ISSN 1415-8701

FRONTEIRAS

Revista Catarinense de História

Fronteiras: Revista Catarinense de História. Florianópolis, n. 15, p. 1-221 (Junho 2007)

Fronteiras: Revista Catarinense de História é uma publicação anual editada pela Associação Nacional de História - Núcleo Santa Catarina (ANPUH-SC) Departamento de História da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) com a colaboração do Departamento de História da Universidade do Estado de Santa Catarina (UDESC) e Curso de História da Universidade do Extremo Sul Catarinense (UNESC).

Editoração: Gisele Savi

Capa: Olmar da Silva Vieira Júnior (Gravura: www.tarsiladoamaral.com.br/.../CARNAVAL50.jpg

Fronteiras: Revista Catarinense de História/Universidade Federal de Santa Catarina. Departamento de História, Programa de Pós-Graduação em História da UFSC e Associação Nacional de História (ANPUH-SC). - n. 15 (2007)
v.; 28cm
Anual

ISSN 1415-8701

1. História - Periódicos - Universidade Federal de Santa Catarina

Endereço para assinatura/Mailing Address subscriptions

Universidade Federal de Santa Catarina/CFH/Departamento de História/ANPUH
Campus Universitário - Trindade - Cep 88040-900 - Florianópolis/SC
E-mail: anpuhsc@cfh.ufsc.br
Fone/Fax: (48) 3721-8576

Sumário

Artigos

Resenhas

Editorial

Que o historiador se instale na encruzilhada onde todas as influências coincidem e se fundem na consciência dos homens que vivem em sociedade.

Lucien Febvre[1]

Para Jean-François Sirinelli a frase acima, mesmo pertencente ao labirinto de um pensamento e ao contexto historiográfico de uma outra época, teria "valor geral".[2] Concordamos com Sirinelli: historiadores e historiadoras – mais que nunca – vêem-se instalados ou, ao menos, instados, a pensar e a escrever seus trabalhos por caminhos multiformes, que se cruzam, intercruzam e, por vezes, se interrompem e recomeçam, dando conta de que, mais do que segmentada, a realidade é múltipla e, portanto, complexa.

O presente número da **Fronteiras: Revista Catarinense de História**, de certa forma, esboça parte desses caminhos ao apresentar um amplo conjunto de textos que, a partir de diferentes percepções, recortes temporais, temáticos e metodológicos, informam realidades, percursos e lugares de pesquisa.

Este número está dividido em três partes. Na primeira consta o Dossiê: Gênero e História, organizado pelas professoras Joana Maria Pedro, Cristiani Bereta da Silva e Jaqueline Zarbato Schmitt. Esse Dossiê faz parte da trajetória dos estudos de gênero em Santa Catarina e também em outros estados brasileiros. Assim, embora em sua maioria os autores e autoras sejam de Santa Catarina, não é o local que define seu objeto de estudo. As discussões e análises tratadas neste Dossiê mostram as ricas possibilidades que os estudos de gênero permitem, inspirando outras pesquisas, ampliando horizontes.

A segunda parte apresenta um conjunto de cinco artigos. O primeiro desses artigos é a conferência intitulada "O mito da mulher em Vieira", proferida pelo professor José Eduardo Franco, da Universidade Nova de Lisboa, aos alunos/as e professores/as do Curso de História da Univer-

---

[1] Apud: SIRINELLI, Jean-François. Elogio da Complexidade. In: RIOUX, Jean-Pierre e SIRINELLI, Jean-François. **Para uma História Cultural**. Tradução Ana Moura. Lisboa: Editorial Estampa, 1998, p. 409.

[2] Idem.

sidade Federal de Santa Catarina em maio de 2006. Os outros artigos que compõem essa parte são resultado das pesquisas de Marli de Oliveira Costa, Antonio Cleber Rudy, Jéferson Dantas e Sandro da Silveira Costa, uma nova geração de historiadores catarinenses que prestigiam a **Revista Fronteiras** com seus trabalhos, reconhecendo a importância desse veículo para a divulgação da produção historiográfica do Estado.

As resenhas estão apresentadas na terceira parte. São reflexões de historiadores catarinenses sobre obras publicadas recentemente, mas que tem suscitado um amplo debate dentro e fora do espaço acadêmico. A obra, organizada por Gilmar Arruda, **O território: entre a natureza e a Sociedade**, é resenhada por Miguel Mundstock Xavier Carvalho; Ely Bergo de Carvalho e Eunice Sueli Nodari. **Paisagens imaginárias: intelectuais, arte e meios de comunicação**, de Beatriz Sarlo, tem a resenha de Emerson César de Campos. Waldir José Rampinelli resenha a obra do brasilianista Kennet Maxwell, **O império derrotado: revolução e democracia em Portugal**. A obra **História e sensibilidade**, organizada por Maria Haizender Ertzogue e Temis Gomes Parente, é resenhada por Maise Caroline Zucco.

Esperamos que a amplidão da paisagem que os textos aqui formam constitua-se em mais uma oportunidade de se pensar a História e seu objetos, contribuindo assim não apenas para a pesquisa e ensino de História , mas também e sobretudo para a formação de novos historiadores e historiadoras de encruzilhadas. Neste sentido, desejamos a todos uma boa leitura.

Dossiê: Gênero e História

Apresentação

Dossiê: Gênero e História

Há algum tempo, em Santa Catarina, vem se constituindo um campo de estudos de gênero. Data de 1984 a constituição do "Núcleo de Estudos da Mulher", na UFSC – Universidade Federal de Santa Catarina. Em 1989 foi organizado o primeiro evento interdisciplinar, intitulado "1° Encontro de Estudos sobre a Mulher". Foi a partir deste evento que surgiu o NEG – Núcleo de Interdisciplinar de Estudos de Gênero, reunindo pesquisadoras de diversas áreas acadêmicas tais como Literatura, Antropologia, Psicologia, História, Enfermagem, Nutrição e outras. Foi, ainda, em 1989, que ocorreu o "3° Encontro Nacional de Mulher e Literatura", organizado pela UFSC. Neste período, as categorias "Mulher", "Mulheres" e Relações de Gênero"[1] foram objeto de discussão, delimitando-se áreas de interferência, pontos de disputa e de conexão.

A partir de 1994, na UFSC, começaram a ser realizados eventos que passaram a assumir a categoria "Gênero" como constitutiva de um campo de estudos que englobava as demais. Foi, assim, no interior do "I Simpósio Fazendo Gênero", que categorias como Mulher, Mulheres e Gênero, acrescidas de "Masculinidades", "Feminilidades", "Sexualidades", "Direitos Reprodutivos", "Direitos Sexuais" entre outras, passaram a ser discutidas, apresentadas, problematizadas, definidas. Estes simpósios "Fazendo Gênero" foram se repetindo a cada dois anos, chegando, em 2006, à sua sétima versão, ampliando o horizonte de análises e do número de participantes.

Se esta trajetória foi interdisciplinar em diferentes lugares, e não somente na UFSC, cada disciplina viveu-a como um caminho específico. Para a História, o percurso também começou com os estudos sobre a

---

[1] Para uma discussão da historicidade de "Mulher", "Mulheres" e "Relações de Gênero", ver PEDRO, Joana Maria. Traduzindo o debate: o uso da categoria gênero na pesquisa histórica. Revista **História**. São Paulo: Editora UNESP, 2005, vol. 24 (1), p. 77-98.

Mulher, embora a História das Mulheres ganhasse, rapidamente, versões editoriais de sucesso, como se observa na obra em 5 volumes, **História das Mulheres**, organizada por Georges Duby e Michelle Perrot,[2] em 1993. Outro aporte que facilitou a presença da História neste campo de estudos foi o texto "fundador" da historiadora Joan Scott: "Gênero uma categoria útil de análise histórica",[3] publicado no Brasil em 1990, que supria de legitimidade acadêmica os estudos feitos até então e costumeiramente acusados de "militantes".

Na historiografia brasileira, o livro de Maria Odila Leite da Silva Dias, **Cotidiano e poder**,[4] publicado em 1984, é, certamente, o que abrirá portas para inúmeros estudos sobre História das Mulheres. Na historiografia de Santa Catarina, a dissertação de Cristina Scheibe Wolff, **As mulheres da colônia Blumenau**,[5] foi pioneira no campo de estudos da História das Mulheres em Santa Catarina. Este trabalho, evidentemente, foi seguido por muitos outros; estes configuraram um campo de estudos que se expressa em obras, artigos, capítulos, teses, dissertações e monografias que seria impossível citar sem cometer a gafe de esquecer muitos.

Dentro da UFSC, as pesquisas de história têm participado das atividades interdisciplinares que são apresentadas nos "Simpósios Fazendo Gênero", mas, também, têm tido presença significativa em outras ações, como na editoria da Revista Estudos Feministas, e, atualmente, no Instituto de Estudos de Gênero. Nestas mesmas atividades, as pesquisadoras da UDESC – Universidade Estadual de Santa Catarina –, têm participado em todos os níveis, constituindo, também elas, núcleos e grupos dentro da instituição em que trabalham, formando, assim, com a UFSC, atividades de cooperação e parceria.

Dentro do campo da História em âmbito nacional, as historiadoras, tanto da UFSC como da UDESC e da UNISUL,[6] têm participado do GT de gênero da ANPUH – Associação Nacional de História, criado em 2001 em Niterói, e vêm se reunindo, anualmente, seja nos encontros nacionais, seja nos encontros regionais, definindo pautas de atuação e buscando reforçar o campo de estudos em que atuam.

---

[2] DUBY, Georges. & PERROT, Michelle. **História das mulheres**. Porto: Ed. Afrontamento & Ebradil, 1993

[3] SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria de análise histórica. **Educação e Realidade**, Porto Alegre, 16(2): 5-22, jul./dez. 1990.

[4] DIAS, Maria Odila Leite da Silva. **Quotidiano e poder em São Paulo o século XIX**. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1984.

[5] WOLFF, Cristina Scheibe. **As mulheres da colônia Blumenau – cotidiano e trabalho** (1850-1900). Mestrado, História, PUC/SP, 1991.

[6] UNISUL – Universidade do Sul de Santa Catarina.

