura de um processo oficial de beatificação ou de canonização, na medida em que a narrativa do bispo foi publicada em Roma, em 1720.⁴⁰ Aprofundando as indicações propostas pelos autores citados, e dando continuidade à metodologia adotada na análise de outros testemunhos da santidade feminina colonial, buscar-se-á, em um estudo próximo, comparar as práticas de santidade da madre Vitória da Encarnação com as da beata dominicana e santa peruana Rosa de Lima. Para isso, será feito um cotejamento sistemático entre a *História da vida e morte* de autoria do arcebispo baiano com a obra de frei Leonardo Hansen, o mais influente biógrafo da beata e santa limenha.⁴¹ A linha seguida nessa análise comparativa dos modelos de santidade estará mais próxima daquela proposta por Frank Graziano, que aproximou as narrativas hagiográficas da beata peruana às aquelas que foram produzidas acerca da vida de Catarina de Sena.⁴² Como já foi dito, a santa

38 VIDE, D. Sebastião Monteiro da, arcebispo. *História da vida e morte da madre Victoria da Encarnação* Religiosa professa no Convento de Santa Clara do Desterro (...). Em Roma, 1720. Na Estamparia de Joam Francisco Chracas.

39 FEITLER, Bruno e SOUZA, Evergton Sales. "Estudo introdutório". In: VIDE, D. Sebastião Monteiro da. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. São Paulo: Edusp, 2010, p. 19-24.

40 MORAES, Rubens Borba de. *Bibliografia Brasileira: livros raros sobre o Brasil publicados desde 1504 até 1900 e obras de autores brasileiros do período colonial*. São Paulo: Edusp: Fapesp, 2010, v. 2, p. 466.

41 Publicada em Roma em 1664, a narrativa de Hansen foi traduzida para o castelhano no ano seguinte: *Vida admirable y muerte preciosa, de la venerable madre sórora Rosa de Santa Maria peruana*, en Lima, de la Tercera Orden de Predicadores (...). Imprensa en Valencia por Geronimo Vilagrafa, Impresor del Santo Tribunal y de la Ciudad (...), 1665. A obra foi também traduzida para o português, merecendo duas edições, em 1669 e em 1674, o que mostra o interesse imediato que despertou. Cf. RODRIGUES, A. A. Gonçalves. *A tradução em Portugal: tentativa de resenha cronológica das traduções impressas em língua portuguesa excluindo o Brasil, de 1495 a 1950*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1992, v. 1, p. 78-80.

42 GRAZIANO, Frank, *op. cit.*, p. 33-66.

dominicana do século XV se tornou o principal padrão para as práticas do ascetismo feminino no período moderno. Os hagiógrafos de Rosa a apresentaram como uma segunda Catarina de Sena. De forma análoga, a narrativa do arcebispo da Bahia procura apresentar a madre Vitória da Encarnação como uma segunda Rosa de Lima.

Referências

AHLGREN, Gillian T. W. “Ecstasy, Prophecy, and Reform: Catherine of Siena as a Model for Holy Women of Sixteenth-Century Spain”. In: BOENIG, Robert (Ed.). *The Mystical Gesture: Essays on Medieval and Early Modern Spiritual Culture in Honor of Mary E. Giles*. Aldershot: Ashgate, 2000.

ALGRANTI, Leila Mezan. *Honradas e devotas: mulheres da Colônia*. Condição feminina nos conventos e recolhimentos do Sudeste do Brasil, 1750-1822. Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília: Ed. UnB, 1993.

_____. “A hagiografia e o ideal de santidade feminina: o impacto da leitura de vidas de santas nos conventos da América Portuguesa (um estudo de caso)”. In: *Livros de devoção, atos de censura*. Ensaios de História do livro e da leitura na América Portuguesa (1750-1821). São Paulo: Fapesp: Hucitec, 2004.

ALMEIDA, Suely Creusa Cordeiro de. *O sexo devoto: normalização e resistência feminina no Império Português, XVI-XVIII*. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2005.

ANTT, Tribunal do Santo Ofício, processo 4423 (TT-TSO-IL-28-4423). Disponível em <http://digitarq.dgarq.gov.pt/details?id=2304407>, acesso em 1/09/2011.

ARAÚJO, Jorge de Souza. *Perfil do leitor colonial*. Salvador: UFBA: Ilhéus: UESC, 1999.

ARAÚJO, Mons. José de Souza Azevedo Pizarro e. *Memórias históricas do Rio de Janeiro*. 2 ed. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1946, v. 4.

AZZI, Rioldando e REZENDE, Maria Valéria. “A vida religiosa feminina no Brasil colonial”. In: AZZI, R. *A vida religiosa no Brasil: enfoques históricos*. São Paulo: Paulinas, 1983.

BORGES, Célia Maia. “Las hijas de Teresa de Ávila: espiritualidad mística entre mujeres de la Península Ibérica y del Brasil colonial”. In: VIFORCOS MARINAS, Maria Isabel; LORETO LÓPEZ, Rosalva (Coords.). *Historias compartidas. Religiosidad y reclusión femenina en España, Portugal y América*. Siglos XV-XIX. México: Universidad de León; Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2007.

BROWN, Peter. *The Cult of the Saints*. Its Rise and Function in Latin Christianity. Chicago: The University of Chicago Press, 1981.

BURKE, Peter. “How to Become a Counter-Reformation Saint”. In: LUEBKE, David M. (Ed.). *The Counter Reformation: The Essential Readings*. Malden (MA): Blackwell Publishing, 1999.

CERTEAU, Michel de. *A escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

CHARTIER, Roger. *A História Cultural entre práticas e representações*. Trad. Lisboa: Difel, 1990.

Convento de Santa Teresa. *Notícia Histórica pelas religiosas do Convento*. Rio de Janeiro, 1955.

COUTO, D. Domingos do Loreto, OSB. *Desagravos do Brasil e glórias de Pernambuco (1757)*. Ed. fac-similar da de 1904. Recife: Fundação de Cultura, 1981.

CUNHA, Mafalda Ferin. *Persuasão e deleite na Nova Floresta do padre Manuel Bernardes*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian: Fundação para a Ciência e Tecnologia, 2002.

DELOOZ, Pierre. “Towards a Sociological Study of Canonized Sainthood in the Catholic Church”. In: WILSON, Stephen (Ed.). *Saints and their Cults: Studies in Religious Sociology, Folklore and History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

FEITLER, Bruno; SOUZA, Evergton Sales. “Estudo introdutório”. In: VIDE, D. Sebastião Monteiro da. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. São Paulo: Edusp, 2010.

FERNANDES, Maria de Lurdes Correia. “Introdução”, In: ANJOS, Fr. Luís dos. *Jardim de Portugal (1626)*. Porto: Campo de letras, 1999.

FRANCO JR., Hilário. “Apresentação”. In: VARAZZE, Jacopo de (1229-1298). *Legenda áurea: vidas de santos*. São Paulo: Cia. das Letras, 2006.

GÉLIS, Jacques. “O corpo, a Igreja e o sagrado”. In: VIGARELLO, Georges (Dir.). *Da Renascença às Luzes* (História do corpo, sob a dir. de Alain Corbin, Jean-Jacques Courtine e Georges Vigarello). 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2010.

GONÇALVES, Margareth de Almeida. *Império da fé: andarilhas da alma na época barroca*. Rio de Janeiro: Rocco, 2005

GRAZIANO, Frank. *Wounds of Love: The Mystical Marriage of Saint Rose of Lima*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

JABOATÃO, Fr. Antônio de Santa Maria, OFM. *Novo Orbe seráfico, ou Crônica dos frades menores da Província do Brasil* (...). Impressa em Lisboa em 1761, e reimpressa por ordem do IHGB. Rio de Janeiro: Tip. Brasileira de Máximo Gomes Ribeiro, 1858-1862, 5 v.

JORDÃO, Francisco Vieira. *Mística e filosofia: o itinerário de Teresa de Ávila*. Coimbra: Faculdade de Letras, 1990.

KING, Margaret L. *A mulher do Renascimento*. Lisboa: Presença, 1994.

LAVEN, Mary. *Virgens de Venêça: vidas enclausuradas e quebra de voto no convento renascentista*. Rio de Janeiro: Imago, 2003.

LISBOA, Balthazar da Silva. *Annaes do Rio de Janeiro* (...). Rio de Janeiro, na Tip. Imp. e Const. de Seignot-Plancher e Cia, 1835, tomo VII.

_____. *Annaes do Rio de Janeiro* (...). Rio de Janeiro, na Tip. Imp. e Const. de Seignot-Plancher e Cia, 1835, tomo VII, p. 378-516. ANTT, Tribunal do Santo Ofício, processo 4423 (TT-TSO-IL-28-4423). Disponível em <http://digitarq.dgarq.gov.pt/details?id=2304407>, acesso em 1/09/2011.

LUCAS, Maria Clara de Almeida. *Hagiografia medieval portuguesa*. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1984.

MARQUES, João Francisco. *A parenética portuguesa e a Restauração (1640-1668)*. Porto: INIC, 1989.

MARTINS, William de Souza. *Membros do corpo místico: ordens terceiras no Rio de Janeiro (c. 1700 – 1822)*. São Paulo: Edusp, 2009.

_____. “D. Domingos do Loreto Couto e a construção de modelos de santidade feminina na época colonial”. In: *Revista do Mestrado de História*. Vassouras, v. 11, n. 1, 2009.

_____. “Modelos e práticas de santidade feminina no Novo Orbe seráfico brasílico, do frade Antônio de Santa Maria Jaboatão”. In: *Topoi*. Rio de Janeiro, v. 12, n. 22, jan.-jun. 2011.

MORAES, Rubens Borba de. *Bibliographia Brasiliana: livros raros sobre o Brasil publicados desde 1504 até 1900 e obras de autores brasileiros do período colonial*. São Paulo: Edusp: Fapesp, 2010, v. 2.

MOTT, Luiz. “Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu”. In: SOUZA, Laura de Mello (Org.). *Cotidiano e vida privada na América Portuguesa* (História da vida privada no Brasil sob a dir. de Fernando A. Novais, v. 1). São Paulo: Cia. das Letras, 1997.

NASCIMENTO, Anna Amélia Vieira. *Patriarcado e religião: as enclausuradas clarissas do Convento do Desterro da Bahia, 1677-1890*. Bahia: Conselho Estadual de Cultura, 1994.

PAZ, Octavio. *Sóror Juana Inés de la Cruz. As armadilhas da fé*. São Paulo: Mandarim, 1998.

PIRES, Lucília Gonçalves. *Para uma leitura intertextual de “Exercícios espirituais” do padre Manuel Bernardes*. Lisboa: INIC: Centro de Literaturas de Expressão Portuguesa da Universidade de Lisboa, 1980.

PO-CHIA HSIA, R. *The World of Catholic Renewal, 1540-1770*. 2ª ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

RODRIGUES, A. A. Gonçalves. *A tradução em Portugal: tentativa de resenha cronológica das traduções impressas em língua portuguesa excluindo o Brasil, de 1495 a 1950*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1992.

SÁNCHEZ LORA, José L. *Mujeres, conventos y formas de la religiosidad barroca*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1988.

SÃO JOSÉ, Fr. Nicolau de, OCD. *Vida da serva de Deus Madre Jacinta de São José*. Rio de Janeiro: Estúdio de Artes Gráficas Mendes Jr., 1935.

VAUCHEZ, André. “Santidade”. In: ROMANO, Ruggiero (Dir.). *Mythos/logos, sagrado/profano* (Enciclopédia Einaudi, v. 12). Trad. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1987.

VIDE, D. Sebastião Monteiro da, arcebispo. *História da vida e morte da madre Victoria da Encarnação Religiosa professa no Convento de Santa Clara do Desterro (...)*. Em Roma, 1720. Na Estamparia de Joam Francisco Chracas.

WEBER, Alison. “Teresa de Ávila. La mística femenina”. In: ORTEGA, Margarita, LAVRIN, Asunción; PÉREZ CANTÓ, Pilar (coords.). *El mundo moderno* (Historia de las mujeres en España y América Latina, v. II). Madrid: Cátedra.

WEBER, Alison. “Counter-Reformation and Misogyny”. In: LUEBKE, David M. (Ed.). *The Counter-Reformation: The Essential Readings*. Malden (MA): Blackwell Publishing, 1999.

WIESNER, Merry. *Women and Gender in Early Modern Europe*. 2. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

WOODWARD, Kenneth. *A fábrica de santos*. Trad. São Paulo: Siciliano, 1992.

Georgina Silva dos Santos



Georgina Silva dos Santos graduou-se em História pela Universidade Federal Fluminense (1990). No ano seguinte, ingressou no curso de pós-graduação da mesma instituição, obtendo o grau de mestre, em 1995, com o estudo “A Senhora do Paço - o papel da rainha na construção da identidade nacional portuguesa (1282-1557)”. Doutorou-se em História pela Universidade de São Paulo, em 2002, com a tese “Ofício e Sangue - a Irmandade de São Jorge e a Inquisição na Lisboa Moderna”, publicada, em 2005, pela Editora Colibri de Lisboa. Ganhou o Prêmio Primeiros Projetos da Fundação de Amparo à Pesquisa do Rio de Janeiro (FAPERJ), com sua investigação sobre os oficiais mecânicos de Lisboa durante o Antigo Regime. Integra o Departamento de História da UFF desde 1993, no qual lecionou História Medieval durante dez anos. É autora de artigos sobre o imaginário político português nas épocas Medieval e Moderna; a arte de sangrar no Portugal Moderno; as irmandades de ofício na Lisboa quinhentista e outros temas relacionados à história sociocultural lusa. Atualmente, ministra disciplinas de História Moderna na UFF e dedica-se ao estudo do criptojudaísmo nos conventos portugueses durante o século XVII.

GEORGINA SILVA DOS SANTOS

A vida nos conventos portugueses durante a Época Moderna*

A fundação dos primeiros conventos femininos remonta à Antiguidade Tardia e está diretamente relacionada à experiência religiosa das primeiras discípulas de Jesus. Moldadas pela evolução da administração eclesiástica, e sensíveis às transformações históricas, as instituições conventuais do Ocidente europeu ajustaram-se às demandas sociais de cada temporalidade. Em Portugal, os mosteiros¹ dirigidos às mulheres foram erguidos, na maioria das vezes, com os recursos fornecidos pela realeza ou pela nobreza medieval e assumiram funções que ultrapassavam, e muito, as obrigações de oração e trabalho previstas para as internas.

Este artigo analisará o perfil dos conventos femininos portugueses, entre os séculos XVII e XVIII, e demonstrará que sua história foi profundamente marcada pelo sentido que a

* Este artigo é fruto da pesquisa sobre conventos portugueses no século XVII, que desenvolvemos com o apoio do CNPq, mediante uma bolsa de produtividade, e com o apoio da FAPERJ, que custeou, através do Prêmio Jovem Cientista, a investigação que realizamos nos arquivos portugueses.

¹ Em geral, o termo mosteiro designa uma instituição religiosa situada no meio rural ou fora do burgo original, isto é, além dos muros da cidade; convento refere-se àquela erguida na área urbana.



Peça teatral reproduz a vida das mulheres no recolhimento

sociedade lusa atribuiu às instituições monásticas na época moderna. À guisa de introdução, trataremos inicialmente das razões que motivaram a formação dos mosteiros femininos nos primeiros séculos da era cristã; em seguida, abordaremos as características que as unidades conventuais assumiram durante a Idade Média portuguesa e traçaremos um quadro geral dessas casas religiosas após a consolidação do Estado luso.