Foi dentro desta trajetória que, em 2006, reuniu-se em Florianópolis, no Encontro Estadual de História, o GT de Gênero da regional de Santa Catarina, a partir de um Simpósio Temático: "Gênero e Gerações: novas perspectivas de pesquisas". Neste GT, várias pesquisas foram divulgadas, e foi realizada uma chamada de artigos para publicação. Neste mesmo ano, em Assis, São Paulo, no Encontro Regional da ANPUH, reuniu-se o GT de Gênero e foi realizada, também, uma chamada de artigos; a reunião destes permitiu selecionar seis deles, que agora estão compondo este dossiê.

Os assuntos aí tratados permitem perceber as inúmeras possibilidades deste campo de estudos. Para este dossiê, dois assuntos são focalizados com mais intensidade: sexualidade e memória.

A sexualidade é tratada por Maria de Fátima da Cunha, através dos PCN – Parâmetros Curriculares Nacionais. Neste artigo, a autora reflete sobre a forma como a temática do gênero e da sexualidade aparecem nos PCNs, e questiona sobre como tratar destes assuntos em sala de aula, especialmente nas sétimas e oitavas séries. Maria Cristina de Oliveira Athayde focaliza as obras de Marta Suplicy, e a maneira como esta autora divulgou as questões da sexualidade nos anos setenta e oitenta, nas revistas, nos jornais, na rádio e na televisão, transformando-se numa grande divulgadora das questões do feminismo de "Segunda Onda",[7] no Brasil. Discutindo, também, esta questão, mas já focalizando muito mais a memória, o artigo de Gabriel Felipe Jacomel destaca a forma como a sexualidade, dentro da abordagem do feminismo de Segunda Onda, foi para o teatro, através da peça **Homem não entra!**, encenada por Cidinha Campos.

O trabalho de Jaqueline Aparecida M. Zarbato Schmitt abre o bloco dos textos que focalizam mais especificamente a memória. Neste artigo, a autora reflete sobre as histórias e memórias dos idosos dos grupos de convivência em Florianópolis, centrando sobre a forma como o gênero define o que pode ser lembrado. Joana Vieira Borges mostra como as leituras do livro **O Segundo Sexo**, de Simone de Beauvoir, são referenciadas pelas pessoas que se identificaram com o feminismo de Segunda Onda, no Brasil. Ainda, Soraia Carolina de Mello recorre à memória dos periódicos alternativos do feminismo no Brasil, ao focalizar o jornal **Nós Mulheres**, apontando para a maneira como deram destaque às discussões sobre os trabalhos domésticos, questão pendente até os dias de hoje.

---

[7] Enquanto o feminismo de "Primeira Onda" esteve principalmente centrado na reivindicação de direitos políticos – como o de votar e ser eleita -, o feminismo chamado de "Segunda Onda" surgiu depois da Segunda Guerra Mundial, e deu prioridade às lutas pelo direito ao corpo, ao prazer, e contra o patriarcado. Neste momento, uma das palavras de ordem era: "o privado é político".

Dos artigos publicados neste dossiê, somente um deles, o de Jaqueline Aparecida M. Zarbato Schmitt, tem Santa Catarina como local de estudo; todos os demais se localizam em diferentes locais do país, ou, simplesmente não têm qualquer vinculação com a localização espacial. Assim, embora em sua maioria os autores sejam de Santa Catarina, não é o local que está definindo seu objeto de estudo. Todos eles mostram as ricas possibilidades que os estudos de gênero permitem, inspirando outras pesquisas, ampliando horizontes. Foi isto que pretendemos, ao reuni-los neste dossiê.

Joana Maria Pedro/UFSC
Cristiani Bereta da Silva/UDESC
Jaqueline Aparecida Zarbato Schmitt/UNISUL

Debates feministas no teatro... e *Homem não entra!*

Feminist debates in the theater... and Homem não entra!

Gabriel Felipe Jacomel[1]

Resumo
Este texto objetiva discutir a montagem da peça *Homem não entra*, produzida em 1975 pela atriz Cidinha Campos e escrita por duas importantes pensadoras do feminismo brasileiro, Rose Marie Muraro e Heloneida Studart. A peça veio a suscitar um intenso debate na sociedade de então, propondo uma estrutura cênica dialogada onde qualquer mulher que estivesse no teatro poderia interferir no texto com as narrativas de suas vidas. Mas apenas as mulheres! A entrada de homens estava proibida, e a semente da discórdia lançada.

Palavras-chave: História; gênero; teatro.

Abstract
This text intends to discuss the play **Homem não entra**, produced in 1975 by the actress Cidinha Campos and written by two of the most important thinkers of the brazilian feminism, Rose Marie Muraro and Heloneida Studart. The play came to raise an intense debate in the society of that period, purposing a dialogued scenic structure where any woman that would be in the theater could interfere in the text with their own live's narratives. But only women! The men's entrance was forbidden, and the seed of disagreement was sowed.

Key-words: History; gender; theater.

> (...) fiquei impressionada com o grau de desinformação das pessoas adultas sobre sexo. Um grande número de mulheres na faixa da minha idade, com mais de 30 anos e menos de 40, ainda não está ciente de como funciona o seu corpo e o do seu parceiro. Para dizer o mínimo.[2]

---

[1] Graduando de História na Universidade Federal de Santa Catarina e bolsista de Iniciação Científica PIBIC/CNPq. Endereço eletrônico: gabrieljacomel@yahoo.com.br. O presente trabalho foi realizado com o apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPq – Brasil e orientado pela Profa. Dra. Joana Maria Pedro (Departamento de História / UFSC). Este texto é resultado de uma pesquisa em andamento vinculada ao projeto "Revolução do Gênero: Identificações e apropriações com o feminismo (1964-1985)", desenvolvido pela Profa. Dra. Joana Maria Pedro.

[2] STUDART, Heloneida; CUNHA, Wilson. **A primeira vez... à brasileira.** 2ª Edição. Rio de Janeiro: Edições Nosso Tempo, 1979. p. 55.

O relato em epígrafe, por mais comum que possa parecer aos nossos olhos contemporâneos, adquire uma singular relevância para a discussão proposta no presente artigo. As conclusões de Cidinha Campos – autora do relato – acerca da sexualidade de brasileiros e brasileiras são resultado de uma inusitada experiência da atriz nos palcos do país. A experiência em questão é a peça **Homem não entra**, cujo momento de estréia, 1975, foi mais um conturbado ano de um extenso processo ditatorial no país.

Contudo, relevantes discussões também foram suscitadas em meio à sociedade destes anos conturbados, através dos mais variados meios de transmissão de idéias que circulavam no mundo àquele momento. A fala de Cidinha reflete isso no que concerne à sexualidade, e o espanto da atriz em relação à falta de informações que tematizassem sexo na sociedade de então, não nos é tão alienígena assim na contemporaneidade. O assunto ainda causa aversão a algumas pessoas nos meios hegemônicos de comunicação.

Nesse sentido, o período compreendido entre o início e o fim dos governos militares no Brasil (1964-1985), é caracterizado como de significativa ebulição social nos países ocidentais. Os paradigmas que se puseram nos países capitalistas ao fim da II Guerra Mundial, com o avanço da urbanização e industrialização nos países tidos como terceiro-mundo e a solidificação da sociedade de consumo em países mais abastados, serviram como catalisadores de inúmeras contradições que culminaram nos mais diversos movimentos reivindicatórios, que vieram a eclodir com maior intensidade nas décadas de 60 e 70. Estes foram diversos, abrangendo minorias políticas que, através de diferentes formas de organização, encontraram meios de expressão perante a sociedade.

Em meio a tantas outras reivindicações referentes a direitos civis ou à transformação cultural, percebem-se as reivindicações de cunho feminista como de grande relevância para o debate social e cultural suscitado na época. Debate este que não deixou de atingir o Brasil, que através de variados processos de identificações e apropriações das teorias feministas, construiu em meio à ditadura militar, um movimento singular de resistência e militância. Esse contexto de ditadura militar gerou uma cena peculiar para o feminismo brasileiro: fortemente matizado pela teoria marxista e os grupos de esquerda que se configuravam na resistência à ditadura, os debates feministas desenvolvidos no Brasil puseram em questão a relação entre a luta geral contra o capitalismo e a ditadura representada pelos militares, com as reivindicações do chamado feminismo de Segunda Onda. Este surgira como uma nova interpretação do feminismo no período pós-Segunda Guerra Mundial. Diferentemente do feminismo de Primeira Onda, desenvolvido a partir do século XIX até início do século XX, que reivindicava principalmente direitos políticos às mulheres para que estas se equiparassem aos homens na vida pública, o feminismo de Segunda Onda "(...) deu prioridade às lutas pelo direito ao corpo, ao prazer, e contra o patriar-

cado – entendido como o poder dos homens na subordinação das mulheres".[3] Daí a grande aproximação entre as lutas feministas no Brasil com o movimento em favor da democracia.

Com o acirramento do regime militar através do decreto do Ato Institucional nº 5, em 1968, essas lutas aproximaram-se ainda mais. O ano de 1975, tido com Ano Internacional da Mulher a partir de proposta da Organização das Nações Unidas, possibilitou uma legitimação e impulso das lutas feministas e organizações de mulheres, que propagandearam suas teorias nos mais diversos meios-de-comunicação e produção cultural. Ao mesmo tempo, organizações de esquerda aproveitavam-se do espaço aberto pelos eventos feministas para divulgar a luta geral contra a ditadura e o capitalismo internacional.

É nesse entremeio que se introduz a pesquisa aqui apresentada, em que o movimento feminista, principalmente a partir do início da Década da Mulher em 1975, expande cada vez mais as suas influências através de múltiplos mecanismos de divulgação e crítica. Neste caso, uma análise mais aprofundada das inserções de temáticas feministas dentro do espaço teatral brasileiro no período dos governos militares, seria providencial ao analisar-se um recorte específico, porém multifacetado, das apropriações de idéias feministas no Brasil do período citado (1964-1985).

É interessante notar que tais apropriações aqui estudadas pouco parecem ter atiçado a curiosidade dos pesquisadores no Brasil. Por vezes, em decorrência de uma dissociação absurda entre arte e política - conceitos deveras amplos que este artigo não visa detalhar.