1. DA CRIPTA AO CLAUSTRO: ORIGEM E PROPÓSITO DO MONACATO FEMININO

Sabe-se, de velho, que o discurso cristão conquistou primeiro os grupos excluídos do antigo Império Romano: escravos, estrangeiros, mulheres e pobres. Privados de qualquer direito político e/ou marginalizados por sua condição socioeconômica, eles foram atraídos pela promessa de felicidade trazida pelo cristianismo, arauto de um reino fora do mundo terreno, onde os que se sentiam humilhados e tinham fome de justiça ver-se-iam compensados e saciados por um deus misericordioso.

A difusão e a ampla aceitação, entre os segmentos subalternos, da imagem de um deus único, onipresente, onisciente, foram interpretadas como uma ameaça cívica e política pelas autoridades imperiais romanas, desencadeando violenta repressão e condenando os seguidores do cristianismo à clandestinidade. No longo período que se estendeu entre as perseguições sangrentas aos cristãos e a liberdade de culto que lhes foi concedida pelo Estado, em 313, as mulheres desempenharam papel decisivo. À sombra de seus lares ou das criptas de seus familiares, realizavam-se as assembleias e os ofícios litúrgicos dos primeiros núcleos do cristianismo.

No Oriente, a intensa colaboração feminina na propagação da fé cristã concretizou-se na partilha da função diaconal entre homens e mulheres. Eleitas

em meio às viúvas com idade entre cinquenta e sessenta anos, as diaconisas eram responsáveis pela unção das mulheres na ocasião do batismo, pela instrução elementar das crentes que ingressavam nas comunidades cristãs e, ainda, pela assistência àquelas que se encontravam doentes ou convalescentes. Embora fossem consagradas pelas mãos do bispo, como os diáconos masculinos, eram proibidas de celebrar a Eucaristia.²

O desrespeito frequente a essa norma acabou por comprometer, no século IV, a precedência usufruída pelas viúvas no repertório de elogios dos padres da Igreja às mulheres cristãs e a posição que haviam conquistado como oficiais consagradas. A tríade maternidade, caridade e castidade, identificada à viuvez evangélica, cedeu lugar à valorização da trinca virgindade, caridade e castidade, encarnada pelas jovens virgens. A ênfase neste discurso visava, na verdade, deslegitimar a atuação das mulheres maduras no exercício deste ministério, uma vez que as donzelas ainda não tinham idade para o diaconato.

Desenvolvida enquanto o processo de institucionalização da Igreja estava em curso, esta estratégia favoreceu a conjugação da hierarquia social dos gêneros masculino e feminino à hierarquia eclesiástica. O monarquismo tornou-se, então, a forma privilegiada para a expressão religiosa das mulheres, e as funções seculares da Igreja foram definitivamente concentradas nas mãos dos homens.

A origem e a evolução do monacato feminino têm, portanto, estreita relação com a restrição imposta às atividades pastorais exercidas por mulheres diáconos no início da era cristã. Após a afirmação do cristianismo como religião oficial do Império Romano, em 380, tornou-se cada vez mais comum o registro de monjas executando funções diaconais na face oriental do Império.³ A adaptação deste ministério ao ambiente monástico aliada à propagação do batismo em idade infantil foram esvaziando, gradativamente, a importância das mulheres nas funções públicas e seculares da Igreja cristã.

O diaconato feminino desenhóu, porém, trajetórias diferentes a Oriente e a Ocidente. No Império Bizantino, as diaconisas se mantiveram ativas até o século XI; em território ocidental, cuja unidade política romana se desfez em 395, o exercício do diaconato por mulheres foi intermitente.⁴ Afirmando e revogado várias vezes, acabou por ser confirmado no Concílio de Worms (1076), que ratificou o Cânon 15 do Concílio da Calcedônia (415), cujo texto estipula a idade mínima de 40 anos para as mulheres se tornarem diaconisas.⁵ A decisão conciliar deveu-se, muito provavelmente, à necessidade de encontrar um título adequado às rainhas e às princesas que ingressavam em um mosteiro onde já houvesse uma abadessa.

² Esse procedimento era considerado irregular na tradição apostólica e se baseava na sujeição da mulher ao homem, amplamente referida nas cartas paulinas (1Tm, 2: 9-15); (1Cor, 11: 2-12) Cf. ALEXANDRE, Monique. "Do anúncio do Reino à Igreja - papéis, mistérios, poderes femininos" In: PLANTEL, Pauline Schmitt. *História das Mulheres no Ocidente - a Antiguidade*. Porto: Edições Afrontamento, 1990, vol. 1, p. 541.

³ *Id. ibid.* p. 544.

⁴ Em 441, o concílio de Orange vetou o acesso das mulheres ao ministério levítico, isto é, à administração da Igreja e ao serviço sacerdotal, bem como às funções estritamente diaconais. Mas entre 517 e 533, os sínodos de Epone e de Orleans resgataram o diaconato feminino, restringindo às viúvas a possibilidade de exercer o cargo, embora vetando-lhes o estatuto clerical. Tempos depois, esta reparação foi suspensa. Em 538, o III Concílio de Orleans "retirou às mulheres todas as funções eclesiásticas e degradou o estatuto das viúvas". Na centúria seguinte, o cerco à atuação das mulheres na Igreja se estreitou ainda mais. Reunido em Auxerre, o episcopado proibiu-lhes de tocarem qualquer objeto sagrado, alegando a natureza impura do gênero que deveria, por isso mesmo, cobrir-se com um véu. Não obstante, fora do reino Franco, o diaconato feminino manteve-se ativo em Roma. Cf. WEMPLE, Suzanne Fonay. "As mulheres do século V ao século X". In: Christiane Klapisch-Zuber (dir.) *História das Mulheres no Ocidente - a Idade Média*. Porto: Edições Afrontamento, 1990, vol. 2, pp.257-259

O interesse das mulheres da realeza e da aristocracia pela vida monástica confunde-se com a formação das primeiras comunidades de religiosas na Antiguidade Tardia. Para além das motivações místicas e ascéticas, supervalorizadas pelos ensinamentos da Igreja, as damas da alta sociedade enxergaram na rotina do claustro a possibilidade de se libertar da solidão ou de constrangimentos conjugais e familiares, num tempo em que os direitos régio e consuetudinário naturalizavam a dominação masculina e reconheciam a incapacidade jurídica das mulheres, obrigando-as a se colocar sob a tutela do pai, do irmão ou do marido.⁶ O ambiente monástico era, sob este aspecto, um refrigério.

A aristocratização do monacato feminino trouxe no seu bojo a valorização das renúncias (materiais) espetaculares e contribuiu para entronizar de uma vez por todas a virgindade e a viuvez consagradas, na reclusão monástica, como o modelo preferencial para a redenção da mulher, *naturalmente* impura e imperfeita.⁷ Protagonistas célebres da hagiografia medieval, rainhas, princesas e damas da nobreza ratificaram este paradigma de santidade ao ingressarem no claustro ainda muito jovens ou após a morte do esposo. O abandono voluntário do conforto desfrutado no mundo secular, a dedicação às orações, aos exercícios de mortificação da carne, e às obras pias, como a fundação de hospitais para pobres envergonhados, tornaram-se elementos estruturantes das biografias das santas canonizadas pela Igreja.⁸

Salvo exceções, a iniciativa feminina de ingressar na vida religiosa era submetida à anuência dos pais, maridos ou filhos adultos. A concordância masculina correspondia, invariavelmente, aos interesses da casa à qual pertenciam. Portanto, a despeito de um sentimento religioso genuíno, a entrada de uma mulher no mosteiro visava, sobretudo, atender aos planos patrimoniais e sucessórios de seus genitores ou cônjuges. Quando recebiam apoio para a fundação de uma nova casa monástica serviam, indiretamente, à defesa das terras onde a construção estaria situada. Principalmente, se fossem áreas de fronteira de um reino jovem, recém-conquistado, como Portugal.⁹

2. ENTRE O BÁCULO E A COROA: O MONARQUISMO FEMININO EM PORTUGAL

Rainhas, infantas e damas da nobreza portuguesa patrocinaram a construção de várias instituições monásticas e conventuais. Nos séculos XII e XIII,

⁵ FERNANDEZ, Domício. *Ministério da Mulher na Igreja*. São Paulo: Edições Loyola, 2008. p. 91.

⁶ ALEXANDRE, Monique. "Do anúncio do Reino à Igreja - papéis, mistérios, poderes femininos" In: PLANTEL, Pauline Schmitt. *História das Mulheres no Ocidente - a Antiguidade*. Porto: Edições Afrontamento, 1990, vol. 1, pp. 516 e 519.

⁷ Cf. DELUMEAU, Jean. "Os Agentes de Santa III: a mulher" In: *História do Medo no Ocidente (1300-1800)* São Paulo: Companhia das Letras, 1993, pp. 310-349.

⁸ SANTOS, Georgina Silva dos. "A Rainha Santa e a Corte dos Miseráveis: caridade e poder na Baixa Idade Média portuguesa". In: *História Revista*, Universidade Federal de Goiás, vol. 5(1/2), pp. 89-109, jan/dez, 2000.

⁹ MATTOSO, José. A nobreza medieval portuguesa e as correntes monásticas dos séculos XI e XII. In: *Portugal Medieval - novas interpretações*. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1992. pp. 197-223.

mulheres da nobreza e da realeza, sensíveis à reforma de moralização do clero liderada por cluniacenses e cistercienses, favoreceram largamente o estabelecimento destas ordens no torrão português. Em 1213, a Beata Sancha de Portugal, filha do monarca Sancho I, criou o Mosteiro de Celas, em Coimbra. Meio século depois, em 1274, a fidalga Urraca-Ximenes fundou o Convento de São Bento de Cástris, na cidade de Évora.¹⁰ Na centúria seguinte, comovidas com a espiritualidade franciscana, nobres e soberanas voltaram sua atenção para as ordens mendicantes, beneficiando sua fixação em território português. D. Mor Dias, filha do alcaide-mor de Coimbra, patrocinou a construção de um convento de clarissas às margens do Rio Mondego, em 1283.¹¹ Inativa após a sua morte, a instituição foi reabilitada, em 1316, por iniciativa da rainha D. Isabel de Aragão.

A construção de casas para religiosas não foi apanágio do gênero feminino. Os reis e os bispos portugueses investiram, com finalidades distintas, pesadas somas para erguer conventos e mosteiros. Com frequência, o benfeitor tinha a intenção de fazer da nave principal da igreja conventual sua última morada, mas havia aqueles que erguiam do chão grandes monumentos apenas para pagar uma promessa ou garantir a uma filha bastarda um endereço digno. Eis o caso do famoso mosteiro de freiras bernardas, fundado pelo rei D. Dinis, em Odivelas, nos arredores de Lisboa, no ano de 1295. Conta-se que o monarca financiou a obra em honra ao voto que fez a S. Dinis quando se defrontou com um urso enquanto caçava nas proximidades de Leiria. Outra versão defende que o rei mandou edificar o mosteiro para que abrigasse D. Maria Afonso, fruto de um de seus romances. Seja como for, o Mosteiro de S. Dinis ou Mosteiro de Odivelas, como é mais conhecido, guarda os restos mortais deste rei-poeta e acabou servindo às gerações seguintes da realeza portuguesa.

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

¹⁰ BNL. P.e. FONSECA, Francisco da. *Évora Gloriosa*. Roma: Oficina Komakeriana, 1728. pp. 270, 382-383.

¹¹ O abandono do convento onde se encontrava recolhida para abraçar a pobreza evangélica de Santa Clara resultou em um litígio com os monges de Santa Cruz de Coimbra, que se estendeu até sua morte e acabou por deixar o convento inativo. Cf. VASCONCELLOS, António de. *Dona Isabel de Aragão – a Rainha Santa*. Maia: Arquivo da Universidade de Coimbra, 1993, vol.1. pp. 71-84. 1ª edição 1891-1894.

com D. Madalena Máxima de Miranda, outra religiosa. Deste encontro, nasceu um menino, batizado com o nome de Manoel e crismado como Gaspar.¹²

Apesar de freirático assumido, D. João V usou de rigor com os frequentadores dos conventos do Reino, provando a quem duvidasse que estava acima das próprias leis. Em alvará de 3 de novembro de 1671, ordenou que corregedores e ouvidores tirassem devassas e informações secretas sobre cada um dos mosteiros e remetessem-nas ao Desembargo do Paço. As pessoas denunciadas eram obrigadas, então, a declarar que jamais repetiriam o malfeito. Caso contrário, sofreriam as penas da lei. Para ratificar sua intenção em moralizar o clero, em 25 de junho de 1672 escreve ao Provincial da Ordem de São Francisco da Província do Algarves o seguinte:

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

D. João V não foi o primeiro rei português a legislar sobre a matéria. Seu avô, D. João IV, que subtraiu a Coroa portuguesa aos castelhanos, restaurando a soberania de Portugal, já havia se ocupado do assunto. No rol de leis da chancelaria régia que remontam ao seu reinado, estão previstas penas graves para quem perturbasse a paz conventual, aliciando as freiras.¹³ Qualquer pessoa, de qualquer qualidade ou condição, que fosse achada em algum mosteiro ou que fosse acusada com provas de que nele entrou, durante o dia ou à noite, ou que fosse surpreendida noutra parte com alguma religiosa em cópula carnal, pagaria com a própria vida pela ousadia, depois de pagar 500 cruzados ao convento pela

¹² SILVA, Maria Beatriz Nizza da. *D. João V*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2006. pp. 30, 31 e 49.

¹³ BNL. Lei sobre o comportamento durante as visitas aos conventos de freiras, [s.l.s.n.], 1653. Título factício.

ofensa. Os que levassem recados e cartas para arranjar encontros também pagariam caro pela alcovitagem. Seriam primeiro açoitados publicamente e, após o castigo, sendo homens passariam sete anos nas galés e se mulheres cumpririam sete anos de degredo no Brasil. Aqueles que abrigassem freiras fujonas teriam destino semelhante: dois anos de degredo nas partes da África, além de pagar duzentos cruzados. A metade cabia ao acusador e outra seria destinada aos cativos. O trânsito das freiras era terminantemente proibido sem a licença do prelado, mesmo que o objetivo fosse a visita à casa dos pais ou dos irmãos.

A despeito de serem coniventes e até causadores de muitas das transgressões assinaladas pela legislação, as autoridades eclesiásticas também se empenharam em deter o comportamento irreverente das freiras e seus admiradores ou, pelo menos, reduzir o número de escândalos protagonizado pelas monjas.

O livro de visitas do bispo do Convento de Santana de Coimbra revela em pormenores estas contradições. O documento reúne nove visitas episcopais entre 1677 e 1705,¹⁴ espaçadas por intervalos irregulares. Em média, as inspeções ocorriam a cada três ou quatro anos, mas nos últimos anos do século XVII chegaram a ser intercaladas por um silêncio de cinco, seis anos. As recomendações do bispo às freiras gravitam em torno dos mesmos temas durante as três décadas. Tratam da impropriedade da adoção de usos e costumes de mulheres laicas, do comportamento inadequado das internas diante dos confessores, do desleixo com os exercícios espirituais, da profanação do espaço conventual com as tentações da carne e da distribuição desigual das rações entre as freiras.

A orientação expressa dos bispos para que as disposições prescritas em cada visita fossem lidas mensalmente pela madre priora tinham efeito nulo. As freiras do Convento de Santana de Coimbra ignoravam solenemente os preceitos da regra de Santo Agostinho e não estavam dispostas a acatá-los. Mais afeitas à moda e às vaidades do mundo secular, desfilavam nos corredores do claustro com sapatos de chispo, coifas rendadas, vestidos com botões de prata ou hábitos decotados. Nos dormitórios, recusavam-se a usar toucado, exibindo a farta cabeleira e cobertores vermelhos aos médicos, cirurgiões e barbeiros que, ocasionalmente, entravam no aposento para tratar os humores doentios de alguma irmã enferma.