Mesmo sendo freqüente a presença das mulheres na história do teatro brasileiro, poucas vezes estas tomaram as rédeas do processo criativo para problematizar as questões associadas (e por vezes, naturalizadas) à sua categoria. Deixo claro aqui, que não é minha intenção reificar tais categorias binárias (homens/mulheres), mas explicitar que, em um sentido de afirmação identitária, determinadas características são atribuídas a diferentes "sexos" em contextos específicos. Isso se torna mais explícito em estudos que denunciam a afirmação/construção de certos arquétipos femininos em textos – teatrais ou não – escritos por homens imbuídos de um latente discurso heterossexista. Eis uma constante na pesquisa histórica que problematiza as relações de gênero no espaço teatral. São comuns as representações arquetípicas e binárias dos "sexos", bem como a confirmação de valores e simbologias que acabam por refletir os padrões éticos e morais da sociedade. Uma arte que confirma e não questiona

---

[3] PEDRO, Joana Maria. Traduzindo o debate: o uso da categoria de gênero na pesquisa histórica. Texto preparado para ser apresentado como conferência no evento: **III Seminário Educação e Gênero e II Seminário sobre Infância**, realizado em Tocantinópolis/TO, entre 8 e 10 de março de 2006, p. 3.

também é política. Busca um engessamento e normalização do *status quo*, e seu lugar é carinhosamente guardado na sociedade contemporânea.

Dentre os trabalhos historiográficos que vieram a problematizar a relação entre o teatro e as questões referentes às mulheres, posso citar o artigo de Sandra Pelegrini, "A sociabilidade feminina nos palcos brasileiros – um destaque à produção de Leilah Assunção". No texto, a autora aborda as tensões e transformações perpassadas pelo teatro brasileiro em decorrência da instituição do regime militar, discutindo, através das peças da autora teatral Leilah Assunção, questões referentes às mulheres e sua participação na sociedade da época. Sandra Pelegrini reflete também acerca do acirramento do regime militar e seus mecanismos de repressão, além das transformações do panorama político-social internacional, para construir uma narrativa que visa atentar para o reflexo de tais influências na produção teatral do período:

> Diante do exposto, poderíamos apressadamente atribuir o distanciamento da política por parte da produção teatral apenas às imposições efetuadas pelo regime ditatorial que assolou o país. Contudo, a eclosão de questionamentos nos mais diversos campos de atuação humana, processados em meados de 68, contribuiriam para um processo de revisão das relações pessoais e políticas que, por sua vez, também acabaram constituindo eixos temáticos na dramaturgia. (...) Mas, se, por um lado, o desânimo generalizava-se principalmente frente aos desdobramentos da ação censória, da própria auto-censura e do medo recriado pela repressão, por outro, a intensificação de manifestações de descontentamento de minorias étnicas e sexuais colocava em xeque as relações de poder e autoridade. (...) Na esfera teatral, essa percepção pontuou a ocupação de espaços que até então não eram considerados essencialmente femininos, demarcou o delineamento de personagens que não estavam circunscritos apenas ao perfil de mãe ou esposa e possibilitou uma reflexão crítica sobre as posturas assumidas pela mulher moderna na sociedade.[4]

A leitura de Sandra Pelegrini insere a obra de Leilah Assunção (no caso, as duas peças analisadas: **Use pó de arroz Bijou** e **Fala baixo, senão eu grito**)[5] em uma crítica temática e estética de um dogmatismo militante que se intensificara no meio artístico-cultural do país, princi-

---

[4] PELEGRINI, Sandra C. A. A sociabilidade feminina nos palcos brasileiros – um destaque à produção de Leilah Assunção. In: **Estudos Históricos**. nº 28. Rio de Janeiro: CPDOC/FGV, 2001, p. 3 – 4. Disponível em: <http://www.cpdoc.fgv.br/revista/arq/311.pdf>. Acesso em: 08/04/2006.

[5] "A primeira foi escrita em 1968 e interditada em 1970, e a outra foi encenada em 1969 e premiada com o Molière e APCA na categoria de melhor autoria do ano". Ibidem, p. 4.

palmente em meio ao contexto histórico do Brasil pós-64. Seria através da construção de perfis femininos estereotipados que Leilah Assunção estaria compondo sua abstração cênica, buscando exprimir através dos conflitos e contradições nas relações pessoais e profissionais, tensões passíveis de identificação entre ator e espectador. Para a historiadora, Leilah Assunção expressou em seu texto diversos questionamentos relativos ao seu meio social: a classe média. Mais especificamente, a incômoda posição de mulheres nascidas em classes mais abastadas frente a uma sociedade urbana em fluxo constante de transformação. Nesse sentido, traça um quadro de múltiplos condicionamentos sociais para homens e mulheres no seio de um governo ditatorial onde as liberdades são claramente limitadas. Sandra Pelegrini, em uma fala arriscada, acaba por justificar a utilização de tais estereótipos de gênero, resumindo a argumentação referente a estas construções dos personagens, apenas a uma escolha da autora por uma maior identificação entre o texto e a platéia.

> Por certo, o tom exagerado dos perfis masculinos e femininos, e o modo aparentemente esquemático utilizado por Leilah Assunção para tipificar os seus personagens, enquadrando-os em categorias de gênero identificadas com o senso comum e, como tais, reconhecíveis pela platéia, pressupõem uma tentativa da autora em estabelecer um diálogo com o seu público.[6]

Não dispondo dos textos de Leilah Assunção para que estes e outros apontamentos pudessem ser discutidos, torna-se ainda mais difícil um debate bem fundamentado com a obra de Sandra Pelegrini. No caso, ficamos aqui em muito dependentes do discurso (e também das intenções e rumos da pesquisa) da historiadora em questão. Porém, o seu texto torna-se de suma importância para o presente artigo, tendo em vista o recorte e a problemática proposta por Sandra Pelegrini. Sua narrativa já aponta para visíveis modificações na temática das peças, bem como o reflexo percutido na pesquisa estética e teórica das peças em questão. Dessa forma, percebe-se no interior de ambientes de discussão e reflexão social, uma incorporação cada vez mais intensa das reflexões acerca da emancipação feminina e a posição das mulheres na sociedade da época.

Os já comentados mecanismos de censura do regime resultaram também em criativas abordagens teatrais dedicadas a refletir sobre as questões político-sociais problematizadas no período. Readaptações de peças teatrais consagradas pela cultura ocidental adquiriram, então, novas roupagens e discussões que vinham a debater no palco urgências do

---

[6] Ibidem, p. 5.

momento. É o caso de **Medéia**, peça proveniente da antiguidade clássica e escrita por Eurípedes, na Grécia Antiga (século V a.C.). O texto - que narra o trágico percurso de uma mulher grega (Medéia), o posicionamento ocupado pela mesma na sociedade, e o conseqüente ato vingativo desta, frente à humilhação sentida nos gestos ambiciosos do amado Jasão - é conseqüentemente associado ao *Women's Lib* (movimento de liberação das mulheres) pelo jornal **O Pasquim** (números 42 e 64 de 1970), quando da readaptação do texto de Eurípedes para os palcos brasileiros. É este texto clássico que também serve de base para a elaboração da ovacionada peça de Chico Buarque e Paulo Pontes, **Gota d´água**, escrita em 1975. Apesar de coincidir com o ano que inicia a Década da Mulher (também proposta pela ONU), e utilizar-se de um texto-base em que a protagonista é uma mulher que acaba por transgredir padrões sociais, **Gota d´água** não limitou a sua adaptação ao texto original ou buscou centralizar ainda mais a importância da protagonista. A começarmos pelo nome da peça: **Gota d´água**, e não **Joana** (nome da personagem do texto brasileiro, baseada na Medéia de Eurípedes)! Paulo Pontes, em entrevista a Fernando Peixoto, comenta:

> PP – (...) Uma outra coisa importante: a peça de Eurípedes dá muita importância á personagem Medéia. O tempo da peça é o de Medéia, e o seu espaço é de Medéia. Ela teve a dor dela diante do público, e isso durante uma hora Mas se você for analisar o que está subjacente, vai descobrir que o que está em jogo ali é a ambição de Jasão de chegar a ser rei. Isso é que deflagra a tragédia interna (já que ele vai procurar a filha do rei para se casar, traindo Medéia).[7]

No caso, as relações de gênero construídas no decorrer da narrativa seriam decorrentes de uma engrenagem social, pensada como algo transcendental aos personagens, porém de grande influência nas ações cotidianas.

> PP – (...) A engrenagem transcende o arbítrio de cada um. Os homens podem compreender e vencer essa engrenagem, mas há um determinado momento em que ela é mais forte do que eles.[8]

Nota-se, portanto, no período aqui estudado, uma multiplicidade de representações e questionamentos referentes às mulheres e sua intervenção na sociedade. Os discursos feministas e anti-feministas produziam diferentes imagens atribuídas ao que era considerado como feminino e o

---

[7] PEIXOTO, Fernando. Subúrbio e poesia. Entrevista de Paulo Pontes e Chico Buarque a Fernando Peixoto. In: _____. **Teatro em pedaços.** 2ª edição. São Paulo: Ed. HUCITEC, 1989. p. 281.
[8] Ibidem, p. 282.

seu conseqüente "destino social". A movimentação teatral não ficou inerte e dialogou com tais representações sociais, por vezes as questionando e em outros casos confirmando estes modelos. Nesse período de intenso debate e exposição nas mais diversas mídias dos conflitos em relação à identidade feminina, percebe-se um espaço teatral em constante transformação, em casos singulares de experimentação que problematizam o assunto a que se refere este texto.

A peça **Homem não entra**, de 1975, foi um desses feitos. Produzida por Cidinha Campos (figura já bastante conhecida dentro da mídia brasileira da época por seus trabalhos em rádio e televisão), e escrita por Cidinha e duas das principais figuras do movimento de mulheres no Brasil, Heloneida Studart e Rose Marie Muraro, o espetáculo era bem enfático quanto à sua concepção. Homem realmente não entrava. Tal aspecto chamou a atenção da mídia e, por que não dizer, da sociedade brasileira desde o primeiro momento que entrara em cartaz, no Teatro da Lagoa,[9] Rio de Janeiro/RJ. Em entrevista cedida pela produtora e protagonista da peça, Cidinha Campos, ao periódico **O Pasquim**, pode-se perceber a estranheza que um intento como o de Cidinha gerou nos entrevistadores do citado periódico, caracterizado pela tendência heterossexista de sua equipe:

> Millôr – Por que esse negócio de impedir o homem? Eu nunca vi um show de homens em que se impedisse a entrada de mulheres.
>
> Cidinha – Opa! No mundo inteiro você passa por portas de shows proibidos para mulheres.
>
> Ziraldo – Isso é um ponto de venda do show.[10]

Ironizada ou criticada em quase todas as falas dos entrevistadores d'**O Pasquim**, referentes à montagem de **Homem não entra** no decorrer da conversa, essa entrevista é documento explícito do desconforto gerado por uma produção cultural que proibia a entrada de homens em todo e qualquer recinto do local onde estivesse sendo realizada, no seio de uma sociedade calcada na predominância de valores masculinistas.