A resistência de muitas freiras em adotar o véu, sinal do respeito feminino a Deus, e a veste conventual, exemplo de modéstia para os seculares, residia na total falta de talento para o ofício religioso. Nestes casos, haviam entrado contra a vontade no mosteiro. Para que suportassem o fardo, faziam o possível

¹⁴ As visitas ocorreram em 1677, 1680, 1681, 1684, 1689, 1691, 1695, 1699, 1705. ANTT. Mosteiro de Santana de Coimbra, Livro de Visitas do Bispo.

para minimizar o impacto provocado pela mudança de vida. Levavam consigo criadas para servi-las e utensílios para adornar as celas. A permissão para manter uma acompanhante que executasse os serviços ordinários e agenciasse o contato com o exterior enfraquecia, inclusive, a barreira imposta pela instituição. Elo entre o claustro e a rua, a criada conduzia cartas secretas, levava e trazia recados, intermediando encontros amorosos.

Mas verdade seja dita, as freiras não dependiam destas alcoviteiras de plantão para alimentar seus romances. Iam por si mesmas até as grades, ao ralo e à roda com bastante frequência, contornado os óbices da madre porteira. Gastavam boa parte de seu tempo nas janelas que davam para o pátio interno do mosteiro, exibindo-se para algum visitante autorizado. Nos dias em que o bispo permitia a encenação de comédias, apareciam nas janelas vestidas em trajes teatrais. Durante o estruído, acompanhavam o movimento da rua, usando palavra profanas.

O contato ininterrupto com o mundo secular ganhava novo encanto na ocasião da eleição da abadessa. Para comemorar a posse, a fachada do convento de Santana era adornada de panos brancos e luminárias. O evento era marcado pela realização de ou abadessados, isto é, de recitais poéticos noturnos que tinham lugar junto à portaria do mosteiro. Os outeiros reuniam, na soleira do edifício, versejadores e freiráticos, em sua maioria lentes e estudantes da Universidade de Coimbra, que se uniam aos fidalgotes vindos de Lisboa especialmente para a arte do galanteio.

Conta-se que em 1619, a festa acabou resultando em sindicância. Vinte e três galanteadores foram alvo de uma devassa. Médicos, frades, canonistas, legistas e até o futuro arcebispo de Lamego estavam envolvidos no escândalo. Na intenção de conter o assédio masculino às freiras, o corregedor de Coimbra passou a ser responsável pelo acompanhamento dos passos de todos aqueles que mantinham relações com as freirinhas de Santana. A medida surtiu efeito na ocasião. Mas em 1681, o bispo Frei Álvaro de Boa Ventura voltava a insistir no inconveniente das parvoíces dos outeiros e das festas porque “o demônio, inimigo do bem da alma, atentava as religiosas”.¹⁵

A grande tentação das gradeiras era, no entanto, o religioso com quem mantinham contato frequente. Nada causava mais entusiasmo nas freiras do que a visita dos confessores. Atentos ao perigo, os bispos restringiam a instrução espiritual das agostinianas aos padres da Companhia de Jesus, aos religiosos marianos e aos padres de Santo Antônio da Pedreira e Olivais,

¹⁵ fl. 63v.

nesta ordem de preferência. Cabia, portanto, aos jesuítas, *donzelões intransigentes*, diria Gilberto Freyre, a orientação espiritual das freirinhas de Santana de Coimbra. Ainda assim, os religiosos eram expressamente proibidos de transitar livremente pelo convento.

No fundo, aos olhos dos bispos, os maiores adversários da paz conventual eram as jovens que tinham sob sua guarda e proteção. Declarando a habilidade das freiras para negociar, o bispo Frei Álvaro de Boa Ventura confessou-se pasmo com o ardid das religiosas que solicitaram o direito de usar murças para se aquecer do frio e tão logo receberam a autorização mostraram-se muito amigas de imitar o demônio, usando capas coloridíssimas. Conhecedores da sua clientela, os bispos censuravam, reiteradamente, o desrespeito às regras conventuais. Era comum que as freiras frequentassem as celas de suas irmãs de hábito. Umas porque mantinham com elas amizades particulares e pouco honestas, outras porque eram de origem cristã-nova e aproveitavam o isolamento para recordar a Lei de Moisés. As infrações à regra conventual atingiam até mesmo a hora da missa. Muitas freiras disfarçavam a leitura de pasquins e papéis picantes durante a liturgia, colocando-os dentro de um breviário.

As normas institucionais previam, naturalmente, instrumentos de controle para inibir a lascívia das internas. Se comprovadas, as molícies femininas eram punidas com a suspensão do recebimento da ração, da propina, da ida à grade e do uso do véu. Caso a madre escuta, espécie de bedel das grades, atestasse a permanência das freiras no parlatório fora do horário de visita, sobretudo com homens, a desobediência resultava em castigo corporal e na privação das grades e da roda até segunda ordem. O culto à vaidade implicava, em tese, na suspensão da ração. Por fim, para conter o ímpeto das freiras durante os ofícios religiosos, ocasião em que se expunham aos olhos da comunidade, o deão António Monteiro¹⁶ determinou que as irmãs anciãs se sentassem nas primeiras fileiras e as irmãs viúvas e modernas, ou seja, com menos de quarenta anos, nos assentos de trás.

As medidas disciplinadoras visavam, em última instância, anular a vida passada de cada interna, que rivalizava com as regras gerais da comunidade. Submetidas à mesma rotina de horários, à mesma vestimenta e à mesma alimentação, as freiras agostinianas de Coimbra resistiram a estas imposições institucionais, usando os poderes inerentes a cada função dentro do convento e valendo-se dos vínculos de parentesco que mantinham com algumas internas.

¹⁶ A visita de 1684 foi realizada pelos membros da colegiada até que o bispo João de Melo assumisse a mitra. O deão era o membro mais antigo do capítulo.

As irmãs que estavam à frente de algum ofício tinham direito ao dobro das propinas e favoreciam algumas irmãs de hábito em detrimento de outras. Parentas de sangue? Muito provavelmente. No Convento de Santana, a madre cerqueira, encarregada de tratar da cerca, vigiar os serventes no trabalho agrícola, distribuir as frutas do pomar, as verduras da horta, o pão e o pescado, nem sempre repartia igualmente as porções entre as internas. A madre priora, incumbida de distribuir as porções de carne, fazia o trabalho a seu gosto. Estas práticas foram revogadas pelo bispo conde Álvaro de Boa Ventura no ano de 1677, em atenção às queixas das religiosas que se sentiam lesadas com o procedimento. Desde então, apenas as responsáveis pela administração do convento, a madre priora, a subpriora e a irmã escritã recebiam meia porção a mais do que as demais religiosas.

O Convento de Santana de Coimbra, como qualquer outro monastério, captava recursos no comércio de produtos cultivados ou fabricados em seus domínios, nos dotes pagos na ocasião do ingresso das noviças no convento, nos serviços religiosos que oferecia à sociedade e, eventualmente, na herança legada a alguma irmã.

A gestão dos recursos conventuais garantia às freiras plena autonomia material. A distribuição de tarefas comunitárias facultava-lhes a possibilidade de ocupar posições de mando, como as abadessas, e de exercer funções exclusivamente masculinas no mundo secular, como as boticárias. As comodidades oferecidas pelos cargos da hierarquia conventual e a manipulação dos poderes inerentes a cada função facultava-lhes mais liberdade do que a maioria das mulheres da época, apesar de estarem enclausuradas.

Convento e candidatas pareciam estar cientes deste pormenor. Segundo uma Crônica do Convento de Jesus em Setúbal, no Alentejo,

as pretendentes não [ingressam na casa] por vocação (salvo alguma mais rara) nem as freiras lhes importava se a trazião. Estas só queriam encher os lugares que a vagavão, fosse com entulho, e Lixo, ou com boa fazenda. Tinhaõ os olhos só nas propinas; lel as abadessas no seu dote”. As jovens, entretanto, professavam porque lá dentro “se cuidava melhor do que do lado de fora, porque [havia] mais liberdade.¹⁷

Vale destacar, todavia, que se os votos de obediência, pobreza e castidade foram substituídos, em alguns casos, pela irreverência, a ostentação e a lascívia, também é fato que a Igreja foi condescendente com as internas por reconhecer

¹⁷ Apud CASTELO-BRANCO, Fernando. *Lisboa Seiscentista*. Lisboa: Livros Horizonte, 1990, pp.146-147.

que muitas ingressavam no claustro sem vocação para o ofício de religiosa. Vigente em Portugal a partir do século XVII, o costume do morgadio beneficiava o varão primogênito em detrimento dos demais. Cabia-lhe o maior montante dos bens paternos para que fossem passados, posteriormente, para seu primeiro filho homem e deste ao seu neto mais velho, e assim sucessivamente.

Este sistema inviabilizava a concessão de um dote competitivo no mercado matrimonial para todas as mulheres da família. Em geral, arranjava-se o casamento da que havia nascido primeiro e as demais eram encaminhadas ao convento porque a preservação da honra familiar impedia o casamento dessas jovens com rapazes de condição social modesta. Característico das famílias abrasonadas, o costume do morgadio perenizava o patrimônio familiar, o nome de uma casa nobre e alimentava, recorrentemente, a população feminina nos claustros portugueses.¹⁸

Mantidos por internas sem qualquer inclinação religiosa, os conventos erguiam uma barreira frágil com o mundo exterior e reproduziam, por conseguinte, os conflitos presentes na sociedade portuguesa. Embora fossem instituições totais - como diria Erwin Goffman -, portanto, reguladas por normas fixas e habitadas por uma população com horários definidos e funções específicas,¹⁹ os critérios utilizados para a admissão das internas eram, muitas vezes, incompatíveis com a natureza dos serviços conventuais, que exigiam uma postura calcada na devoção espiritual e na instrução religiosa.

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

Nas casas religiosas, o uso do hábito, a tonsura, a rotina de confissões e a *mea culpa* procuravam sublinhar todo o tempo a semelhança entre as integrantes do corpo conventual, facilitando às dirigentes o controle sobre o grupo e a construção de uma nova identidade para a interna. Por isso, muitas freiras trocavam o nome de batismo por um nome religioso. Mas nem por isso, a adaptação se realizava inteiramente. Era comum que muitas freiras

¹⁸ MONTEIRO, Nuno Gonçalo. "As grandes casas". In: *História da Vida Privada em Portugal*. Lisboa: Temas e Debates, 2011. pp.133-143.

¹⁹ GOFFMAN, Erwin. *Manicômios, prisões e conventos*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2003. pp. 17-18.

entrassem nos mosteiros onde alguma parenta já morava. Irmãs, tias, primas, dividiam muitas vezes a mesma cela e com frequência passavam o tempo em companhia umas das outras, recordando experiências comuns.²⁰ Acobertavam ligações amorosas, encontros clandestinos, crenças e hábitos heterodoxos. No limite, a família de origem era, em última instância, a maior rival das regras monásticas de uma ordem religiosa.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O estreito vínculo entre o ambiente monástico, a aristocracia e o discurso eclesiástico sobre a mulher marcou a história dos conventos desde o seu nascedouro no Ocidente. Em Portugal, as instituições monásticas combinaram propósitos distintos: funções sociais, educacionais e religiosas para uma população feminina de idade variável entre sete e setenta anos. Eram fundamentais para fixar regras de sucessão patrimonial, minimizar o impacto da orfandade na infância ou ainda solucionar conflitos familiares. Mas se a vida nos conventos portugueses servia à manutenção da sociedade existente além do seus muros, também é certo que as freiras ressignificaram a vida conventual, atribuindo-lhe o sentido que os planos familiares lhe haviam roubado.

A liberdade na utilização do espaço conventual, a flexibilidade para o cumprimento da rotina espiritual e o contato frequente com homens e mulheres estranhos à comunidade religiosa, engendraram, na verdade, problemas que iam muito além da falta de decoro. Sujeitos à vigilância esporádica das autoridades religiosas, os conventos se tornaram um ambiente propício à propagação de heresias de variegado tipo: criptojudaísmo, feitiçaria, molinosismo, para citar apenas algumas práticas religiosas perseguidas pela Inquisição.

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

²⁰ SANTOS, Georgina Silva dos. "Entre Jesús y Moisés: el marranismo en los conventos ibéricos durante el siglo XVII". In: MARIÑAS, María Isabel Viñeros; LOPEZ, Rosalva Loreto. *Historias Compartidas, religiosidad y reclusión femenina en España, Portugal y América, siglos XVI-XIX*. Universidad de León; Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2007. pp. 195-210.

Referências

- ALEXANDRE, Monique. “Do anuncio do Reino à Igreja- papéis, mistérios, poderes femininos” In: PLANTEL, Pauline Schmitt. *História das Mulheres no Ocidente – a Antiguidade*. Porto: Edições Afrontamento, 1990, vol. 1.
- CASTELO-BRANCO, Fernando. *Lisboa Seiscentista*. Lisboa: Livros Horizonte, 1990.
- DELUMEAU, Jean. “Os Agentes de Satã III: a mulher” In: *História do Medo no Ocidente (1300-1800)* São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- FERNANDEZ, Domiciano. *Ministério da Mulher na Igreja*. São Paulo: Edições Loyola, 2008.
- GOFFMAN, Erwin. *Manicômios, prisões e conventos*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2003.
- MATTOSO, José. A nobreza medieval portuguesa e as correntes monásticas dos séculos XI e XII. In: MATTOSO, José. *Portugal Medieval – novas interpretações*. Lisboa: Imprensa Nacional- Casa da Moeda, 1992.
- MONTEIRO, Nuno Gonçalo. “As grandes casas”. In: *História da Vida Privada em Portugal*. Lisboa: Temas e Debates, 2011.
- SANTOS, Georgina Silva dos. “A Rainha Santa e a Corte dos Miseráveis: caridade e poder na Baixa Idade Média portuguesa”. In: *História Revista*, Universidade Federal de Goiás, vol. 5(1/2), pp. 89-109, jan/dez, 2000.
- _____. “Entre Jesús y Moisés: el marranismo en los conventos ibéricos durante el siglo XVII”. In: MARINAS, María Isabel Viforcós; LOPEZ, Rosalva Loreto. *Historias Compartidas, religiosidad y reclusión femenina en España, Portugal y América, siglos XVI-XIX*. Universidad de León; Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2007.
- SILVA, Maria Beatriz Nizza da. *D. João V*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2006.
- VASCONCELLOS, António de. *Dona Isabel de Aragão – a Rainha Santa*. Maia: Arquivo da Universidade de Coimbra, 1993, vol.1. (1a edição 1891-1894).
- WEMPLE, Suzanne Fonay. “As mulheres do século V ao século X”. In: Christiane Klapisch-Zuber (dir.) *História das Mulheres no Ocidente – a Idade Média*. Porto: Edições Afrontamento, 1990, vol. 2.

Arquivos

- BNL. P.e. FONSECA, Francisco da. *Évora Gloriosa*. Roma: Oficina Komakeriana, 1728.
- BNL. Lei sobre o comportamento durante as visitas aos conventos de freiras, [s.l:s.n.], 1653. Título factício.

Alejandra Saladino



Alejandra Saladino é bacharel em Museologia pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (1995), Especialista em Conservação de Bens Culturais Móveis pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (1996), Mestre em Memória Social pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (2004) e Doutora em Ciências Sociais pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (2010). Tem experiência na área de Memória Social e Patrimônio Cultural, atuando principalmente nos seguintes temas: museus, memórias e patrimônios; políticas de patrimônio cultural (ênfase no patrimônio arqueológico), musealização do patrimônio arqueológico e representações e identidades culturais. Atualmente é pesquisadora colaboradora do Centro de Estudos Arqueológicos das Universidades de Coimbra e Porto (CEAUCP), professora colaboradora do Mestrado Profissional em Patrimônio Cultural do IPHAN, professora colaboradora do Mestrado Profissionalizante em Patrimônio Cultural da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM), professora adjunta da Escola de Museologia da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO), responsável pelas disciplinas Arqueologia e Museus, Museus e Arqueologia das Américas, Musealização de sítios arqueológicos e outras relacionadas à Museologia. E finalmente, museóloga do Museu da República (IBRAM/MínC).