Contudo, não foi apenas a proibição da participação dos homens no evento que fez com que a peça se tornasse, no período, foco de críticas da imprensa. Outros relevantes fatores podem ser enumerados na compreensão da discussão então gerada.

---

[9] **O Pasquim**. Ano VI - nº 287 – Rio. 26/12/74 a 01/01/75. p. 12.
[10] Ibidem. p. 12.

Cabe lembrar que o ano de 1975 foi tido, a partir da proposta da Organização das Nações Unidas (ONU), como o Ano Internacional da Mulher. Diversos eventos foram promovidos em conseqüência da data, e a exposição e divulgação de temas referentes às mulheres e sua emancipação, em variados meios de comunicação, ocorreu de maneira mais intensa. Sem contar que há alguns anos o feminismo e o movimento de mulheres vinham conquistando um espaço cada vez maior na mídia, ao passo que também produzia a sua própria mídia (freqüentemente de maneira independente, através de periódicos de baixa circulação e orçamento reduzido). O movimento feminista organizava-se como podia e essa forma de organização, seus objetivos e conquistas eram retratados de maneira oportuna (ou oportunista) pela imprensa da época.

No caso de **Homem não entra**, percebe-se o desenvolvimento de um movimento feminista brasileiro audaz. Alçando novos vôos em novas práticas de militância política. E não digo isto apenas levando em conta a participação de conhecidos nomes do feminismo brasileiro na autoria da peça – Rose Marie Muraro e Heloneida Studart. A peça em questão veio a tematizar a questão das mulheres e sua opressão específica, também através de modificações estruturais no fazer cênico. Isto, porque teoricamente a encenação poderia ser considerada um monólogo de Cidinha Campos. Porém, o texto da atriz misturava-se, no decorrer da peça, com o "texto" das mulheres que ali foram para assistir à peça. Segundo a **Revista Fatos e Fotos**, **Homem não entra** foi, até o momento de sua estréia, "(...) a única peça no Brasil em que a ação não se passava no palco, mas sim na pla-téia".[11] As mulheres que pagavam para ver a peça eram convidadas pela protagonista e produtora Cidinha Campos, para manifestarem-se sobre suas experiências pessoais enquanto mulheres, no decorrer do *show*. Dessa maneira, proibindo-se a entrada de homens no teatro, era estimulado um ambiente de descontração entre as presentes, para que elas pudessem discutir entre si, no espaço proposto por Cidinha Campos, as especificidades da categoria de "mulheres", reivindicada à época.

No livro **A primeira vez... à brasileira**, de Heloneida Studart e Wilson Cunha, editado pela primeira vez em 1977, Cidinha Campos relata a maneira como viu a repercussão da peça: "As mulheres estavam sozinhas umas com as outras na platéia e respondiam desinibidamente tudo o que eu perguntava do palco – afinal, era uma grande brincadeira coletiva".[12] A atriz também discute sobre como esse processo de descentralização cênica ocorreu na prática, em matéria do já citado periódico **Revista Fatos e Fotos**:

---

[11] ORBAN, Francisco. Cidinha Campos – Sai 'Homem não entra', entra 'Agora entra tudo'. **Revista Fatos e Fotos.** nº 745, 01/12/1975, p. 24.

[12] STUDART, Heloneida; CUNHA, Wilson. Op. Cit. 1979, p. 55.

> Em todas as grandes cidades brasileiras, mulheres que nunca puderam pagar um analista tiveram a oportunidade de se reunir e, pelo preço de um ingresso, discutirem livremente os seus grilos a respeito dos homens.
> Uma espectadora confessou que trocaria seu marido por um boneco de soprar. Outra admitiu que seu melhor amigo era um homossexual, com quem tinha muitas coisas em comum, "inclusive o mesmo esmalte de unhas". Algumas mulheres na platéia fizeram declarações patéticas: "Meu marido me provoca urticária". Ou então: "Olhem para mim, cheia de estrias, pelancas e celulite, marcada pela maternidade. E agora, ele, o causador de tudo, diz que estou um bofe".[13]

Tais afirmações apenas foram possíveis devido à estrutura descentralizada da peça e pelo importante fato da entrada de homens ser vetada, tanto no palco como na platéia e bastidores.[14] Tal postura, a da proibição da entrada de homens no recinto, foi criticada no dado momento por parte da imprensa, por se tratar de uma atitude sectarista. Continuar dando crédito a tal impressão beira, atualmente, o anacronismo. Afirmo isso levando em conta que, se para os palcos brasileiros **Homem não entra** foi uma inovação, devido ao conjunto de sua estrutura e temática, no embate da luta feminista, o modelo estrutural proposto em **Homem não entra** pouco tinha de novidade. Para tanto, levo em consideração que o projeto teatral de Cidinha Campos em muito se assemelhava a um tipo de reunião que já era velha conhecida das militantes feministas mais antigas: os chamados "grupos de reflexão" – por vezes chamados de "grupos de consciência". Se, por um lado, o feminismo levado a cabo no Brasil rompia em muitos aspectos com os feminismos estrangeiros, por outro, se utilizava de táticas bastante funcionais destes para promover a sua disseminação. Os grupos de reflexão são um exemplo dessas táticas. Segundo a historiadora Joana Maria Pedro, esses grupos de reflexão foram influenciados pela corrente feminista estadunidense, visando uma transformação pessoal e cultural.[15] Estes passaram a surgir com mais freqüência no país a partir do início da década de 70, e foram fundamentais na organização de um movimento de mulheres no Brasil.

Branca Moreira Alves e Jacqueline Pitanguy dissertam um pouco mais sobre a importância e funcionamento desses grupos de reflexão, que direta ou indiretamente influenciaram na elaboração do *show* **Homem não entra**.

---

[13] ORBAN, F. Op. Cit. p. 24.
[14] Idem.
[15] PEDRO, Joana Maria. **Narrativas fundadoras do feminismo:** poderes e conflitos (1970 – 1978). Artigo a publicar, 2005. p. 10.

> (...) grupos pequenos e informais, constituídos unicamente por mulheres. Esta tática desenvolveu-se espontaneamente. Surgiu pela necessidade de se romper o isolamento em que vive a maior parte das mulheres nas sociedades ocidentais, nuclearizadas em suas tarefas domésticas, em suas experiências individuais vividas solitariamente. A mulher constituiu assim um espaço próprio para expressar-se sem a interferência masculina, para compreender-se através de sua voz e da voz de suas companheiras, para descobrir sua identidade e conhecer-se. Nestes grupos a mulher descobre que sua experiência, suas dificuldades, frustrações e alegrias não são isoladas nem fruto de problemas unicamente individuais mas, ao contrário, são partilhadas por outras mulheres. A descoberta dessa experiência comum, a transformação do individual em coletivo, forma a base do movimento feminista. (...) Se o que era aparentemente individual e isolado se revela, na verdade, como uma experiência coletiva, concretiza-se a possibilidade de luta e de transformação.[16]

Nesse caso, é importante ressaltar que a presença de homens nessas reuniões e na militância feminista em si já vinha sendo discutida há muito no interior do movimento feminista mundial. Se, para alguns, a proibição da entrada de homens em uma reunião de mulheres soava como uma afronta, para aqueles/as inseridos nas discussões do movimento para a emancipação feminina, a prática, em certa medida, era corriqueira. O periódico **Nosotras**, de 1975, discorre sobre a presença da figura masculina como um claro empecilho para a dinâmica e andamento desses grupos:

> (...) la presencia del macho frena sus iniciativas y tomas de palabra. Es para escapar a ese circulo vicioso que con frecuencia los movimientos feministas no aceptan las reuniones mixtas. "Abandonadas" a ellas mismas, las mujeres estan obligadas a desplegar inventiva y talento y se atreven al fin hacerlo. Juntas hacen la experiencia de lo que se ha llamado su identidad.[17]

É interessante notar, ainda, que não apenas a presença masculina inibia a fala e a expressão das mulheres nesses grupos de reflexão e

---

[16] ALVES, Branca Moreira e PITANGUY, Jacqueline. **O que é feminismo**. São Paulo: Brasiliense, 1982, p. 66-67. Apud PEDRO, J. M. Op. Cit. p. 13.

[17] (...) a presença do macho freia suas iniciativas e tomadas de palavra. É para escapar desse círculo vicioso, que com freqüência os movimentos feministas não aceitam as reuniões mistas. "Abandonadas" a elas mesmas, as mulheres estão obrigadas a demonstrar criatividade e talento e se atrevem em fim a fazê-lo. Juntas fazem a experiência do que se tem chamado sua identidade. COLLIN, Françoise. Nuevo feminismo, nueva sociedad o, el advenimiento de otra. **Nosotras**. Grupo latinoamericano de mujeres. n° 21 – 22. Sept – octubre - ano II, [1975]. p. 10. Traduzido por Gabriel Felipe Jacomel.

reuniões de mulheres (nas quais estou, aqui, incluindo a encenação da peça **Homem não entra**). Diversos outros fatores foram motivos suficientes para manter em silêncio mulheres, cuja participação e voz na, sociedade foram historicamente limitadas. No artigo de Joana Pedro, percebe-se que inclusive a diferença de idade das participantes da discussão servia para inibí-las. Em um dos grupos de reflexão criados no Brasil, no início da década de setenta, foi feito "(...) inicialmente, um só grupo com mulheres das mais diferentes idades. Entretanto, a diferença de geração estava inibindo as pessoas. Ela, então, dividiu o grupo entre as da geração de sua mãe – acima de 45 anos – e as da geração dela".[18]

Posto isso, pode-se considerar **Homem não entra** como uma reunião de mulheres, um "grupo de reflexão" de proporções aumentadas, e adaptado à estrutura teatral, em que Cidinha Campos ocupava o papel de mediadora da discussão e reflexão propostas pela peça utilizando-se, inclusive, de experiências pessoais de sua carreira como atriz para elucidar a opressão vivenciada pelas mulheres brasileiras no dado período. Um exemplo disso é encontrado na já comentada entrevista ao *Pasquim*, quando Cidinha responde a um questionamento de Ziraldo:

> Ziraldo – Você teve alguma decepção dentro da televisão?
>
> Cidinha – Isso eu falo no meu show. Você sabe o que é "trocar figurinha"? (...) É trocar informações sobre mulheres. Um cara chega pro outro num corredor de televisão e diz: "Vamos trocar figurinha. Eu tenho uma carimbada". As mulheres de televisão são divididas em três partes: fáceis, difíceis e carimbadas. As carimbadas são raríssimas. (...) Então no nosso show nós vamos trocar figurinhas. Antigamente para você entrar em televisão alguém tinha que entrar em você. Agora melhorou muito.[19]

Além disso, toda uma estrutura extra-palco havia sido montada para que o clima de descontração fosse preservado. Segundo Heloneida Studart e Rose Marie Muraro, "tínhamos funcionárias para distrair as crianças na sala de espera, enquanto as mães assistiam ao show".[20] Para as mesmas, as mulheres respondiam sinceramente às perguntas de Cidinha, visto que seus maridos não estavam lá para vigiá-las.[21]

---

[18] PEDRO, J. M. Op. Cit. p. 12.
[19] **O Pasquim**, nº 287. Op. Cit. p. 12.
[20] ORBAN, F. Op. Cit. p. 24.
[21] Idem.