Natália de Figuerêdo



Natália de Figueirêdo Biserra é estudante da graduação em Museologia e pesquisadora de iniciação científica pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO).

Carlos Eduardo Barata



Carlos Eduardo de Almeida Barata Dedicar-se à pesquisa histórica e genealógica, com incursões no campo da história da arquitetura, museologia e heráldica. É Membro da Comissão Julgadora dos trabalhos de história e genealogia nas Revistas da Associação Brasileira de Pesquisadores de História e Genealogia, São Paulo, do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e Presidente do Colégio Brasileiro de Genealogia [2006-2008; 2008-2010, 2010-2012]. Atualmente é aluno do curso de graduação em Museologia da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – UNIRIO (2010).

ALEJANDRA SALADINO
CARLOS EDUARDO BARATA
NATÁLIA DE FIGUERÊDO

Longe das vistas:

o Recolhimento de Santa Teresa na Freguesia de São Sebastião de Itaipu

Mirem-se no exemplo daquelas mulheres de Atenas.
Chico Buarque

APRESENTAÇÃO

A condição feminina no Brasil oitocentista é parte de um estudo apresentado na Mesa Redonda Religiosidade e representações do feminino em perspectiva histórica, uma das atividades desenvolvidas pelo Museu de Arqueologia de Itaipu (MAI) durante a Primavera de Museus de 2011. A referida pesquisa, sob o título Remanescentes do Recolhimento de Santa Teresa: usos e funções de um lugar de memória de Niterói/RJ, é desenvolvida no Departamento de Estudos e Processos Museológicos do Centro de Ciências Humanas da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (CCH/UNIRIO), e está vinculada ao Grupo de Pesquisa/CNPq Cultura Documental, Religião e Movimentos Sociais, coordenado pelo Prof. Dr. João Marcus de Assis.

Grosso modo o estudo objetiva reconstituir e compreender as camadas temporais de um sítio histórico musealizado, o Recolhimento de Santa Teresa, sede do MAI. Os objetivos específicos concentram-se:

- Na reconstrução da trajetória do Recolhimento de Santa Teresa, do século XVIII ao século XXI, tomando como base a cultura documental;

- Na composição, a partir da cultura documental, de um panorama acerca da atuação da Igreja sobre segmentos sociais específicos – mulheres recolhidas por vocação, proteção ou punição e crianças órfãs – ao longo dos séculos XVIII e XIX;
- No mapeamento dos usos do Recolhimento de Santa Teresa entre os séculos XVIII e o XXI (recolhimento de mulheres, asilo de crianças, abrigo para pescadores da comunidade local e museu).

A ideia de desenvolver o projeto partiu da constatação de que, embora o Recolhimento de Santa Teresa seja tema de diversos estudos – que partiram dos mais variados enfoques (histórico, sociológico, ciência da informação, etc) – há muitas lacunas em sua história. O levantamento bibliográfico realizado indica que o sítio arqueológico e histórico em questão fora analisado enquanto depósito de mulheres, espaço de sociabilidade e patrimônio da comunidade local e, ainda, como sede de um museu de arqueologia.¹ Para a elaboração de minha tese de doutorado sobre políticas de preservação do patrimônio arqueológico – especificamente sobre o lugar do patrimônio arqueológico nas práticas e na trajetória do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) – houve a necessidade de levantar alguns dados sobre o Recolhimento de Santa Teresa. Contudo, o objeto foi compreendido enquanto lugar síntese, ou melhor, lugar de observação dos resultados e desdobramentos da implementação das políticas públicas para o patrimônio arqueológico no Brasil. Além disso, os fragmentos de memória relativos ao seu funcionamento, ao modus vivendi das mulheres recolhidas dos séculos XVIII e XIX e dos órfãos lá depositados no século XIX, e também aqueles referentes ao papel da religião na conformação de representações coletivas sobre tais segmentos sociais, não foram completamente articulados, tampouco analisados em profundidade.

¹ LIMA, Sandra Mara Silva de. *Casas secretas – a reclusão feminina num estudo sobre o Recolhimento de Santa Teresa, Itaipu, 1764-1820*. Monografia da Licenciatura de História, Faculdade de Formação de Professores. São Gonçalo: UERJ, 1999; RIBEIRO, Diego Lemos. *A Ciência da Informação em Ação: Um estudo sobre os fluxos de informação no Museu de Arqueologia de Itaipu (MAI)*. Dissertação de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Informação. Niterói: IBICT/UFF, 2007; SALADINO, Alejandra. *Prospecções: o patrimônio arqueológico nas práticas e trajetória do IPHAN*. Tese do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. Rio de Janeiro: UERJ, 2010.

A pesquisa ora apresentada fundamenta-se no levantamento bibliográfico sobre temas específicos (Igreja Católica e relações de gênero nas colônias portuguesas, Ordens Religiosas e casamento no Brasil Colônia, por exemplo) e no levantamento documental sobre o Recolhimento de Santa Teresa, a Ordem Terceira do Monte do Carmo, Cartas Régias, Visitas Pastorais, Registros Policiais, Registros de Batismos e Óbitos e estudos e inventários para o tombamento do monumento no Arquivo Nacional, no Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro, no Arquivo da Cúria Metropolitana, no Arquivo da Diocese de Niterói, no Arquivo do Convento de Santa Teresa, no Arquivo da Cidade do Rio de Janeiro, no Arquivo da Cidade de Niterói, no Arquivo Central do IPHAN, no Arquivo da 6ª Superintendência Regional do IPHAN e no Arquivo do Museu de Arqueologia de Itaipu.

O Projeto, iniciado em março de 2011, é dividido nos subprojetos “De espaço de reclusão a lugar de sociabilidade: o Recolhimento de Santa Teresa do século XVIII ao século XX” e “As reclusas da Freguesia de São Sebastião de Itaipu”, estudos desenvolvidos respectivamente por Carlos Eduardo Barata e Natália de Figuerêdo Biserra, sob minha orientação.

Contudo, antes de refletir sobre o objeto enquanto espaço de reclusão, faz-se necessária sua contextualização, ainda que breve.



Mesa Redonda realizada durante a Primavera dos Museus 2011

A FREGUESIA DE SÃO SEBASTIÃO DE ITAIPU

O Recolhimento de Santa Teresa foi construído na área hoje conhecida como canto sul da Praia de Itaipu, na bela Região Oceânica de Niterói. À época da implantação dos sistemas de sesmarias na colônia, a área foi dada a Domingos Martins Mourão, cujas terras se estendiam da Lagoa de Piratininga em direção a Maricá, incluindo nelas, a Laguna de Itaipu. Em 1590 o fidalgo estabeleceu o primeiro vetor de comunicação, ainda que distante, com a Praia de Itaipu. Esse caminho partiu da grande estrada de penetração para o interior das terras fluminenses (*Niterói-Região dos Lagos*), e tomou a direção da Laguna e da Praia de Itaipu e uma variante em direção à Praia de Itacoatiara (*Alto Mourão*).

Uma vez que poucos eram os proprietários dessa área, sobretudo pela considerável extensão das terras de Mourão, a região permaneceu intacta por longos 160 anos, quando os seus descendentes começaram, pouco a pouco, a divisão e fracionamento da propriedade, das quais surgiriam, dentre outras, a Fazenda de Piratininga, o Engenho Tiririca e a Fazenda de Itaipu.

Em oito de fevereiro de 1605, a Carta de Sesmaria foi passada para Afonso Gonçalves, de sobejos da barra de Piratemiua até Jurujubapy.

É possível conjeturar sobre o estabelecimento de um pequeno vilarejo em Itaipu em meados do século XVIII. Segundo os livros paroquiais da Freguesia de São Sebastião de Itaipu,² o falecido Domingos Gonçalves, era “morador no lugar da praia desta freguesia”, em 1745.

Com o aumento do número de propriedades, conseqüentemente à chegada de colonos para trabalharem nas lavouras da cana de açúcar, surgiram naturalmente pequenos assentamentos, entre eles uma colônia de pescadores para o sustento local no citado *lugar da praia*. Fez-se erguer, então, a nova Igreja de São Sebastião, em 1755, transformada na sede da Freguesia de Itaipu.

O RECOLHIMENTO DE SANTA TERESA

Justamente nesse período foi construído o Recolhimento em pedra, com molduras de cantaria e argamassa de restos de conchas e óleo de baleia. Na edificação – cuja planta é um retângulo de 46,40m de comprimento por 26,6m de largura – predominam as linhas horizontais se considerarmos a pouca altura do pé direito e a grande largura dos vãos, o que, por sua vez, dá um aspecto de calma e solidez, segundo parecer técnico que inicia o processo

² Arquivo da Diocese de Niterói. *Livros Paroquiais*: Freguesia de São Sebastião de Itaipu.

do tombamento do bem.³ O conjunto não é simétrico, embora haja elementos dispostos simetricamente em relação à entrada principal. Ao fundo, ao lado direito, destaca-se a capela, com porta almofadada e ferragens primitivas. Esse pátio é formado por três corpos de construção e um muro que dá para o interior onde se acha a entrada já referida e mais duas janelas. Um corredor descoberto liga esse pátio a um outro, cercado por arcadas baixas e por uma grande galeria medindo aproximadamente 30m de comprimento com vestígios de inúmeras divisões.

Conforme estudos anteriores,⁴ a edificação foi erigida pela Ordem Terceira do Monte do Carmo, na Freguesia de São Sebastião de Itaipu. Até o momento, as leituras das Visitas Pastorais e de fundos como Registros Policiais indicam que o local também serviu de abrigo para mulheres de famílias de poucos recursos.

Duas questões se colocam: Para que construir um recolhimento de mulheres? Há diferença entre recolhimentos e conventos?

De acordo com o dicionário Aurélio da Língua Portuguesa, recolhimento é o local onde se recolhe alguém ou algo; convento é habitação de comunidade religiosa. Ou seja, nos recolhimentos poderiam ser depositadas mulheres que não almejavam o ordenamento.

Para contextualizar a primeira questão, é importante dizer que a condição feminina no Brasil colonial quando da construção do Recolhimento de Santa Teresa era bastante restrita. Diversos viajantes, como John Luccock,⁵ registraram a palidez da tez e a monotonia dos dias daquelas que tinham escravos para desempenhar as tarefas cotidianas. Se a precariedade da educação formal reduzia as possibilidades de desenvolvimento intelectual, mais reduzido ainda era o universo das mulheres, pois, segundo Francisco Manoel de Mello, em sua *Carta de Guia de Casados*,⁶ de 1651, o melhor livro para a mulher era a almofada e o bastidor.

Estigmatizadas pela culpa do pecado original, as mulheres deviam ser controladas, cerceadas em sua liberdade para não espalhar o caos social. Conforme as *Ordenações Filipinas* de 1603, em caso de adultério, o marido tinha o direito de matar sua mulher e amante, salvo se este último fosse fidalgo e o marido peão. Este é um dos motivos da construção de recolhimentos na colônia, pois os documentos indicam no século XVIII o aumento do número de assassinatos de mulheres adúlteras. Deu-se então, na província do Rio de Janeiro, a fundação, em 1739, do Recolhimento da Santa Casa de Misericórdia (um convento e recolhimento para órfãs); em 1750 do Recolhimento da Ajuda, nove anos depois o

3 IPHAN. Processo nº 365-T-46: Remanescentes do Recolhimento de Santa Teresa. Rio de Janeiro: 1955.

4 Cf. LIMA, Sandra Mara Silva de. *Casas secretas – a reclusão feminina num estudo sobre o Recolhimento de Santa Teresa, Itaipu, 1764-1820*. Monografia da Licenciatura de História, Faculdade de Formação de Professores. São Gonçalo: UERJ, 1999.

5 Cf. LUCCOCK, John. *Notes on Rio de Janeiro, and Southern parts of Brazil*; Taken during a residence of ten years in that country, from 1808 to 1818. Londres: Samuel Leigh, 1820.

6 MELLO, Francisco Manoel de. *Carta de Guia de Casados*. Centro de Estudos de Linguística Geral e Aplicada (CELGA). Coimbra: Universidade de Coimbra, 2007.

Recolhimento do Parto e, finalmente em 1764 o Recolhimento de Santa Teresa. Vale destacar que as três primeiras instituições localizavam-se no Rio de Janeiro, enquanto que o Recolhimento de Santa Teresa localizava-se alhures.

Como Leila Algranti já reconhecera em seu estudo *Honradas e devotas: mulheres da colônia*,⁷ o paradoxo da condição feminina era encontrar um certo tipo de liberdade – quer dizer, romper com o seu destino de esposa e mãe – e a possibilidade de exercer uma outra função social na reclusão dos conventos e recolhimentos, onde algumas podiam até seguir carreiras administrativas.

Todavia, vale ponderar sobre tal aspecto. Havia situações em que mulheres de determinados segmentos sociais tornavam-se arrimos de família e mesmo administradoras do patrimônio de seus descendentes. Como exemplo, vale citar a Viúva Silva Serva, responsável pela continuidade da primeira tipografia privada do país – sediada em Salvador, Bahia –, objeto de estudo desenvolvido pelo pesquisador Fábio Santo Nicola sob a orientação da Chefe da Divisão de Obras Raras da Biblioteca Nacional, a bibliotecária Ana Virgínia Pinheiro.

As ideias iluministas e os novos ares trazidos pela Família Real no século XIX permitiram, então, a reflexão sobre a condição feminina publicada pelas próprias mulheres. A título de ilustração, vale destacar a obra da brasileira Dionísia Gonçalves Pinto (codinome Nisia Floresta Brasileira Augusta), responsável, em 1833, pela livre tradução de *A Vindication of the rights of woman*,⁸ da inglesa Mary Wollstonecraft, que estava presente na exposição *O Brasil Feminino*, organizada pela Fundação Biblioteca Nacional (FBN/MinC) em 2011, foi exposta ao público.

Mas esses eram os novos ares. Ares de um futuro que ainda estava por vir. Era um prenúncio, é certo, mas Luiz de Saint-Ange publicaria, em 1837, um guia para o noivo e o marido lidarem com as artimanhas da mulher do século XIX.⁹ Vale destacar que uma verdadeira tipologia feminina foi elaborada nesse guia: *a Namoradeira, a Virtuosa fingida, a Indiferente, a Viva, a Romanesca, a Melancólica, a Caprichosa, a Orgulhosa, a Pérfida, a Devota, a Sabia, a Afectada* e a *Exaltada*, bem como as distintas táticas e modos para lidar com as idiosincrasias de cada uma.

Na mesma época das primeiras lufadas do feminismo, Schopenhauer lograria produzir uma “antropologia do comportamento feminino”, alinhada à tradição que resultara na produção dos recolhimentos e demais formas de coerção feminina, ilustrada nesta citação: “um homem, tão logo tenha conhecimento de que sua mulher cometeu adultério, deve separar-se dela e puni-la imediatamente e tanto quanto possível”.¹⁰

7 ALGRANTI, Leila Mezan. *Honradas e devotas: mulheres da colônia – Condição feminina nos conventos e recolhimentos do Sudeste do Brasil, 1750/1822*. Brasília: Edunb, 1993.

8 Cf. WOLLSTONECRAFT, Mary. *A vindication of the rights of woman*. Electronic Text Center, University of Virginia Library. Disponível em: <http://etext.virginia.edu/toc/modeng/public/Woll-Vind.html>. Acesso em: 05 de janeiro de 2011.

9 SAINT-ANGE, Luiz de. *O segredo de triumphar das mulheres e de torná-las constantes, seguido dos sinais que anunciam a inclinação ao amor dos pensamentos de Montaigne, de Labruyere, e de Larocheffoucault, sobre as mulheres, o casamento, e a sociedade*. Salvador: Typographia da Aurora de Serwa e Comp., 1837.