Porém, mesmo com todo esse preparo para que uma vigilância castradora fosse banida das imediações do teatro, tais esforços não conseguiram impedir que a vigilância de fora do teatro se "interessasse" cada vez mais pela encenação de uma peça tão audaciosa. Com menos de um ano de encenação, **Homem não entra** começa a enfrentar sérios problemas com a censura federal, o que culminou na suspensão da peça poucos meses depois, gerando um expressivo debate na imprensa sobre a sua proibição.

> AGORA NINGUÉM ENTRA
>
> A peça de Cidinha Campos, "Homem não Entra", já foi devidamente espinafrada aqui mesmo no *Pasquim* como ridícula, discriminatória, reacionária, etc. Quinta-feira passada a censura de Brasília proibiu sua encenação na capital federal alegando dispositivos da Constituição, segundo a qual não pode haver discriminação de sexo, raça e religião no país. Até aí tudo bem. Mas pergunta-se: 1) Por que a Constituição só é invocada quando interessa punir a mulher? 2) Por que ainda não chiou a justiça contra a discriminação de sexo cometida por instituições machistas como a Academia Brasileira de Letras, o Lyons e o Rotary Club – e até mesmo a Petrobrás?. (Sérgio Augusto)[22]

Temos aqui uma nota pertencente ao mesmo periódico (**O Pasquim**) que meses antes "espinafrou" a montagem de **Homem não entra** na entrevista de Cidinha Campos ao jornal. As questões colocadas são pertinentes, reflexo do quão delicado e profundo foi o debate suscitado pela encenação na imprensa do período. Outros textos, como a já citada matéria da **Revista Fatos e Fotos**, também vieram a colocar a proibição da peça em questão, bem como debater e divulgar o conteúdo desta. Segundo Cidinha Campos, "jornais importantes como o **New York Times** e o **Washington Post** abriram colunas para comentar a criatividade da mulher brasileira. Revistas francesas e italianas, idem".[23] Não foi possível até agora calcular com precisão as dimensões da discussão promovida na imprensa referente à encenação e proibição de **Homem não entra**. Nem mesmo estão claros os motivos de sua proibição. Em **Memórias de uma mulher impossível**, Rose Marie Muraro exprime em poucas linhas a sua versão do fato:

---

[22] AUGUSTO, Sérgio. Agora ninguém entra. **O Pasquim.** Ano VII - nº 329 – Rio, 17 a 23/10/75. p. 24.

[23] ORBAN, F. Op. Cit. p. 24.

> Havia uma série de conjunturas que levaram os militares a proibi-la. Primeiro, porque aprontei muito no Ano Internacional da Mulher. Segundo, porque correu o boato de que as mulheres de militares não gostaram nem um pouco daquela peça. (...) Depois a Cidinha quis fazer outra chamada *Agora entra tudo*, mas já não dava mais para fazer porque os militares não gostaram do título.[24]

Não disposta a seguir as determinações legais e permitir a entrada de homens na peça, para que esta continuasse a ser realizada, Cidinha lamentou o fato da proibição, chamando a atenção para a importância da proibição da entrada de homens no teatro. "Queríamos apenas que a peça tivesse o clima de um toalete de senhoras, onde homem também não entra. (...) Se abríssemos o teatro para os homens, as mulheres perderiam a liberdade e a peça perderia o seu sentido".[25]

Este texto procurou lançar uma discussão sobre as íntimas aproximações entre a produção teatral (e artístico-cultural) de um período com as discussões contemporâneas do mesmo referentes às relações de gênero. Tematizar novas questões durante meados da ditadura militar, representou para o teatro brasileiro transformações que também permearam sua estética. Ao notarmos a produção de visibilidades femininas no teatro de época, nos é interessante questionar a maneira como essas visibilidades são construídas e como, de maneira singular também edificam o arcabouço imagético relacionado às mulheres desse mesmo período.

Homem não entra permitiu uma experiência peculiar em que sujeitos identificáveis socialmente como mulheres (lembremos aqui a importância atribuída ao biológico ao serem essencializadas as identidades) poderiam dividir experiências e sociabilidades. Em seu caso específico, uma afirmação política das mulheres no espaço cênico gerou, em contrapartida, uma reação dos mecanismos estatais para a "normalização" dos espaços na sociedade.

O debate coletivo de mulheres fora extirpado do espaço cênico, mas espaços alternativos de discussão político-social continuaram a existir. Em grupos de reflexão, nas formas posteriores de organização do movimento feminista (como assembléias, encontros, etc.), ou quem sabe até mesmo no 'toalete de senhoras'.

---

[24] MURARO, Rose Marie. **Memórias de uma mulher impossível**. Rio de Janeiro: Editora Rosa dos Tempos, 1999. p. 199-200.
[25] ORBAN, F. Op. Cit. p. 24.

Gênero e Sexualidade nos PCNs

Gender and Sexuality in PCNs

Maria de Fátima da Cunha[1]

Resumo:

Este artigo tem por objetivo discutir como os Temas Transversais dos PCNs abordam a temática de gênero e sexualidade e como tratar esses assuntos com crianças do ensino fundamental, especialmente aquelas que estudam na 7a. e 8a. séries.

Palavras-chave: Gênero; Sexualidade; PCNs

Abstract:

This article as deal to discuss how the Transverse Themes of PCNs approach the gender theme and sexuality and how to treat those subjects with children of the fundamental teaching, especially the ones that study 7th. and 8th. series.

Keywords: Gender; Sexuality; PCNs

1- Gênero e História

Como poderíamos trabalhar relações de gênero com os nossos alunos sem que este tema se torne simplesmente uma curiosidade, um assunto divertido que serve somente para passar o tempo em sala de aula? Como as questões de gênero se relacionam e se inserem em temáticas históricas mais amplas? Como gênero, sexualidade e educação e, em especial, a relação desses temas com o ensino de história, foram tratados nas últimas décadas?

[1] Doutora em História pela Universidade Estadual de Campinal. Professora da Universidade de Londrina - UEL.

Para responder essas interrogações tem que se ter em mente, antes de mais nada, a trajetória das discussões sobre o feminino e sobre as questões de gênero, no Brasil. Em primeiro lugar, devemos ter claro que foi só depois da década de 1970, no Brasil, que a historiografia passou a se interessar pela participação feminina na história. Até então, como disse a historiadora francesa Michelle Perrot a história que se fazia era um "olhar de homens sobre homens que calava as mulheres".[2]

Segundo essas abordagens, a mulher também era percebida como tentadora do homem, aquela que perturbava a sua relação com a transcendência (com Deus) e também aquela que conflitava as relações dos homens entre si. Assim, nessa perspectiva, a mulher passava, então, a ser intimamente ligada à idéia da natureza, à carne, ao sexo, ao prazer, aquela que tentava os homens e que os levava a pecar. Portanto, esses instintos femininos precisavam ser "normatizados", ou seja, a mulher precisava ser disciplinada e quando fugisse aos padrões que se impunham, precisava ser punida.[3]

Especialmente no Brasil, através da historiografia que analisou a temática feminina, pode-se verificar que foram resgatados vários aspectos da condição feminina, em períodos que variam do século XIX até meados do século XX, como: ama-de-leite, operária, prostituta, militante, "solteirona", entre outros.

Falando da condição feminina e da visão da mulher como "ser socialmente" destinado à reprodução da espécie e "incapaz" de atingir a plena racionalidade - atributo essencialmente masculino - Maria Stela Bresciani, na década de 1980, argumentava que o privilégio da participação e da "plenitude racional" foram sempre exercidos por uma reduzida parcela de homens: os proprietários. Aos não proprietários: mulheres e escravos, restavam o anonimato e a labuta dos afazeres domésticos.[4]

Assim, Bresciani atentava para o fato de que a história da mulher enquanto cidadã era, ao mesmo tempo, uma "história da exclusão" e a "história de uma luta", principalmente para ser reconhecida e para se reconhecer como indivíduo capaz de dominar os princípios da ética e da racionalidade da vida pública.

A visão que apontava a impossibilidade do domínio da razão pela mulher fundamentava-se, como informou Michelle Perrot, na teoria e estereótipo elaborados no século XIX baseados no discurso naturalista, que insistia na existência de duas "espécies" com qualidades e aptidões

---

[2] PERROT, Michelle. **Os Excluídos:** Operários, Mulheres e Prisioneiros. RJ: Paz e Terra, 1988.

[3] MURARO, Rose Marie. "Breve Introdução Histórica" In: **Malleus Maleficarum**, RJ: Rosa dos Tempos, 1991, 10.

[4] Cf. **Revista Brasileira de História** - A Mulher e Espaço Público - n. 18 - ANPUH/Marco Zero - 89/90.

diferenciados. Aos homens, o cérebro (mais importante que o falo/pênis), que era símbolo da razão lúcida, da capacidade de decisão. As mulheres eram identificadas ao coração, à sensibilidade, aos sentimentos.[5]

Com relação à atenção dispensada pela narrativa histórica tradicional ao tema da mulher, Perrot, ao avaliar a memória que o investigava, bem como as fontes disponíveis para esse estudo, localizava uma quase ausência da história da mulher. Sobre as mulheres do povo, o silêncio era ainda maior, e só se falava delas quando suas insatisfações com o preço do pão, por exemplo, começavam a preocupar, ou quando provocavam brigas contra os comerciantes e proprietários, ameaçando subverter a *ordem* através da greve.[6]

Essa ausência da mulher na história se reduzia ainda mais quando se verificava que os arquivos públicos, organizados por homens, realizavam uma seleção que deixava poucos registros sobre o feminino. Quando trazidas à cena, geralmente as mulheres apareciam através de estereótipos amplamente veiculados: vociferantes quando falavam e histéricas quando gesticulavam. Ou seja, apareciam somente pela negatividade de suas ações.[7]

Entretanto, é possível verificar que, em alguns momentos a historiografia abordava o feminino, principalmente quando essas conseguiam ultrapassar os estreitos limites do espaço privado destinados a elas. Essa superação era quase sempre feita pela via da excepcionalidade: da notoriedade pelo sucesso de suas profissões, pela militância política ou pelo casamento. Em outros casos o destaque era alcançado pelo trágico caminho da criminalidade, da prostituição e até mesmo da loucura.[8]

Podemos demarcar a década de 1980 no Brasil, como o momento em que aconteceu uma inovação nos estudos sobre o feminino, passando-se a utilizar os Estudos de Gênero para se trabalhar com questões ligadas ao feminino. Trabalhar com gênero como categoria de análise significou abordar o relacional entre homens e mulheres, ou seja, as duas categorias elaboram as suas identidades como complemento ou oposição ao outro. E, mais do que isso, trabalhar a partir do conceito de gênero significava apontar que esses papéis aram "construções históricas".[9] Isto é, esses

---

[5] Conferir as considerações de Maria Stela Bresciani na apresentação da **Revista Brasileira de História.** n. 18, SP: ANPUH/Marco Zero, 1989/90.

[6] PERROT, Michelle. 1988, op. cit., 177.

[7] Idem

[8] BRESCIANI, Maria Stela (org.). **Revista Brasileira de História.** n. 18, SP: ANPUH/Marco Zero, 1989/90.

[9] SCOTT, Joan W. "Gênero: uma categoria útil de análise". **Educação e Realidade.** v. 6 n. 2: Porto Alegre, 1990.

papéis mudam de sociedade para sociedade e também ao longo do tempo. Ser homem ou mulher hoje é diferente do que era há cem anos atrás, ou há mil anos, como também será diferente no futuro. E, mesmo hoje em dia, pode haver diferenças de um país para outro, ou dentro da mesma sociedade.

Explicando melhor, se existe uma identificação da mulher a alguns papéis como dona-de-casa, esposa e mãe, do mesmo modo existem os papéis masculinos que ligam os homens a algumas imagens como: o de provedor da casa, de possuidor da força física, daquele que não pode chorar. Tanto para homens quanto para mulheres romper com esses estereótipos é muito difícil, pois estão disseminados na sociedade através de décadas.

Outro ponto que os estudos de gênero procuram "desconstruir" refere-se a abordagens que tentam "naturalizar" as relações entre homens e mulheres, ou seja, tornar natural determinadas diferenças "porque sempre foi assim": é da natureza dos homens serem agressivos, ou é natural que as mulheres sejam calmas.

Feitas essas explicações necessárias, passamos ao segundo ponto: tentar entender por que é importante trabalhar com essas questões em sala de aula. Primeiro, a sala de aula e a escola são os espaços privilegiados de transmissão dessas idéias que delimitam os papéis de homens e mulheres. A começar pelos nossos livros e cartilhas. São neles que muitas vezes aprendemos, nas primeiras séries, que meninos brincam com carrinhos e meninas com bonecas.

Nas figuras e imagens as meninas são, geralmente, representadas como mais frágeis que os meninos. E nos livros didáticos de história, durante muito tempo, foi possível contar nos dedos das mãos o número de vezes em que as mulheres apareciam, e quando isso ocorria, era sempre como um acontecimento à parte, uma curiosidade, e hoje em dia não é muito diferente. Como salienta a pesquisadora Guacira Lopes Louro, "a sala de aula e a escola são os espaços de construção das diferenças".[10]

2- Gênero e Sexualidade nos Temas dos Transversais dos PCNs:

Tomaz Tadeu da Silva considera que as narrativas dos currículos podem, explícita ou implicitamente, corporificar noções particulares sobre como se apresentam os sujeitos na sociedade; eles contam histórias que fixam noções particulares sobre, raça, classe, gênero. Para esse autor: "É

[10] LOURO, Guacira Lopes. **O Corpo Educado: pedagogias da sexualidade**. Belo Horizonte: Autêntica, 1999.

num tempo como esse que nós, educadores e educadoras (...) nos vemos moralmente obrigados, mais do que nunca, a fazer perguntas cruciais, vitais, sobre o nosso ofício e nosso papel, sobre o nosso trabalho e nossa responsabilidade".[11]

Assim, pensando os currículos não só como idéias e abstrações que passam de mente em mente, mas também como experiências ou práticas, podemos pensar os mesmos como um campo de possibilidades, de contestação, de construção divergente. Dessa forma, segundo Tomaz Tadeu da Silva, o currículo é aquilo que nós (estudantes, professores) fazemos, mas também é aquilo que "as coisas fazem a nós". Os currículos teriam efeitos, nos produziriam também, demonstrando, dessa forma, os vínculos com as relações de poder existentes na sociedade. A partir dessas considerações, pensamos ser possível analisar quais idéias a respeito de gênero os PCNs procuram veicular.

Todavia, seria interessante enfatizar, primeiramente, que já há algum tempo a questão da sexualidade e de gênero na educação, no sistema escolar e, mais especificamente, na escola, desperta a atenção dos pesquisadores. Segundo Moema Toscano, os primeiros estudos voltados para essas discussões datam do final dos anos 1970 e início dos anos 1980. Para a autora, o alvo principal dessa reflexão era a denúncia quanto a práticas abertamente sexistas nas escolas, com a tolerância, quando não com a cumplicidade de pais e professores. Ainda para Toscano: "Estes, em geral, não se apercebiam do peso de seu papel na reprodução dos padrões tradicionais, conservadores, que persistiam na educação, apesar de seu aparente compromisso com a democracia e a modernidade".[12]

Percebe-se, então, que a temática dessas questões tratadas pelos PCNs vêm na esteira de estratégias e de discussões de décadas anteriores. No volume 10 dos Temas Transversais dos PCNs, intitulado "Pluralidade Cultural e Orientação Sexual", argumenta-se sobre a urgência da inclusão do tema da sexualidade nos currículos, em decorrência, principalmente, do aumento da gravidez indesejada de adolescentes, bem como do risco sempre presente da contaminação pelo vírus da AIDS. Fica claro nesse volume dos Temas Transversais que:

> A retomada contemporânea dessa questão deu-se juntamente com os movimentos sociais que se propunham, com a abertura política, a

---

[11] SILVA, Tomaz Tadeu da. **O Currículo como Fetiche: a poética e a política do texto curricular.** Belo Horizonte:Autêntica, 2001, p. 8.

[12] TOSCANO, Moema. **Estereótipos Sexuais na Educação: um manual para o educador.** Petrópolis: Vozes, 2000, p. 21.

repensar sobre o papel da escola e dos conteúdos por ela trabalhados. Mesmo assim não foram muitas iniciativas tanto na rede pública como na rede privada de ensino.[13]

Segundo os PCNs, em especial após a década de 1980, esses problemas se agravaram acentuadamente. A princípio, haveria um certo receio quanto à aceitação da inserção desses temas na escola, mas uma pesquisa realizada em 1993, pelo Instituto Data-Folha em dez capitais constatou que 86% das pessoas ouvidas eram favoráveis à inclusão da orientação sexual nos currículos escolares.

Apesar de reconhecer que seria na família que a criança recebe a maior parte da educação sobre a sexualidade, a escola também teria papel importante nesta orientação. Até porque, segundo os PCNs, o espaço escolar seria invadido por informações provenientes principalmente da mídia, em especial da TV, e haveria ainda a clara presença da sexualidade dos adultos na escola: "Pode-se notar, por exemplo, a grande inquietação e curiosidade que a gravidez de uma professora desperta nos alunos". Caberia perguntarmos o porquê dessa curiosidade? Estaria ligada ao fato das professoras ocuparem uma posição "intocada", distante, para os alunos? Para os mesmos, professoras não fariam sexo? E mais, os alunos já não teriam visto outras mulheres grávidas fora do espaço escolar?

Ao longo das páginas discute-se muito a necessidade da orientação sexual e da prevenção de doenças transmissíveis, em especial da AIDS, pensando-se no bem-estar das crianças e dos jovens e da "vivência de sua sexualidade atual e futura". Enfatiza-se que a sexualidade tem importância "psíquica", pois se relaciona com a busca do prazer; que seria fundamental para os seres humanos e que cada sociedade cria um conjunto de regras que ditam o comportamento sexual dos indivíduos. Entretanto, apesar da explícita preocupação com o que se denomina de dimensão do prazer, esta parece ficar deslocada frente ao intenso "medo" em relação à AIDS. Em algumas páginas as palavras AIDS/HIV aparecem citadas até quatro vezes.[14] Fica evidente a preocupação em se alertar para o perigo da doença, mas como pensar então a "dimensão do prazer" que pode matar?

À primeira vista, uma das propostas consiste em discutir tabus, preconceitos e atitudes existentes na sociedade de forma, senão totalmente isenta, mas de modo distanciado. Este distanciamento é exigido principalmente por parte dos professores, levando os alunos a tirarem suas próprias conclusões. Um dos exemplos dados sobre temas tabus é a virgindade.

---

[13] MEC. **PARÂMETROS CURRICULARES NACIONAIS**. Temas Transversais. Pluralidade cultural: orientação sexual/Secretaria da Educação. Ensino Fundamental. 2. Ed. RJ, DP&A, 2000, p.111.

[14] Conferir páginas 147, 148 e 151, do volume 10 dos Temas Transversais. Por exemplo: "AIDS mata" e "A mensagem a ser trabalhada é "AIDS" previna-se".