10 SCHOPENHAUER, Arthur. *A arte de lidar com as mulheres*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

Após esse breve parêntesis sobre a condição feminina no contexto em que o Recolhimento de Santa Teresa serviu de depósito de mulheres, podemos compreender que os motivos para a construção desse tipo de instituição referia-se à devoção (quando havia a vontade ou imposição ao ordenamento), à proteção (quando a figura masculina ausentava-se por quaisquer razões) e à punição (quando a mulher ousava transgredir e ultrapassar limites sociais, como adultério e desobediência ao pai e ao marido).

Um dos motivos mais comuns que levaram as mulheres ao Recolhimento de Itaipu foi o divórcio. Vejamos a história que o documento 74, caixa 199 do Arquivo Ultramarino, datado de 1802, nos conta: a Sra. Ana Maria de Jesus – natural do Rio de Janeiro, onde nasceu por volta de 1772 – e o Sr. Antonio da Rosa Corrêa – um ilhéu que migrou para o Brasil, estabelecendo-se no Rio de Janeiro – casaram-se no dia 26 de janeiro de 1793, e assim permaneceram durante nove anos quando, então, a esposa pediu o divórcio e seu marido solicitou que ela fosse depositada nos confins do *subúrbio da Cidade do Rio de Janeiro*, ou seja, no Recolhimento de Itaipu, para que ficasse bem longe dos seus olhos.

Foi também um pedido de divórcio que levou Fortunata Maria da Conceição ao Recolhimento de Santa Teresa de Itaipu. Sua trajetória até lá encontra-se documentada em um *Registro de Officio expedido ao Ministro de Estado e Negócios do Brazil* em 11 de julho de 1809, quando o marido Bernardo Antonio do Amaral pediu para recolhê-la no Recolhimento de Itaipu ou no da Misericórdia, de onde ela fugiu e fez-se recolher no Recolhimento do Parto. E, assim, provavelmente outras mulheres que ousaram desafiar seus pais e maridos foram levadas a Itaipu.

Em meados do século XIX, o Recolhimento foi desativado e o lugar passou a servir de asilo para crianças. No início do século XX, mais uma vez desativado e em franco processo de deterioração, o Recolhimento serviu de abrigo para algumas famílias de pescadores da colônia da região até ser objeto de um processo de patrimonialização, formalizado em 1955, com a inscrição do monumento no Livro de Tombo de Belas Artes.¹¹ Estas camadas temporais estão a ser investigadas.

¹¹ IPHAN. Processo nº 365-T-46: Remanescentes do Recolhimento de Santa Teresa. Rio de Janeiro: 1955.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Destacamos algumas considerações possíveis de levantar nesta fase de nossa pesquisa:

1. O monumento pode ser considerado como um importante objeto de análise sobre a condição feminina no período colonial e imperial, bem como sobre a instituição do patrimônio cultural no país, se considerarmos suas especificidades e contexto;
2. A destinação das mulheres ao Recolhimento de Santa Teresa dava-se a partir da consideração de algumas variáveis, como classe social, adequação aos padrões morais da época e local de residência próximo à instituição;
3. O levantamento documental indica, até o momento, que o Recolhimento de Santa Teresa parece ter sido o destino das mais desprovidas e daquelas que interessava a alguém – geralmente os maridos – manter longe das vistas.

Referências

- ALGRANTI, Leila Mezan. *Honradas e devotas: mulheres da colônia – Condição feminina nos conventos e recolhimentos do Sudeste do Brasil, 1750/1822*. Brasília: Edunb, 1993.
- ARAÚJO, José de Souza Azevedo Pizarro e. *Memórias históricas do Rio de Janeiro*. Volume 4. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1946.
- FUNDAÇÃO BIBLIOTECA NACIONAL. *A Typographia Silva Serva na Biblioteca Nacional: Catálogo de Livros Raros*. Rio de Janeiro: FBN, 2011.
- LIMA, Sandra Mara Silva de. *Casas secretas – a reclusão feminina num estudo sobre o Recolhimento de Santa Teresa, Itaipu, 1764-1820*. Monografia da Licenciatura de História, Faculdade de Formação de Professores. São Gonçalo: UERJ, 1999.
- LOPES, Maria Antônia. *Mulheres, espaço e sociabilidade: a transformação dos papéis femininos em Portugal à luz das fontes literárias (segunda metade do século XVIII)*. Lisboa: Livros Horizontes, 1989.
- LUCOCK, John. *Notes on Rio de Janeiro, and Southern parts of Brazil; Taken during a residence of ten years in that country, from 1808 to 1818*. Londres: Samuel Leigh, 1820.
- MELLO, Francisco Manoel de. *Carta de Guia de Casados*. Centro de Estudos de Lingüística Geral e Aplicada (CELGA). Coimbra: Universidade de Coimbra, 2007.

RIBEIRO, Diego Lemos. *A Ciência da Informação em Ação: Um estudo sobre os fluxos de informação no Museu de Arqueologia de Itaipu (MAI)*. Dissertação de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Informação. Niterói: IBICT/UFF, 2007.

SAINT-ANGE, Luiz de. *O segredo de triunfar das mulheres e de torná-las constantes, seguido dos sinais que anunciam a inclinação ao amor dos pensamentos de Montaigne, de Labruyere, e de Larocheffoucault, sobre as mulheres, o casamento, e a sociedade*. Salvador: Typographia da Aurora de Serva e Comp., 1837.

SALADINO, Alejandra. *Prospecções: o patrimônio arqueológico nas práticas e trajetória do IPHAN*. Tese do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. Rio de Janeiro: UERJ, 2010.

SCHOPENHAUER, Arthur. *A arte de lidar com as mulheres*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

Outras fontes

Visitas Pastorais – Freguesias do Norte – 1811-1812 – Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro, VP12.

Arquivo da Diocese de Niterói. *Livros Paroquiais*: Freguesia de São Sebastião de Itaipu.

Registros Policiais – código 323 – Arquivo Nacional.

Arquivo Ultramarino – documento 74, caixa 199 – Arquivo Nacional.

Tombamento – Processo 365-T-46 – Arquivo Noronha Santos IPHAN.

Parte II

ENTRE HISTÓRIA, ANTROPOLOGIA E LITERATURA: ESTUDOS DE GÊNERO NO BRASIL



Crianças atentas à peça teatral que retrata a vida das mulheres no recolhimento

Carla Rodrigues



Carla Rodrigues é doutora e mestre em Filosofia pela PUC-Rio, é professora adjunta do Departamento de Filosofia da UFF e tem experiência como professora do curso de pós-graduação *stricto sensu* Filosofias da diferença, do Departamento de Filosofia da PUC-Rio, no qual ministrou a disciplina “Tópicos especiais sobre ética e política” (2010), e em diversos cursos de extensão. É professora agregada no Departamento de Comunicação Social da mesma universidade, onde ministra disciplinas na área de Jornalismo desde 2005. Desempenha atividades docentes desde 1987 em cursos de Comunicação Social. Como pesquisadora, tem desenvolvido diferentes atividades na área de Filosofia. Bolsista do CNPq no Programa de Doutorado Júnior, realiza projeto sobre as articulações entre linguagem, ética e alteridade no pensamento de Jacques Derrida. Participa ainda de dois grupos de pesquisa (CNPq): colíder do Khôra - laboratório de filosofias da alteridade e integrante do Núcleo de Estudos sobre Ética e Desconstrução, criado e coordenado pelo professor Paulo Cesar Duque-Estrada (PUC-Rio) em 2002. Na sua produção bibliográfica, encontram-se diversos artigos publicados em periódicos na área de filosofia, gênero e comunicação. Destacam-se alguns títulos, como o artigo “Mulher, verdade, indecidibilidade”, na coletânea Espectros de Derrida, o livro “Coreografias do feminino”, edição da sua dissertação de mestrado, e ainda os artigos “Diferença sexual, direitos e identidade: um debate a partir do pensamento da desconstrução” e “A costela de Adão: diferenças sexuais a partir de Lévinas”. Na sua produção bibliográfica internacional, ainda no prelo o Dictionnaire des Créatrices, para o qual redigiu o verbete sobre Nísia Floresta. Na sua produção bibliográfica como jornalista, destacam-se “Betinho - sertanejo, mineiro, brasileiro”, biografia do sociólogo idealizador da campanha contra a fome, “Ética e cidadania”, em autoria conjunta com Herbet de Souza, e a organização de “Jornalismo on-line: modos de fazer”, coletânea de textos sobre internet e comunicação. Como jornalista, atuou nas principais redações de jornais do Rio de Janeiro (*Jornal do Brasil*, *O Dia*, revistas *Veja* e *Istoé*), e mantém colaborações para os jornais *Valor Econômico*, *O Globo* e *Folha de S. Paulo*.

CARLA RODRIGUES

A mulher na filosofia

Sob o título *A mulher na filosofia*, pretendo refletir sobre os dois aspectos que me inspiraram: pensar sobre a presença da mulher como filósofa e expor o pensamento sobre o feminino na tradição filosófica. Para tentar dar conta dessa tarefa, escolhi discorrer sobre cinco mulheres, cinco filósofas que pensaram a mulher e o feminino. Quero destacar que o que há em comum entre elas é o meu recorte e o meu olhar sobre as suas contribuições para o questionamento da hierarquia de gênero.

A primeira mulher é Olympe de Gouges, feminista francesa que enfrentou, ainda no século XVIII, as restrições que o pensamento filosófico da época impunha às mulheres. Seu principal embate foi com os objetivos políticos da *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão*. Em protesto contra a exclusão das mulheres, Gouges escreveu a *Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã*, argumentando que as mulheres tinham direitos iguais aos dos homens *por natureza*. Com sua declaração, ela pretendia garantir a universalidade dos direitos, que reivindicava serem iguais para homens e mulheres. Ao mesmo tempo, Gouges também queria reconhecer as diferenças entre homens e mulheres, e se debateu com a questão da dualidade da diferença sexual tentando se apresentar como um *animal anfíbio*. Nas palavras da autora: “Eu sou um animal incomum; não sou nem mulher nem homem. Tenho toda a coragem de um e, às vezes, a fraqueza do outro”.¹

Ela lutava contra uma forma de perceber as diferenças sexuais, consideradas, então, irretocáveis e fundamentais: existiam

¹ GOUGES, apud SCOTT, Joan W. *A cidadã paradoxal: as feministas francesas e os direitos dos homens*. Florianópolis: Editora Mulheres, 2002. p. 5.

na natureza e não podiam ser corrigidas pela lei. A complementaridade funcional entre homem e mulher era vista como assimétrica, e a associação da masculinidade com virtude, razão e política inevitavelmente só se sustentava com a associação do feminino com o desvio, a sensualidade, a veleidade, a sensibilidade e a fragilidade. A descrição corresponde ao que, ao longo do século XX, passou a ser chamado de hierarquia de gênero, na qual a mulher ocupa um lugar inferior em relação ao homem, e o termo feminino só se define por oposição ao masculino.

Olympe de Gouges contestou, nos seus textos e peças teatrais, o que chamava de *credibilidade limitada* das mulheres, atribuída às diferenças biológicas. Naquele momento, a elas não era dado o direito de ser autoras. Gouges, que insistia em ser reconhecida como escritora, queria ser vista como autora porque acreditava que, assim, também poderia obter os direitos de indivíduo e de cidadã.²

Essa assinatura, como se verá ao final, foi um privilégio masculino.

O pioneirismo de Gouges era não aceitar que a diferença biológica entre homens e mulheres se constituísse em motivo para “a privação de um direito”.³ Seus argumentos foram sempre no sentido de tornar a diferença sexual irrelevante na política, combatendo a associação direta entre masculinidade e cidadania. Na sua *Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã*, reivindicava o reconhecimento de que o homem, sozinho, não representa a humanidade, questão com a qual a tradição filosófica vai se debater até o século XX, e que talvez não tenha resolvido completamente ainda hoje.

Em 1793, Gouges foi presa, julgada traidora e condenada à morte.

A segunda mulher é a inglesa Mary Wollstonecraft, contemporânea de Olympe de Gouges. Para falar dela, vou recorrer à Carole Pateman, cientista política australiana, cuja obra tem grande importância na discussão sobre o patriarcado e suas estruturas de poder. Ela mostra como, desde Wollstonecraft, pioneira na defesa dos direitos da mulher na Inglaterra do final do século XVIII, as reivindicações de direitos das mulheres tomaram dois caminhos: a

² SCOTT, op. cit., 2002. p. 75.

³ *Ibid.*, p. 68.

reivindicação de igualdade em relação aos homens e o respeito às diferenças em relação aos homens.

O pano de fundo filosófico dessa discussão é a questão das diferenças sexuais e a maneira como a tradição associou neutralidade, universalidade e masculino, mantendo o feminino em lugares secundários e subordinados.

Pateman formula o que ela chama de *Dilema de Wollstonecraft*, a escolha impossível entre dois caminhos que a sociedade patriarcal tornaria incompatíveis. O primeiro caminho exige que o ideal de cidadania alcançado pelos homens seja estendido às mulheres, de tal forma que a sociedade seja *neutra em termos de gênero*. O segundo caminho defende que as mulheres têm capacidades, talentos, necessidades e preocupações específicas, que devem ser levados em conta na sua cidadania.

Pateman observa que, na sociedade patriarcal, os dois caminhos seriam incompatíveis porque o patriarcado permite apenas que se opte entre duas alternativas: tornar-se mulher *como homens*, e assim, sujeito de direitos, ou valorizar a especificidade das mulheres, o que não confere nenhum valor para torná-las cidadãs.

Percebo esse dilema como ligado à disjuntiva igualdade *versus* diferença. No tornar-se mulher *como homens*, o masculino é mantido como referência. Já no reconhecimento das especificidades, esbarra-se na discussão de uma essência para o feminino, argumento que, historicamente, foi usado para secundarizar as mulheres.

Vou recorrer a outras duas mulheres para pensar numa saída para o dilema.

A primeira é a teórica feminista Joan Scott, autora que mostra como é falsa a disjuntiva igualdade *versus* diferença. Falsa porque o oposto de igualdade é desigualdade, não diferença. Para desmontá-la, Scott propõe desmascarar a relação de poder que coloca a igualdade como a antítese da diferença, e recusar opções políticas que se restrinjam a construções dicotômicas.

Na recusa a essas posições dicotômicas, a filósofa Drucilla Cornell tem importante contribuição a dar com sua proposição de equivalência de direitos. Ela propõe um deslocamento da ideia de busca pela igualdade, que seria inútil na eliminação das desigualdades entre homens e mulheres na medida em que se toma o masculino como norma. Direitos iguais aos dos homens apenas sustentariam o masculino como padrão superior ao feminino.

Na sua proposição de equivalência de direitos, o masculino deixaria de ser tomado como referência e se abriria um caminho para a aceitação do direito

de escolha de diferentes maneiras de viver. Cornell argumenta que sustentar diferenças sexuais opostas seria contribuir para manter o feminino no lugar secundário ou subordinado. O que ela pretenderia, assim, não seria simplesmente abrir espaço para as mulheres no mundo masculino, mas discutir os termos em que se dá discriminação contra a mulher.

A terceira mulher sobre a qual eu vou falar é uma brasileira, Nísia da Floresta. Seu nome de batismo, Dionísia Gonçalves Pinto, segue uma tradição do século XIX de batizar a filha com o nome do pai. Dionísia homenageava o advogado Dionísio Gonçalves Pinto Lisboa, português chegado no início do século XIX ao Brasil, onde se casou com Antônia Clara Freire, de uma tradicional família nordestina e dona de terras no Rio Grande do Norte. O pseudônimo Nísia Floresta Brasileira Augusta é uma referência ao sítio Floresta, propriedade da família materna que aparecerá em diversas obras da escritora.

Aos 13 anos, Nísia foi obrigada a casar-se com Manoel Alexandre Seabra de Melo, com quem pouco viveu. Numa atitude ousada e corajosa para a época, passou a viver com Manoel Augusto de Faria Rocha, e foi incessantemente acusada de adultério pelo seu primeiro marido. O segundo companheiro morreu quando ela tinha apenas 25 anos, e Nísia ficou viúva com dois filhos pequenos, passando a dedicar-se ao magistério.

Decidi homenageá-la na minha fala porque Nísia é considerada a primeira feminista brasileira e porque sua primeira obra foi a tradução, para o português, de *A vindication of the rights of woman*,⁴ da feminista inglesa Mary Wollstonecraft. Publicado no Brasil em 1832, graças ao trabalho da jovem Nísia, que tinha então apenas 22 anos, o texto de Wollstonecraft chegou ao país sob o título de *Direitos das mulheres e injustiça dos homens*, e continha na capa a advertência de que aquela era uma *tradução livre*.

A partir dessa tradução, surge o interesse de Nísia pela educação das mulheres, bandeira da qual a inglesa foi uma grande defensora e que vai percorrer toda a sua obra, composta por vinte livros publicados no Brasil, na França e na Itália. Do texto original, estão as denúncias de opressão das mulheres, de preconceito contra as mulheres intelectuais – sofridos pela própria Nísia –, os ideais de igualdade e a proposta da educação como forma de emancipação feminina. Ao dedicar o livro às mulheres brasileiras, Nísia vai discutir o que considerava as razões para a inferioridade feminina na sociedade brasileira. Ela vai atribuir às mulheres maior dignidade, razão, moral e virtude, em um movimento provocativo de inverter a superioridade masculina. A estratégia

4. WOLLSTONE-CRAFT, Mary. *A vindication of the rights of woman*. Electronic Text Center, University of Virginia Library. Disponível em: <http://etext.virginia.edu/toc/modeng/public/Wol-Vind.html>. Acesso em: 05 de janeiro de 2011.

de inversão usada por Nísia foi muitas vezes necessária como forma de reivindicar reconhecimento para as mulheres.

Para sustentar esse argumento, a escritora se alinhará ao utilitarismo e defenderá a ideia de utilidade social, definida como a capacidade de produzir felicidade ao maior número possível de pessoas. A partir desse critério para conferir valor aos dois sexos, Nísia vai afirmar que só o fato de as mulheres serem encarregadas de cuidar das crianças já justifica sua maior utilidade social e sua superioridade em relação aos homens. Aos poucos, sua obra vai se concentrar na defesa pela educação das mulheres, que promoveria uma grande reforma social, moral e política que o futuro ainda reservaria à humanidade, na qual a mulher, como ser de qualidades superiores às dos homens, viria a ter papel fundamental.

A educação também é um tema sobre o qual fala a quarta mulher que compõe o meu texto, a francesa Simone de Beauvoir. *Ninguém nasce mulher: torna-se mulher*, frase com a qual Beauvoir abre o segundo volume de *O Segundo Sexo*,⁵ tem uma continuação que aponta nesta direção:

Nenhum destino biológico, psíquico, econômico define a forma que a fêmea humana assume no seio da sociedade; é o conjunto da civilização que elabora esse produto intermediário entre o macho e o castrado que qualifica o feminino.⁶

Retoma-se, aqui, a defesa da ideia de que a biologia não pode ser o fator determinante na diferenciação entre homens e mulheres, e que a hierarquia entre masculino e feminino está fundamentada na cultura, começando pela experiência familiar, passando pela educação nas escolas, pela tradição e pela religião.

Beauvoir parte da premissa de que a hierarquia da oposição binária masculino/feminino está dada pela mesma oposição cultura/natureza, estando o masculino e a cultura na parte privilegiada dessa hierarquia, e o feminino e a natureza na parte inferior.

A publicação de *O segundo sexo*,⁷ obra de 1949 cuja importância para os estudos de gênero ao longo do século XX é por demais conhecida, retoma o questionamento desse destino biológico das mulheres, agora com o argumento de que o *sexo* é biológico e o gênero é socialmente construído. Os desdobramentos das proposições de Beauvoir serão importantes tanto para a teoria quanto para política feminista, na qual ela irá se engajar nos anos 1970. Não me parece necessário aqui recuperar todos os avanços inegáveis e

5 BEAUVOIR, Simone de. *O segundo sexo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009.

6 *Ibid.*, p. 361.

7 *Ibid.*

as transformações que as mulheres farão nas suas vidas e nos seus destinos, naquilo que o historiador Eric Hobsbawm chamou de a maior revolução do século XX.

Se retomo Beauvoir, é primeiro para reconhecer a sua importância fundamental e depois para chegar à quinta mulher desse recorte, a pensadora norte-americana Judith Butler.

Se a distinção sexo/gênero foi tão importante para as teorias feministas, sua desconstrução, proposta por Butler, também. A autora vai tentar demonstrar que a oposição sexo/gênero é uma oposição metafísica e está apoiada no clássico par binário natureza/cultura, quando afirma que

a relação binária entre cultura e natureza promove uma relação de hierarquia em que a cultura ‘impõe’ significado livremente à natureza, transformando-a, consequentemente, num Outro a ser apropriado para seu uso ilimitado.⁸

Para Butler, a política sexual que se estabeleceu a partir dessa distinção mantém a ideia de um sexo (natural) que fundamenta o gênero (cultural). Ela está apontando para as insuficiências do ideal emancipatório da afirmação de que as mulheres podem estar livres de seus lugares fixos, estabelecidos pela natureza, apenas porque ser mulher seria ter um gênero socialmente construído, e não mais obedecer a uma natureza biologicamente dada.

Butler quer problematizar a ideia de que o corpo não é um receptáculo natural para uma determinação cultural – se o gênero é construído, é construído sobre um corpo que aparece apenas como instrumento para a expressão de significados culturais. Butler chama a atenção para o fato de que Beauvoir diz claramente que a gente *se torna* mulher, mas sempre sob uma compulsão cultural a fazê-lo. E tal compulsão não vem do *sexo*. Não há nada em sua explicação que garanta que o *ser* que se torna mulher seja necessariamente fêmeo.⁹

Para Butler, a desconstrução da concepção de gênero seria a desconstrução de uma equação na qual o gênero funcionaria como o sentido, a essência, a substância, categorias que ainda estariam presas a uma estrutura metafísica. Muito sinteticamente, o argumento de Butler é que o gênero seria um fenômeno inconstante e contextual, que não denotaria um ser substantivo, mas “um ponto relativo de convergência entre conjuntos específicos de relações, cultural e historicamente convergentes”.¹⁰

8 BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. p. 66.

9 *Ibid.* p. 27.

10 BUTLER, *op. cit.*, p. 29.

Butler retira da noção de gênero a ideia de que ele decorreria do sexo e discute em que medida essa distinção sexo/gênero é arbitrária. Eu cito: “Talvez o sexo sempre tenha sido o gênero, de tal forma que a distinção entre sexo e gênero revela-se absolutamente nenhuma”.¹¹

Se a distinção entre sexo e gênero é absolutamente nenhuma, e portanto se tudo que existe é gênero, não há mais a essência do sujeito de cujo sexo natural decorre um determinado gênero, argumentará Butler. Aceitar o sexo como um dado natural e o gênero como um dado construído, determinado culturalmente, seria aceitar também que o gênero expressaria uma essência do sujeito. Por isso, ela afirma que não existe uma identidade de gênero *por trás* das expressões de gênero, e que a identidade é *performativamente constituída*.

Butler quer pensar o corpo tão cultural quanto o gênero, de tal forma a problematizar os limites de gênero e tomar como cultural a vinculação entre sexo e gênero.¹² Butler vai pensar o gênero como *performance*, um tipo de performance que pode ser dar em qualquer corpo, portanto desconectado da ideia de que a cada corpo corresponderia somente um gênero.¹³

Com a desconstrução do par sexo/gênero, Butler interroga as categorias de identidade, como o uso do termo *mulheres*, que não poderia mais ser totalizado ou resumido por uma categoria de identidade descritiva. Com isso, ela quer liberar o termo para múltiplas significações e fazer dele um lugar onde significados não antecipados podem emergir,¹⁴ obrigando-nos a uma reflexão sobre o paradoxo da reivindicação identitária que exigiria a fixação de sujeitos em categorias das quais pretendia libertá-los.

Observo que a desconstrução proposta por Butler não pretende desqualificar as proposições de Beauvoir, mas ir além delas. É claro que, num dado momento, foi absolutamente imprescindível à teoria e à política feminista afirmar as mulheres como uma categoria identitária. Tornar-se mulher, seguindo a proposição de Beauvoir, era emancipar-se do *ser* mulher pensado de forma essencialista pela tradição. No entanto, a fixação das mulheres numa identidade, mesmo que modificada, é ainda estar atrelada a um ideal identitário. Reconhecer a possibilidade de desconstrução dessa identidade não é abrir mão das reivindicações de direitos, mas ampliá-las ao máximo, interrogando a própria necessidade de estabilização da mulher como uma categoria unívoca, abrindo mão de qualquer inversão – o que continua sendo uma estrutura hierárquica – e reconhecendo que falar em nome das mulheres é também falar em nome de um ideal de verdade que historicamente esteve associado ao masculino.

¹¹ *Ibid.*, p. 25.

¹² BUTLER, Judith. “Variações sobre sexo e gênero: Beauvoir, Wittig e Foucault”. In: BENHABIB, Seyla & CORNELL, Drucilla. *Feminismo como crítica da modernidade*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1987. p. 145.

¹³ Este argumento sobre o corpo ela vai desenvolver três anos depois de publicar *Problemas de gênero* nos EUA, em *Bodies that matter* (1993), livro em que ela apresenta a ideia de que o poder da hegemonia heterossexual forma a nossa concepção de corpo. É a partir daí que se aprofunda o diálogo de Butler com a teoria *queer*.

¹⁴ BUTLER, Judith. “Fundamentos contingentes: o feminismo e a questão do pós-modernismo”. *Cadernos Pagu*, n. 11, 1998. p. 24.

Para terminar, vou contar uma história. Na Grécia Antiga, os arcontes eram os guardiões dos tratados, das leis, das atas de assembleia, cuidavam dos documentos públicos e tomavam conta do arquivo. Para a palavra francesa *archive*, a etimologia registra *arc* como raiz do prefixo *archie*, que indica comando, comandante, e vem do grego *arkhê*, do qual derivam a palavra *arche*, em português arca, sinônimo de cofre; e as palavras *arcano* (segredo) e *arcontes* (comandantes), para as quais a origem grega é *arkhein*. Já o prefixo *archéo*, cuja etimologia também remete a *arc*, refere-se a início, origem, vem do grego *arkhaios*, e se desdobra em *logos* e discurso. Quem recupera a tradição dos arcontes é o primeiro filósofo dessa minha fala, Jacques Derrida:

Inicialmente uma casa, um domicílio, um endereço, a residência dos magistrados superiores, os *arcontes*, aqueles que comandavam. Aos cidadãos que detinham e assim denotavam o poder político reconheciam-se o direito de fazer ou representar a lei. Levada em conta sua autoridade publicamente reconhecida, era em seu lar, nesse lugar que era a casa deles (casa particular, casa de família ou casa funcional) que se depositavam os documentos oficiais. Os *arcontes* foram os seus primeiros guardiões. Não eram responsáveis apenas pela segurança física do depósito e do suporte. Cabiam-lhes também o direito e a competência hermenêuticos. Tinham o poder de *interpretar* os arquivos. Depositados sob a guarda desses arcontes, esses documentos diziam, de fato, a lei: eles evocavam a lei e convocavam à lei. Para serem assim guardados, na jurisdição desse dizer a lei eram necessários ao mesmo tempo um guardião e uma localização.¹⁵

Que esse poder de guardar as leis e interpretá-las tenha estado localizado num lugar – e que, portanto, obedeça a uma topografia –, e também tenha sido originalmente exercido por homens, não é para Derrida um mero acaso. A função de arquivar, de guardar as leis, de zelar por elas, é uma função árquica, uma função *patri*-árquica, em que lei e interpretação da lei também obedecem a um pai. É função desse pai consignar – colocar os signos juntos, reuni-los, dar-lhes sentido. O arquivo deve ter um lugar físico onde esteja depositado (ter, portanto, uma topologia), obedecer a um nome, um dono, um guardião (uma nomologia), e ser passível de unificação, identificação, classificação, que Derrida denomina o poder de consignação, reunião na qual “todos os elementos articulam a unidade de uma configuração ideal”.¹⁶

¹⁵ DERRIDA, Jacques. *Mal de arquivo: uma impressão freudiana*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001. p. 12 e 13. (grifos do autor).

¹⁶ DERRIDA, *op. cit.*, p. 14.

Os poderes que se articulam nas mãos dos arcontes – guardar, interpretar, reunir – são poderes de dar sentido, de dizer a verdade, poderes ligados à autoridade de quem diz, autoridade da qual depende uma garantia de correção do pensamento. Esse ideal de verdade que aparece na Grécia – homens proprietários que detinham a guarda dos arquivos – seria assentado numa estrutura da tradição filosófica que Derrida aponta como falocêntrica, cuja origem é patriarcal. O ideal de verdade estaria, assim, um ideal de apropriação, de tomar posse, de guardar os arquivos, gesto que estaria sempre associado, de forma inevitável, a uma violência fundadora, a uma violência do discurso que se autoestabelece como lei, a uma assinatura.

Apontar para essa assinatura como um traço de poder dos homens foi uma das razões que levou Olympe de Gouges para a guilhotina.

Derrida é o primeiro filósofo que aparece na minha fala por suas contribuições para a teoria feminista. Ainda que ele tenha sempre afirmado que não era nem feminista nem antifeminista, sua percepção sobre o falocentrismo foi de grande importância para o questionamento, no século XX, da suposta associação entre neutralidade e masculino e do reconhecimento de que a grande biblioteca do mundo comporta uma grande maioria de homens e poucas mulheres.¹⁷

Entre os muitos legados do pensamento da desconstrução, me interessa destacar aqui o reconhecimento de que estamos todos – homens e mulheres – lidando com uma herança cultural falocêntrica, de busca de apropriação da verdade, apropriação cujo traço é masculino.

¹⁷ DELY, Carole. "Jacques Derrida: le peut-être d'une venue de l'autre-femme". *Sens Public – Revue Electronique Internationale*, 2006. Disponível em: http://www.sens-public.org/article.php3?id_article=297. Acesso em: 28 de março de 2010. p. 4.



Público assiste à segunda Mesa Redonda da Primavera de Museus 2011

Trata-se de perceber, ao mesmo tempo, uma dupla herança cultural: a da hierarquia entre os termos masculino/feminino, que aparece na tradição filosófica como a afirmação da verdade, e a da primazia do homem sobre a mulher, que historicamente tem marcado as estruturas patriarcais.

Estou me referindo, então, a dois aspectos: o primeiro, a estrutura falocêntrica de todo pensamento que busca se apropriar da verdade, apropriação que Derrida associará ao masculino. O segundo, a ausência das mulheres na tradição de pensamento.

Se escolhi homenagear aqui essas cinco mulheres, foi para mostrar como a filosofia pode também ser escrita e assinada por mulheres, sem com isso precisar afirmar uma nova estrutura falocêntrica a partir da qual a apropriação da verdade estaria na mão das mulheres. Considero que a tarefa da desconstrução do falocentrismo seria, partindo da constatação de que a tradição se construiu e se fundou sobre uma exclusão das mulheres e do feminino, fazer um convite à essa dupla entrada: da mulher e do feminino no pensamento.

Convites que me faço signatária e estendo a vocês.