Todavia, há que se ressaltar que, segundo os Temas Transversais, tal posicionamento por parte do educador, diante dessas questões demandaria um conhecimento teórico, ou pelo menos leituras sobre a temática da sexualidade que levasse a uma reflexão sobre *valores e preconceitos dos próprios educadores*:

> O professor deve então entrar em contato com questões teóricas, leituras e discussões sobre as temáticas específicas de sexualidade e suas diferentes abordagens; preparar-se para a intervenção prática junto dos alunos e ter acesso a um espaço grupal de supervisão dessa prática, o qual deve ocorrer de forma continuada e sistemática.

Apesar de falar recorrentemente da AIDS, tabus e preconceitos e na necessidade de combate aos mesmos, chama a atenção o fato de somente em um momento se falar em homossexualidade, exatamente quando se fala de vários outros "temas tabus":

> (...) a partir da puberdade, os alunos também já trazem questões mais polêmicas em sexualidade, já apresentam necessidade e melhores condições de refletir sobre temáticas como **aborto**, virgindade, **homossexualidade**, **pornografia**, **prostituição** e outras. (...) É impor-tante quea escola possa oferecer um espaço específico dentro da rotina escolar para essa finalidade(...) (Grifos Meus).[15]

Realmente devemos concordar que os currículos revelam muitos aspectos contraditórios sobre a sociedade em que se vive, pois inserir o homossexualismo ao lado de práticas pertencentes ao campo do que se considera ilegal e imoral indica, no mínimo, o "desconforto" dessa sociedade ao tratar o tema. Será que a escola é capaz de se constituir no "espaço específico" para se discutir o que está mais do que explícito nessas constatações?

Com relação às questões de gênero, indica-se que estas deverão ser trabalhadas nas disciplinas de Educação Física e de História. Os papéis femininos e masculinos deveriam ser mostrados como construções sociais: "A discussão sobre as relações de gênero tem como objetivo combater relações autoritárias, questionar a rigidez dos padrões de conduta estabelecidos para homens e mulheres e apontar para sua transformação".

---

[15] PCNs, op. cit., p. 129.

Igualmente enfatiza-se a urgência de se apontar as flexibilizações dos padrões, visando permitir a expressão de potencialidades em cada ser humano que são dificultadas pelos estereótipos de gênero. Lembra-se, como exemplo comum: a repressão das expressões de sensibilidade, intuição e meiguice nos meninos ou de objetividade e agressividade nas meninas. Assim, as diferenças devem ser vistas de modo a desconstruir os padrões estabelecidos, ou seja, podem e devem ser vividas a partir da singularidade de cada um, apontando para a eqüidade entre os sexos.

Entende-se a relevância de se trabalhar as diferenças sexistas no espaço escolar, se levarmos em conta, como observa Guacira Lopes Louro, que a escola é um dos lugares onde se delimita espaços. Servindo-se de símbolos e códigos, a escola afirma o que cada um pode, ou não pode fazer, ela separa e institui. Para a autora:

> Através de seus quadros, crucifixos, santas ou esculturas, aponta aqueles/as que deverão ser modelos e permite, também, que os sujeitos se reconheçam (ou não) nesses modelos. O prédio escolar informa a todos/as a sua razão de existir. Suas marcas, seus símbolos e arranjos arquitetônicos "fazem sentido", instituem múltiplos sentidos, constituem distintos sujeitos.[16]

Com relação ainda aos PCNs, pode-se dizer que o seu texto deixa absolutamente claro um discurso que pode ser considerado "politicamente correto". Entretanto, existe um outro texto nos PCNs que parece muitas vezes contradizer ou, por outro lado, apontar não intencionalmente um "outro discurso". Refiro-me particularmente às imagens que aparentemente "ilustram" a primeira e a segunda parte, dedicadas ao tópico "orientação sexual" do volume 10 dos Temas Transversais.

3- As Imagens sobre Gênero e Sexualidade nos Temas Transversais: um outro discurso:

As imagens mostradas no volume 10 dos Temas Transversais são compostas por fotografias de crianças e jovens, especialmente no ambiente de sala de aulas e em outros espaços do universo escolar. Entretanto, aquelas que nos chamaram a atenção são algumas imagens que aparecem sem maiores indicações de data, arquivos ou informações do que se pretende com as mesmas além do intuito de "ilustrar" o volume. Duas delas, aparentemente das três

---

[16] LOURO, Guacira Lopes. **Gênero, Sexualidade e Educação: uma perspectiva pós-estruturalista**. Petrópolis: Vozes, 1997, p.58.

primeiras décadas do século XX (não há indicação de data), mostram turmas escolares feminina e masculina com suas respectivas professoras; uma outra que mostra um casal de bailarinos; um desenho de um menino em idade escolar, retratando a sua família e, por último, e o que mais nos chamou a atenção, as reproduções de uma pintura de Gustav Klimt e de uma escultura de Auguste Rodin, ambas intituladas "O Beijo".

Como essas imagens aparecem simplesmente com uma intenção meramente ilustrativa, sem nenhuma análise, elas provocam em um leitor mais atento, ou mais curioso, uma série de interrogações. A primeira delas, por que elas foram escolhidas e uma outra: o que elas podem nos dizer?

As duas fotografias de turmas escolares que aparecem tendo como referências "Zé do Nino/Arquivo Pessoal", mostram uma primeira turma só de meninas, com a professora ao lado. A outra apresenta uma turma composta só de meninos, tendo ao centro, também, uma professora ao lado de um Globo. O que se pretende sugerir com essas fotografias? O que me ocorre é a "intenção oculta" de se apontar para o fato de que houve um tempo (não se indica quando) em que meninas e meninos não estudavam na mesma sala e que isso era uma regra. E, mais do que isso, traz a idéia de que "evoluímos" muito, pois já misturamos meninos e meninas, como se essa experiência bastasse para trabalharmos as flexibilizações de gênero.

A imagem do casal de bailarinos, creditada a "Fernando Pimentel/ Abril Imagens", traz em primeiro plano, lado a lado, uma cena clássica de balé na qual o homem, trajando uma tradicional malha que delineia genitália e coxas musculosas, beija a mão da mulher. A cena parece insinuar que o homem também pode dançar, desde que esteja bem claro que ele está realmente no "papel de homem". Ou seja, parece contradizer o texto escrito que pede para que se mostre o papel sexual de homens e mulheres como construções sociais e históricas.

A terceira imagem é um desenho de um menino identificado simplesmente como "Thiago". Fica claro que a criança deve se encontrar nas primeiras séries escolares, em processo de alfabetização, como indicam os traços infantis dos desenhos e os erros ortográficos da escrita. O desenho mostra uma cena familiar com as crianças brincando na sala, a mãe chegando do trabalho e o pai, na cozinha, preparando a refeição da família. Inicialmente, a cena chama a atenção exatamente por mostrar uma cena que não é a regra e sim a exceção, presente na troca das funções tradicionais que se destinam a "papais" e "mamães".

Mais uma vez, o texto imagético parece apontar para uma idéia de "evolução" dos costumes: vejam como as coisas mudaram!

O homem pode ir para a cozinha e a mulher pode trabalhar fora! Apontando a exceção, justamente por isso, parece ficar muito mais evidente as dificuldades e o inusitado da situação. Ao se indicar aquilo que é diferente, parece revelar que o assunto, a diferenciação de papéis sexuais, ainda se apresenta como um "desconforto" e que, portanto, não é um tema totalmente resolvido.

E, por último, as imagens da escultura de Rodin e da pintura de Klimt geram igualmente, uma série de interrogações. A escultura é a imagem que abre a parte sobre orientação sexual deste volume e apresenta um casal heterossexual se beijando na boca, apaixonadamente. A mulher enlaça a cabeça do homem e parece se entregar, languidamente, ao prazer do beijo.

O outro beijo, de Gustav Klimt, mostra também um casal, homem e mulher, cobertos ao que parece por uma colcha de retalhos. A imagem em preto em branco não mostra a beleza original da pintura, como pode ser visto logo abaixo, com o colorido da colcha que se destaca, deixando somente os rostos do casal, as mãos e os pés da mulher à mostra. Da mesma forma, essa imagem parece mostrar a entrega, principalmente feminina, à paixão. Nas duas imagens a cabeça do homem se encontra por cima da cabeça da mulher, o que pode sugerir (talvez forçosamente) uma submissão afetiva feminina.

De qualquer forma o que se apresenta como relação para homem/mulher é a idéia do amor romântico, justamente quando se quer falar do perigo da AIDS e outras doenças: que romance pode resistir à possível presença do prazer que pode matar? Pode-se argumentar que essas análises são um tanto quanto extremadas ou, no mínimo equivocadas. Entretanto, como não são exploradas no texto dos PCNs elas podem sugerir essas e outras diferenciadas análises.

Entretanto, concordamos com Rodrigo Tramutuolo Navarro quando afirma que uma leitura da realidade escolar indica que a instituição escolar se encontra num momento de crise. Interpretando a escola a partir da ótica de Foucault, enquanto uma instituição de disciplina e de controle, Navarro considera que, atualmente, esta não parece dar conta da realidade existente. A instituição disciplinar escola, constituída a partir de métodos e práticas normalizadoras, normatizadoras e homogeneizantes, parece insuficiente para atender às demandas da dinâmica social que temos hoje. Percebe-se, de forma muito explícita, a queixa por parte de professores/as acerca da indisciplina de alunos/as, assim como também, questionam os métodos de ensino, de avaliação, além de questões que dizem respeito ao universo das políticas educacionais, como o binômio inclusão/exclusão. Todos esses argumentos, muitas vezes de forma silenciosa, convivem com questões de gênero, sexualidade, raça e etnia, que perpassam toda a dinâmica escolar. Nesse contexto de complexidade, e na maior parte das vezes por falta de formação, muitos professores e professoras optam por desenvolver aulas com objetivos exclusivamente disciplinadores, nas quais os conteúdos apresentam-se ausentes de reflexão.[17]

É neste ambiente em que estão inseridas as aulas de Educação Física, de História e outras nas quais identidades são constantemente formadas e, por sua vez, deformadas, na medida em que somos constantemente solicitados e avaliados por nossos gestos, comportamentos e linguagens. Nesse universo é evocado um modelo de corpo, que por sua vez é histórica e socialmente ressignificado. Entretanto, dentro das micro-relações sociais, existem outras questões influenciadoras. Pois, como afirma Guacira Lopes Louro, homens e mulheres se fazem também "através de práticas e relações que instituem gestos, modos de ser e de estar no mundo, formas de falar e de agir, condutas e posturas apropriadas (e usualmente, diversas). Os gêneros se produzem, portanto, nas e pelas relações de poder".[18] Transgredindo de certa forma as características socialmente demarcadas.