Referências

- BEAUVOIR, Simone de. *O segundo sexo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009.
- BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. p. 66.
- BUTLER, Judith. "Fundamentos contingentes: o feminismo e a questão do pós-modernismo". *Cadernos Pagu*, n. 11, 1998. p. 24.
- _____. "Variações sobre sexo e gênero: Beauvoir, Wittig e Foucault". In: BENHABIB, Seyla & CORNELL, Drucilla. *Feminismo como crítica da modernidade*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1987. p. 145.
- DERRIDA, Jacques. *Mal de arquivo: uma impressão freudiana*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001. p. 12 e 13. (grifos do autor).
- GOUGES apud SCOTT, Joan W. *A cidadã paradoxal: as feministas francesas e os direitos dos homens*. Florianópolis: Editora Mulheres, 2002. p. 5.
- WOLLSTONECRAFT, Mary. *A vindicação dos direitos da mulher*. Electronic Text Center, University of Virginia Library. Disponível em: <http://etext.virginia.edu/toc/modeng/public/WolVind.html>. Acesso em: 05 de janeiro de 2011.



Alunos da Escola Marcos Waldemar interagem durante apresentação de peça teatral

Delma Pessanha Neves



Delma Pessanha Neves possui graduação em Ciências Sociais pela Universidade Federal Fluminense (1975), mestrado em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (1979) e doutorado em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (1988). Integra, como professora permanente, o corpo de docentes e orientadores do Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense. Desde maio de 2010 integra equipe de PVNS/CAPES na Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA). Tem experiência na área de Antropologia, com ênfase em estudos sobre campesinato e reenquadramentos institucionais, desigualdades socioeconômicas e transmissão de legados culturais. Mais recentemente vem estudando campos institucionais de filantropia e formas de inserção de jovens em mercados de trabalho de economia de proximidade em bairros periféricos de cidades do Grande Rio. Dedicou-se, desde 1977, ao estudo do sistema de relações sociais do setor sucroalcooleiro, com pesquisa empírica na Região Canavieira do estado do Rio de Janeiro. Na UFOPA, vem desenvolvendo pesquisas sobre processos de formação e transmissão de conhecimentos em vários planos, com destaque para agricultores, mateiros e garimpeiros, bem como refletindo sobre a constituição de perspectiva interdisciplinar na formação de alunos da graduação e pós-graduação.

DELMA PESSANHA NEVES

Gênero pela perspectiva antropológica

Aceitando a temática proposta pela organização do seminário *Entre história, antropologia e literatura: estudos de gênero no Brasil*, mas tomando em conta a profusão de textos que compõem a vasta e crescente bibliografia sobre concepções/relações de gênero e, ainda mais, nos limites de tempo para exposição em mesa redonda, decidi restringir as reflexões que aqui exponho ao uso de duas fontes, todavia por mim consideradas relevantes para tais fins.

Uma delas se fundamenta nas reflexões de Maurice Godelier, antropólogo francês que se consagrou quanto às contribuições para a temática. Antecipando-se aos emblemáticos debates constitutivos do movimento feminista e da consequente produção intelectual, ele se dedicou, desde a década de 1960, ao estudo das relações de poder e dominação masculina entre os Baruya da Nova Guiné.¹ Por preocupações intelectuais próprias, mas também por demandas de militantes e pesquisadoras feministas, a saber, por sintonia com a produção acadêmica em torno do conceito de gênero, ele continua refletindo sobre o tema.²

Outra delas incorpora contribuições de antropólogas brasileiras, registradas em quatro volumes da Coleção *Perspectivas antropológicas da mulher*, publicados pela Zahar Editores, entre 1981 e 1985. Os artigos correspondentes marcam a editoração de algumas das primeiras reflexões advindas do exercício da pesquisa sobre o tema no Brasil. Além disso, pela textualização, eles tiveram por objetivos (tal como ressaltam

¹ Maurice Godelier. *La production des Grands Hommes. Pouvoir et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle Guinée*. Paris: Fayard, 1982 (370pg.)

² Ver, entre outras contribuições, Godelier, 1976, 1984, 1996, 2000, 2002, 2003^a, 2003b, 2005, 2007, 2008.

as coordenadoras da Coleção) articular-se a tendências interpretativas consagradas nos Estados Unidos e na Europa. Eles ainda registram o investimento de pesquisadoras, algumas no contexto se autoapresentando como feministas, que se consagraram ao desenvolvimento epistemológico e metodológico com que a temática fluiu entre nós.

I - PRINCÍPIOS BÁSICOS DA REFLEXÃO SOBRE CONCEPÇÕES/RELAÇÕES DE GÊNERO: A CONTRIBUIÇÃO DE MAURICE GODELIER

Como sucessivamente reafirma este autor, homens e mulheres pressupõem relações de gênero porque têm sexos diferentes. Ao conceito de gênero atribui então o seguinte sentido: corresponde à produção contextual de um conjunto de atributos que se associam aos indivíduos segundo sejam homens ou mulheres no nascimento. As categorias masculino e feminino ultrapassam o mundo da natureza e caracterizam, igualmente, o mundo de entidades em geral invisíveis, como deuses e deusas que compõem diferentes panteões religiosos.

Ele tem posto em relevo a importância epistemológica aberta pela compreensão valorativa de concepções/relações de gênero, exatamente porque operam em sistemas de produção de significados (por destaque redundante), social ou culturalmente construídos. Independentemente da diversidade de sentidos que, nas situações sociais, as relações de gênero venham a adquirir, os significados que as constituem correspondem à construção social da sexualidade e da diferença entre sexos. Por tais correlações, Godelier chama a atenção para a inclusão analítica de diversas formas de sexualidade, que tipologicamente nomeia: homossexualidade, heterossexualidade e homossexualidade. E também o quanto essas articulações (gênero, sexo, sexualidade), em contextos de sistemas de significações, devem ser compreendidas por

reflexões sobre o imaginário, da mesma forma, Godelier contribuiu para a correlação analítica entre o real e o ideal.

Firma-se então uma contribuição definitiva: como essas formas não podem ser compreendidas por si sós, elas devem ser analisadas por associação a outras questões e princípios de organização. Por exemplo: as regras de proibição de incesto, que regulam a busca de prazer e a reprodução humana; os sistemas de parentesco, políticos e religiosos, as formas de segmentação da força de trabalho e de identidade de trabalhadores, etc. Essas articulações se tornam importantes porque, em tese, conclui Godelier: pode-se pensar a sexualidade humana como fenômeno associal. Afinal, ela precisa de regulação para se tornar social. Por um lado, para unir, criar vínculos e alianças; e por outro, para não dividir, criar clivagens e conflitos entre grupos sociais e indivíduos. Por tais premissas, Godelier consolidou uma de suas importantes contribuições ao tema: o exercício da sexualidade está subordinado à reprodução de outras relações independentes dela.

Trata-se, portanto, de subordinação estrutural, isto é, às regras que presidem a vida social, levando a que a sexualidade venha a servir a outros fins. E razão pela qual ele tanto insiste: o estudo das relações de gênero só faz sentido na articulação com um sistema de significados que dá sentido a uma ordem social ou sociocósmica. Nesta ordem, ele inclui as representações que as pessoas elaboram sobre a origem do mundo, do ser humano, das presenças de deuses e também das práticas que induzem à orientação da ordem sexual ou da relação entre os sexos.

Fundamentado nesse conjunto de premissas, elaboradas a partir da diversidade da experiência humana (inclusive no que tange à concepção das relações entre homens e mulheres), mas centrado na longa experiência de trabalho de campo entre os Baruya, Godelier empenha-se em marcar a diferença (e condenar mal entendidos supostamente teóricos) entre os significados concernentes aos termos sexo e gênero. Dito de forma mais direta, empenha-se em demonstrar os equívocos da vulgarizada tentativa de equivalência daqueles termos. Por isso, afirma e reafirma em diversos textos: o sexo dos indivíduos se transforma em gênero em correspondência a relações sociais que nada têm a ver com a reprodução da vida e com o exercício da sexualidade. Essas relações são interpenetradas por princípios de parentesco ou por ligações que unem indivíduos segundo o lugar que ocupam nestas mesmas relações. Assim sendo, lugar ligado a seu sexo e a sua geração. Os significados atribuídos ao gênero se *colam* então aos do sexo, antes mesmo de o indivíduo ter vida real. Eles se

constituem a partir das representações que são elaboradas sobre o que é uma criança, tal como toda sociedade a *fabrica* em sua diferença sexual.

Portanto, é no estudo da diversidade da experiência humana, no tempo e no espaço, que, segundo ele, subjaz a contribuição da antropologia para o estudo de sentidos conformadores das relações de gênero. Sintetiza então: para se estudar relações de gênero, devem os antropólogos se ocupar da construção e da transformação dos atributos sociais imputados aos indivíduos segundo seu sexo; devem fazê-lo valorizando a compreensão dos meios pelos quais o corpo recebe as marcas dos papéis a serem desempenhados por diferenciação sexual. Em se tratando de normas, evidentemente (mas nem sempre tão evidente para muitos pesquisadores), a existência de regras não pressupõe a imediata adesão. Há, por conseguinte, divergências e oposições, variações no interior de cada sistema de variações.

Nesse próprio exercício, Godelier adianta reflexões sobre a possibilidade de constituição do campo temático e político qualificado pela valorização das relações de gênero. Elabora uma série de questões sobre a constituição da ciência social diante do feminismo. Valoriza a construção de interlocuções frutíferas, criadoras de problemáticas novas. Por exemplo: a articulação entre as condições de produção acadêmica e as especificidades da produção por antropólogas identificadas com o movimento feminista, que, cada vez mais, são levadas a refletir sobre os efeitos epistemológicos dessa diferenciação social interna ao campo acadêmico (político).

II - PERSPECTIVAS ANTROPOLÓGICAS DA MULHER: CONSTRUÇÃO DO CAMPO TEMÁTICO NO BRASIL.

A Coleção *Perspectivas antropológicas da mulher* foi criada em 1980, e começou a ser editada pela Zahar em 1981, sob a coordenação de três antropólogas que já se integravam ao estudo da temática: Bruna Franchetto, Maria Laura V. C. Cavalcanti e Maria Luiza Heilborn. Nesse contexto, todas elas eram alunas no PPGAS/MN/UFRJ.

O projeto editorial visava responder à seguinte questão: o que significa e comporta o fato de ser mulher em suas diversas determinações na sociedade brasileira contemporânea? Ele é explicitado na apresentação da Coleção, texto por elas escrito, no qual destacam a importância da inserção em crescente debate sobre a condição feminina. Ou como elas sinalizaram: questão

contemporânea condensando problemas de cunho político e cultural expressivos das sociedades modernas.

A reivindicação do reconhecimento social de um ponto de vista feminino, tanto sobre seu próprio sexo como sobre os demais temas de interesse social, é valorizada como tema de reflexão. Da mesma forma, elas enfatizam, para o caso brasileiro, a reflexão diante da reprodução das principais correntes teóricas e políticas que falam das mulheres, produzidas ou não por elas mesmas, organizadas (ou não, mas principalmente) em grupos feministas.

Se não a primeira contribuição, dado que, analisando os registros bibliográficos dos artigos do primeiro volume, percebe-se como o tema contava com a adesão de diversas pesquisadoras das ciências sociais, é necessário destacar a importância alcançada pela circulação dos textos. Ao se considerar as contribuições de profissionais da antropologia para os estudos de gênero, pode-se reconhecer como muitos dos artigos se tornaram referências obrigatórias, indicando grandes alternativas para estudo de outras unidades temáticas, como família e parentesco, mercado de trabalho, sindicalismo, formas de sexualidade, etc.; e abrindo a imaginação para inúmeras situações de pesquisa empírica.

Dentre as autoras brasileiras dedicadas ao estudo de relações de gênero ou, nesse arcabouço, ao estudo sobre práticas e formas de inserção social de mulheres, reproduzo as referências bibliográficas registradas nos artigos do primeiro volume (1981):

Ano de edição	Referência Bibliográfica
1976	BELOTTI, Elena. <i>O descondicionamento da mulher</i> . Petrópolis, Vozes.
1976	FIRESTONE, Shulamith. <i>A dialética do sexo</i> . Rio, Labor do Brasil.
1977	SALÉM, Tânia. <i>O velho e o novo: um estudo de papéis e conflitos familiares</i> . Petrópolis, Vozes.
1978	FUNDAÇÃO CARLOS CHAGAS. <i>Mulher brasileira: bibliografia anotada</i> . São Paulo, Brasiliense.
1978	BARROSO, Carmem. <i>Sozinhas ou mal acompanhadas: a situação da mulher chefe de família</i> . Texto para Seminário A Mulher na Força de Trabalho na América Latina. RJ, IUPERJ.
1978	CARDOSO, Ruth. <i>Sociedade e poder: as representações dos favelados de São Paulo</i> . Ensaio de Opinião. V.6, Rio, Inúbia.
1978	ABREU, Alice Paiva, RIBEIRO DA SILVA, Maria da Glória e CAPPELINI, Paola. <i>A força de trabalho feminina em áreas urbanas na América Latina: uma revisão da literatura</i> . Seminário A Mulher na Força de Trabalho na América Latina, Rio de Janeiro, IUPERJ.
1978	RODRIGUES, Aracky Martins. <i>Operário, Operária: estudo exploratório sobre o operariado industrial da Grande São Paulo</i> . S. Paulo, Símbolo.
1979	CADERNOS DA ASSOCIAÇÃO DE MULHERES, Nº 3, <i>O Movimento de Mulheres no Brasil</i> , São Paulo.
1980	MOREIRA ALVES, B. <i>Feminismo e ideologia: a luta da mulher pelo voto feminino no Brasil</i> . Petrópolis, Vozes.
1980	PRADO, Danda. <i>Ser esposa: a mais antiga profissão</i> . S. Paulo, Brasiliense.
1980	JUNHO PENA, Maria Valéria. <i>A mulher na força de trabalho</i> . Bib., Nº 9, ANPOCS.



Três atividades de uma agricultora: 1) a casa arrumada, 2) a criação de galinhas e 3) o trabalho no roçado. Pará, 2011

As coordenadoras da Coleção ali estimulavam a prossecução do empreendimento intelectual e político, expandindo o convite ao exercício de integração de distintas visões ou perspectivas analíticas; mas também ofereciam condições de identificação de processos constituintes de novos campos de saber.

Delimitando certas condições de construção de campos temáticos, as organizadoras da Coleção ressaltaram dois principais enfoques nas ciências sociais. Portanto, alternativas instituintes de construção de pontos de vista e de reconhecimento das posições da mulher na sociedade:

- a) Leitura do lugar social da mulher como o espaço de vivência da opressão, subordinação e exploração em relação ao mundo masculino. Nesse caso, debatia-se contra a impositiva percepção do sexo feminino pelo vínculo à reprodução da espécie e, em consequência, da vivência da sexualidade de maneira congruente a essa subordinação. Na perspectiva, a mulher se defrontava com o homem, e as relações de gênero eram compreendidas por polaridades posicionais, segmentações de universos e dominação política, que redundavam no correspondente afastamento do espaço público e relativo isolamento no espaço doméstico.
- b) Compreensão do lugar da mulher em sociedade de classes, considerando a diferença hierarquizante entre os sexos como expressão da relação fundamental e determinante da organização dessa forma social. Nesses termos, a oposição entre homem e mulher contextualmente se configurava enquanto princípio de organização da sociedade capitalista.

As organizadoras da Coleção também refletiram sobre os diálogos interdisciplinares que vinham se constituindo como expressão do campo temático. Por exemplo: entre história e psicanálise (historicidade das concepções de sexualidade, de libido, de repressão); história e literatura, reconhecendo então manifestações sobre especificidades da condição estruturante do universo feminino. No contexto de ascensão da produção teórica marxista, deu-se ênfase ao estudo de classes e do papel desempenhado e questionado pelas mulheres.

A reflexão coletiva permitia relevar pontos comuns na construção do feminismo enquanto movimento social que, nos países de capitalismo avançado, eclodiu ao final da década de 1960. Mas também certas advertências e precauções metodológicas fundamentais. Exemplificando: diante da ênfase assumida pelas

reflexões em torno da divisão tradicional dos papéis sociais entre homem e mulher, temática amplamente reconhecida como divisão sexual do trabalho. Por isso, advogavam as autoras aqui em causa, orientadas pela importância da construção política da questão feminista: tornava-se necessário consagrar as contribuições acadêmicas em torno da singularidade do sexo feminino. E eu acrescento, no intuito de ajudar a ultrapassar ideias consensualmente instituídas: em subsequentes contextos de produção intelectual nesta temática, ainda é recorrente a desconsideração do que as coordenadoras da Coleção já ressaltavam. Por isso muitos resultados de pesquisa reafirmam *mesmices* por circularidades estéreis.

Para ampliação do escopo de antropólogos que vêm participando da reflexão coletiva quanto às relações entre homens e mulheres, sugiro a leitura da apresentação aqui considerada, posto que as autoras valorizaram algumas das clássicas interpretações na constituição do campo disciplinar, com meu destaque, Margareth Mead e Lévi-Strauss. Elas traçaram um breve percurso de estudos das relações de gênero na antropologia, mas percurso associado a outro conjunto de temas e questões: parentesco e relações de troca; relação entre sexo e temperamento; feminismo e individualismo, etc. E na produção acadêmica brasileira, considerando as especificidades conjunturais do contexto em foco, temas então consagrados, como a constituição do mercado de trabalho livre e a absorção assalariada do trabalho da mulher; os modos de construção de princípios de exploração fundados no domínio biológico, tal como a desvalorização de formas de remuneração por referência à incapacidade de a mulher alcançar a pressuposta produtividade masculina.

III - DESDOBRANDO REFLEXÕES

Diante dos investimentos que vieram a constituir uma antropologia das relações de gênero, mais comumente, uma antropologia da mulher e do feminismo, antropólogos, a bem dizer, antropólogas, reafirmam o projeto acadêmico de registro das diversas experiências de produção de significados ao sexo masculino e ao feminino. Mas segundo os sistemas de categorias e imagens coletivas constitutivas da experiência humana, portanto, na diversidade do espaço e do tempo.

Ressalto o sucesso dessa contribuição temática e disciplinar, ao oferecer princípios de reflexão metodológica que comportem meios de integrar os estudos comparativos, tão preservados pelo acervo disciplinar no investimento na relativização social; na construção de estranhamentos; na elaboração de

elementos recorrentes; mas tudo isto no profícuo investimento de construção de etnografias (situacionais).

Por tais análises, pode-se aquilatar como a antropologia, enquanto campo disciplinar e de diálogo interdisciplinar, tem preservado os estudos sobre comportamentos (inclusive sexuais), instituições e discursos que os indivíduos produzem sobre si mesmos e seu mundo, considerando a enorme variedade de pontos de vista particulares e, para o caso aqui em apreço, a diversidade dos modos de conceber e praticar as relações entre homens e mulheres.

Nos termos em que vim ressaltando através da contribuição de Godelier e das organizadoras da Coleção *Perspectivas antropológicas da mulher*, posso com eles afirmar: é de se esperar que os estudos etnográficos devam enfatizar as condições (inclusive constrangimentos) sociais (situacionais) da construção da mulher e do homem, no que tangem a seus próprios corpos, sexualidade, vida como indivíduo, enfim, na experiência como sujeito (político). Para consolidar esse empenho, devem tais profissionais oferecer exemplos de reflexões des-substantivadas, registrando a complexidade das situações de subordinação e opressão. Por conseguinte, evitando aí todos os determinismos, historicismos e universalismos.

Os efeitos dos investimentos acadêmicos em torno da problemática, se, naquele contexto que aqui valorizei, eram exaltados como processos a se constituírem, nos nossos dias podem ser mais facilmente constatados. Tanto a produção antropológica como a mobilização política das mulheres tem dado a conhecer as correspondentes consequências econômicas, políticas e culturais; inclusive na constituição de quadros institucionais que consolidam conquistas e direitos sociais, formulados no contraponto a etnocentrismos e extremismos. O feminismo, em todas as dimensões que suscitou, caso da produção acadêmica por mim valorizada, apresenta-se como relevante espaço político de luta por interesses específicos. E assim sendo, dados os inúmeros desdobramentos analíticos, políticos e ideológicos que o feminismo provocou e provoca, ele deve ser também entendido por efeito de mudanças na organização da sociedade. A ponto de se configurar o que hoje se reconhece como uma revolução social (silenciosa?).

Diante do objetivo deste texto e em consonância com as contribuições dos autores por mim selecionados, enfatizo a importância do reconhecimento dos múltiplos temas que foram sendo desdobrados na construção do campo acadêmico. Afinal, sexo e sexualidade são problemáticas sociais e sociológicas

que se refletem no que se convencionou categorizar como gênero. Ou seja: pela interdependência de sentidos construídos em domínios que assim se tangenciam ou se confundem. No empenho político de designação de sentidos diferenciados e valorados como mais igualitários, nas situações em que, ao sentido do masculino foram atribuídos direitos de dominação, temas e questões específicas vão se desdobrando: construção de identidades de gênero, percepções diferenciadas entre as mulheres segundo posição de classe, mas também, nos atuais embates políticos, formas de construção de denúncias, políticas de regulação de conflitos e de punição de abusos, nas até pouco sacrossantas relações interpessoais ou domésticas, etc.

No tocante a essas últimas associações, é sempre bom ressaltar o quanto, muitas vezes, elas têm interpenetrado as produções elaboradas com objetivos acadêmicos. E a ponto de vir a constituir-se uma subdivisão disciplinar, para tanto dotada de princípios epistemológicos e metodológicos, incidente sobre tantos outros temas reconhecidos como problemas sociais; mas, no plano geral, vir a qualificar-se como antropologia ou sociologia da denúncia; antropologia ou sociologia da produção do descrédito social.

O combate ao ponto de vista masculinizado na produção acadêmica, em certos casos naturalmente assumido como supostamente neutro, impôs revisão metodológica para a análise dos diversos sujeitos, pesquisadores e pesquisados. Entretanto, também por vezes se impôs por arbitrariedades ou dessociologização, tanto que apenas pressupõe a sexualização daqueles sujeitos. Por economia analítica e, outrossim, por ingenuidade epistemológica(?) são diferencialmente resumidos por uso de @, sem, entretanto, alterar os conteúdos textualizados. Dito de outra forma: os pontos de vista analíticos, nesses casos, ainda se pautam em internalizações de comportamentos e perspectivas constituídas por objetos e agentes valorativos da, até bem pouco universalizante, posição *neutramente* masculina.

Sem os exercícios de desconstrução desses enredados pontos de vista, recai-se em absolutizantes diferenças de sexo, acreditando tematizar relações de gênero. Tanto o é que, recorrentemente, também se recai em tantas outras contrapostas essencializações (opressão/submissão, por exemplo). Muitos investimentos de pesquisa podem assim terminar por prestar serviços à problemática. Em termos das especificidades da pesquisa acadêmica, ao, por exemplo, insistir-se na absolutizante vitimização, conseqüentemente também se afirma uma absolutizante apassivação das mulheres.

Tomando ainda outro exemplo, ressalto o quanto, muitas vezes, pesquisadores se iludem com a tão recorrida interpretação sobre formas de produção de invisibilidade social, especialmente quando analisam as relações cotidianas de (entre) homens e mulheres. Antes de tudo, esquecem-se de se perguntar sobre as razões da secundarização temática ou da ausente formulação de objetos de estudo, visto que deveriam ser construídos a partir de práticas produzidas para invisibilidade na vida social. Ou melhor: como temos investido no estudo de práticas que não alcançaram autonomização (ou dessacralização), processo este que recorrentemente está na base da constituição das ciências sociais.

Ainda e finalizando a citação de exemplos, citaria a contextual expansão de estudos sobre economia de proximidade, economia doméstica, práticas de autoconsumo, ou, genericamente, *economia de autossustentabilidade*. A construção desse campo de estudos tem permitido interpretações sobre domínios sociais anteriormente pouco consagrados nas ciências sociais, exatamente porque afastados ou periféricamente tangenciadas pela economia mercantil. A perspectiva de mercantilização de produtos desse domínio da atividade doméstica tem estado na base da construção de autonomia econômica e política para esposas e filhas de agricultores, pescadores, artesãos, que se valem do trabalho familiar. Imediatamente não monetarizado, o trabalho familiar está calcado em relações de conjugalidade e consaguinidade. Explicando a invisibilidade social das práticas domésticas exercidas por mulheres pela dominação masculina, as consequências têm imediatamente se desdobrado nas tentativas de construção da autonomia das mulheres pela mercantilização de atividades que elas realizam (caso da profissionalização das atividades da *dona de casa*) ou dos produtos agroecológicos que devem fazer circular no mercado. Os pressupostos dessa intervenção reafirmam, assim, a autonomia da mulher pela restrita vinculação com o controle monetário dos gastos imediatos e projetivos do futuro.

Tem sido assim necessário mais investimentos teóricos, até mesmo pela profusão de estudos empíricos, para que pesquisadores, de ambos os sexos, questionem o arcabouço teórico constituído em contextos diferenciados e para outros fins. E também invistam na compreensão daqueles domínios de relações sociais até então desprezados pela emergência de temáticas e problemáticas constitutivas das ciências sociais.

Algumas perguntas, aparentemente esdrúxulas, dão a dimensão das alternativas de contribuição da perspectiva antropológica, pelo menos na consideração de princípios fundamentais de método, aceitos sem maiores

controvérsias por quase todos os antropólogos. Ao se considerar legítima a pergunta sobre o sentido da reflexão sobre as identidades femininas e masculinas, isto é, os modos interdependentes de constituição social de homens e mulheres, faz-se imediatamente necessário ressaltar o tradicional compromisso epistemológico dos profissionais da antropologia: a compreensão da diversidade de produção de sistemas de significados; ou da contraposição entre relativismos e universalismos das categorias culturais. E assim procedendo, também se colocar em questão o caráter da cultura que humaniza, mas o faz de formas muitíssimo particulares.

Por conseguinte, as identidades femininas e masculinas, em sendo dado cultural, devem ser entendidas no interior de sistemas de valores, de conjuntos de regras e redes de significação, que, afinal, dão sentido ao pressuposto subdividido mundo social e natural. A tarefa de uma antropologia das relações de gênero, segundo meu juízo, seria justamente a de tentar perceber e delimitar a singularidade cultural dessas realizações, projetadas pela comparação, para problematizar tais singularidades.

Considerando as alternativas abertas pelo movimento feminista, penso ser importante incluir a temática das relações de gênero no estudo de processos de mudanças e de desejos políticos de reordenação de posições sociais. E assim levar em conta os projetos políticos que almejam deslocamento de sistemas de poder e construção de direitos sociais, nas mais diversas dimensões políticas e econômicas. Se o estudo das relações de gênero se articula aos sistemas de representações e produção de significados ou de imaginários que referenciam práticas sociais, aí se abre um vasto campo de compreensão de incessantes processos de concorrência na produção de novos significados para a vida social: mediante redefinições de atributos de sexo e da dinâmica conformação de relações de gênero. De fato, na prática, estudos sobre muitos outros temas: individualismo, autonomização da sexualidade, nuclearização da família, prefiguração de separações de esferas sociais, demarcações de domínios de ação política e de cidadania, elaboração de fronteiras culturais, modos de distinção entre espaços públicos e privados, lutas por reconhecimento de múltiplas sexualidades, defesas públicas de livre arbítrio, composição e segmentação de força de trabalho, entre tantas e tantas outras possíveis. São, portanto, alguns dos temas que devem ser enfrentados para compreender o vasto campo de estudos açambarcados pela referência à definição da categoria gênero.

Referências

FRANCHETO, Bruna; CAVALCANTI, Maria Laura V.C.; HEILBORN, Maria Luíza (Orgs.). *Perspectivas Antropológicas da Mulher* (1). Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981.

GODELIER, Maurice. “Hierarquias nas sociedades primitivas e antropologia econômica”. In: AGUIAR, Neuma (org.). *Hierarquias em classes*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1976. p.77-94.

_____. *La production des grands hommes: pouvoir et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle Guinée*. Paris: Fayard, 1982.

_____. *L'idéal et le matériel: pensée, économie, sociétés*. Paris: Fayard, 1984.

_____. *Meurtre du père, sacrifice de la sexualité: approches anthropologiques et psychanalytiques*. Paris: Arcanes, 1996.

_____. *La production du corps: approches anthropologiques et historiques*. Amsterdam: 1998.

_____. *Cuerpo, parentesco y poder: perspectivas antropológicas y críticas*. Quito: Abya Yala, 2000.

_____. “Prácticas sexuales y orden social”; In: *Mundo científico*, 2002(237): p. 64-69.

_____. “Anthropologie et recherches féministes”: *Perspectives et rétrospectives. Dans Le travail du genre*. Les sciences sociales du travail à l'épreuve des différences de sexe. Sous la direction de J. Laufer, C. Marry et M. Maruani. Paris, La Découverte/MAGE, 2003, pp. 23-34.

_____. “Un homme et une femme ne suffisent pas pour faire un enfant : analyse comparative de quelques théories culturelles de la procréation et de la conception”. *Ethnologies Comparées*, Revue électronique semestrielle. N° 6, printemps 2003. Disponível em: <<http://alor.univ-montp3.fr/cerce/revue.htm>>. Acessado em: 20 de janeiro de 2012.

_____. “Femmes, sexe ou genre?”. In: *Femmes, genre et sociétés*. L'état des savoirs. Paris, La Découverte, 2005. Ouvrage collectif sous la direction de Margaret Maruani.

_____. *Au fondement des sociétés humaines*. Paris: Albin Michel, 2007.

_____. “Préface”. In: *La Sexualité en France. Pratiques, Genre et Santé*. (Dir. Nathalie Bajos; Michel Bozon). Paris: La Découverte, 2008, pp 9-16.

MEAD, Margareth. *Sexo e Temperamento*. São Paulo: Perspectiva, 1969.

_____. *Macho e fêmea*. Petrópolis: Vozes, 1971.

Na ocasião em que completa 37 anos, o Museu de Arqueologia de Itaipu (MAI) lança sua primeira publicação. Graças a uma maior destinação de recursos para o campo museal, desde a criação do Instituto Brasileiro de Museus (IBRAM), o MAI vem conseguindo diversificar suas esferas de atuação de modo a contemplar, com maior solidez, o domínio da pesquisa. Durante muito tempo, a prática da pesquisa foi deixada de lado por grande parte dos museus brasileiros, já que os esforços de suas equipes estavam concentrados em tentar manter as portas abertas aos visitantes.

O lançamento da série *Caderno SocioAmbienta* reflete, além do momento vivido pelos museus brasileiros, a consolidação de um movimento de expansão da atuação do museu, vivido nos últimos cinco anos. No que se refere às suas atividades, o MAI deixou de ser “somente” um museu de arqueologia para, assim como sua publicação, tornar-se um *Museu SocioAmbienta*, capaz de dar conta não só dos vestígios arqueológicos há muito encontrados no litoral fluminense, mas também das manifestações culturais atuais e da complexa relação existente entre o homem e o ambiente na região de Itaipu.

Em um contexto de tantas mudanças, é possível compreender a importância do *Caderno SocioAmbienta*. A publicação há de servir como uma extensão das atividades desenvolvidas pela equipe do MAI, de modo a convidar os leitores para um debate mais aprofundado e uma reflexão crítica acerca das temáticas trabalhadas no museu.

Pedro Colares Heringer – Diretor Interino do MAI/MUSAI