---

[17] NAVARRO, Rodrigo Tramutolo. "Gênero e Sexualidade nas Práticas Escolares". Anais do **Fazendo Gênero 7**, Florianópolis: 2006.
[18] LOURO, Guacira Lopes. 1997, op. cit.

Dessa forma, faz-se necessário questionar o significado de ser homem e/ou mulher. Quais os saberes e poderes que estão presentes como verdades nestes discursos? Quem ou o que os legitima? E, mais especificamente, de que maneira o gênero, e também a sexualidade, perpassam o espaço escolar, penetram nas aulas, nas brincadeiras do pátio escolar, nas relações entre os envolvidos com o cotidiano da sala de aula e do espaço escolar como um todo e disseminam discursos de verdade sobre os corpos dos sujeitos.

Assim, como afirma Guacira Lopes Louro, currículos escolares muitas vezes deixam passar a oportunidade de serem instrumentos não regulatórios e normatizadores e acabam por contribuir para a reprodução de uma ordem social estratificada. A forma através da qual ele é organizado, os princípios pelos quais é elaborado e avaliado, além do próprio conhecimento, são fatores importantes para entender como o poder é reproduzido. Para Tomaz Tadeu Silva, o currículo não pode ser visto simplesmente como um espaço de transmissão de conhecimentos. O currículo está centralmente envolvido naquilo que somos, naquilo que nos tornamos, naquilo que nos tornaremos. Dessa forma podemos dizer que o currículo produz e nos produz. A escola, portanto, na maior parte das vezes, fabrica sujeitos para satisfazer as necessidades de divisão do trabalho na sociedade, participando também do processo de modelagem de corpos, gostos, preferências, gestos e linguagens, isto é, na produção de subjetividades.

À guisa de conclusão, pode-se dizer, primeiramente, que os PCNs parecem deixar a cargo do professor as oportunidades para discutir as questões de sexualidade e de gênero. E, por fim, quando essas discussões vêm à tona elas surgem muito mais como exceção. Ou seja, apesar do discurso politicamente correto, a ausência, o não dito, parece querer dizer muito mais do que se pretende. Dessa forma, as inclusões surgem como concessões, que carregam todos os estereótipos que se quer negar.

As sensibilidades, as histórias e memórias de mulheres em grupos de convivência: reflexões sobre as "agruras de uma geração"

Jaqueline Ap. M. Zarbato Schmitt [1]

Resumo: Este estudo tem como objetivo refletir sobre as histórias e memórias dos idosos,o que significam os grupos de convivência em Florianópolis. Portanto, nossa atenção está centrada na interface entre geração, idosos, maturidade.

Palavras-chave: História; memória; idosos.

Abstract: This article aims to think about the history and memory the olds, of the meaning the grups of the com the Florianópolis. Therefore, we draw attention to na interface between generation, olds, mature.

Keywords: History; memory; olds.

A proposta de analisar os grupos de convivência visa ampliar as discussões em relação à velhice no Brasil. Desde a década de 80 percebe-se uma socialização dos assuntos relacionados ao envelhecimento, uma publicização do cotidiano dos idosos. Nesse sentido, "não se fala de velhice sem se falar na aposentadoria, na doença, na família, no Estado, nos impostos".[2]

---

[1] Doutora em História Cultural pela Universidade Federal de Santa Catarina. Professora do departamento de História e Comunicação Social da UNISUL. Desenvolve pesquisas relacionadas as memórias de idosos os lugares de memória, em Florianópolis.

[2] TOURAINE, Alain. Apud DEBERT, Guita Grin. **A reinvenção da velhice: socialização e processos de reprivatização do envelhecimento**. SP: editora da USP, 2004, p.12.

Neste sentido, os estudos sobre o processo de envelhecimento têm se preocupado em exaltar as ações sociais e políticas em torno da vivência destes sujeitos. Este texto segue esta linha de análise, uma vez que visa analisar a memória e as histórias de idosas que participam de grupos de convivência, buscando fazer a articulação entre as trajetórias dessa geração, a classe social, a profissão e os anseios em participar dos grupos de convivência.

Ao propor visitar os grupos de convivência vem à tona uma série de elementos históricos da sociedade brasileira: a aposentadoria, a viuvez, a solidão, os programas de saúde, a positividade da idade, as atividades físicas, entre outros. Esses elementos demarcam o perfil dos sujeitos que participam dos grupos de convivência, bem como de suas memórias. Deste modo, é necessário destacar a heterogeneidade dos grupos de convivência, pois cada um detém uma história, um perfil dos participantes, objetivos a serem alcançados.

O grupo de convivência[3] é um lugar de sociabilidade em que os idosos são incitados a manterem a autonomia. De certa forma, há duas conceituações que podem ser feitas em relação aos grupos de convivência. Alda Motta sugere que "se os meios de realização da vida fossem sempre adequados, envelhecer-se-ia com muito mais segurança e vigor(...) e os velhos simplesmente reunir-se-iam com quem quisessem, sem o recurso social ao rebanho".[4] Por outro lado, os grupos de convivência de idosos são concebidos como lugares de sociabilidade, que apesar de seguir padrões governamentais, trazem atividades diferenciadas que fazem com que os idosos compartilhem suas experiências, realizem atividades físicas, enfim tornem-se mais ativos. Os homens e as mulheres relatam as mudanças na qualidade de vida após a sua inserção nos grupos de idosos e, através das narrativas será possível entender como os idosos explicam as mudanças. Nos grupos visitados percebeu-se um número maior de mulheres, o que encaminha para uma reflexão sobre gênero e envelhecimento, que por sua vez, permite analisar as experiências distintas de homens e mulheres em relação a idade.

Os grupos analisados se caracterizam de duas formas: o tipo de grupo que é motivado pelo poder público, por entidades de bairro – que geralmente atende as idosas e idosos das classes populares – e outro

---

[3] Para esta pesquisa foram investigados dois grupos de convivência de idosos no município de Florianópolis, as quais foram idealizados e promovidos por entidades de bairro. E um grupo que faz parte da Uniexperiência (UNISUL). Foram entrevistados dez idosos e idosas de cada grupo. A proposta era visitar e analisar grupos de convivência de diferentes classes sociais e analisar os objetivos propostos para o desenvolvimento de atividades coletivas.

[4] MOTTA, Alda Brito da. Palavras e convivência - idosos, hoje. **Revista Estudos feministas**, n. 1, IFCS/UFRJ, 1994, p. 129.

grupo instituído pela Universidade – que atende idosas e idosos das classes médias e alta. A diferenciação da análise desses grupos permite que se entenda a complexidade social imersa no cotidiano desses sujeitos.

A "vulnerabilidade" das mulheres e o "afastamento" do homem devido ao avanço da idade são elementos, muitas vezes utilizados para justificar as diferenças em relação à participação nos grupos de convivência. Entretanto, é importante fazer uma reflexão sobre os estereótipos, as experiências, as memórias de homens e mulheres visando, sobretudo analisar a construção das identidades, das representações desses grupos na vida dos idosos.

As noções de memória coletiva e individual permitem uma análise sobre o que é resguardado sobre as experiências de vida. O caráter relativo é um dos elementos sociologicamente tratado em relação à memória, assim, a memória individual configura-se como um ponto das memórias coletivas, que apontam para a presença da sociedade e do grupo na construção teórica da memória. Nesse sentido, a reconstrução do passado a partir de elementos vivenciados no presente tem a dimensão histórica, que se desvincula do resgate do passado.[5]

Deste modo, a reflexão sobre as histórias e memórias de idosos nos grupos de convivência e no grupo da Uniexperiência permite que se compreenda a importância das recordações no grupo e individualmente, ou melhor, como cada sujeito se posiciona frente ao convívio social: as identificações, as relações de amizade, namoro, a liberdade, a autonomia. E de que forma, a convivência com pessoas da mesma faixa etária proporciona outras relações sociais.

1.1. Os homens podem fazer o que querem, nós (mulheres) não.

Nos grupos de convivência que são promovidos pelas associações de bairro ou pelo poder público o objetivo geral é motivar as mulheres e homens a se "mexerem, vivenciando situações com seus pares, fazendo novas amizades, participando de atividades voltadas para essa geração, próprias para a idade deles".[6] A visita aos dois grupos de convivência evidenciaram essa justificativa.

---

[5] HALBWACHS, M. **A memória coletiva**. SP: Edições vértice, 1990.

[6] Entrevista da Assistente social, Luiza, em maio de 2006.

Os grupos de convivência pesquisados situam-se no norte da ilha de Santa Catarina, suas reuniões acontecem no salão comunitário do bairro de Canasvieiras e Cachoeira do Bom Jesus. São cerca de 30 idosos, em sua maioria mulheres, viúvas, brancas. A maioria dos participantes é católica e sua idade varia, tendo 3 pessoas na faixa dos 50 anos, mas a maior parte está acima de 65 anos.

A idade, segundo os estudos antropológicos, é um componente bio-sócio-histórico que estrutura e organiza a sociedade, e as gerações configuram-se como importantes elementos de análise, pois se fazem presentes na dinâmica coletiva que imprime a continuidade social. Essa complexidade analítica do par conceitual idade/geração estende-se, pelo fato de se referir a uma dimensão fundante da vida social.[7]

A delimitação de entrada dos idosos nos grupos de convivência a partir da idade/geração demarca as relações sociais, de poder, de gênero, pois se institucionaliza o momento em que os sujeitos podem e devem participar dos grupos de convivência, inserindo-os na coletividade das propostas. Ou seja, "o tempo" dos idosos é determinado pela dinâmica desenvolvida nos grupos.

Manheim deteve-se em seus estudos sobre a conceituação sociológica de geração. Ele define a geração relacionando com as classes, afirmando que a classe "baseia-se na existência de uma estrutura econômica de poder" e a geração " baseia-se na verificação do ritmo biológico na existência humana".[8] De certa forma, Mannhein aborda a geração como elemento de reconhecimento dos indivíduos, numa escala coletiva, o que pressupõe que a classe social determina , muitas questões que são inerentes as gerações.

Assim, ser jovem ou ser velho, é uma situação vivida e experimentada diferentemente pela classe, gênero, raça. Há experiências, vivências e trajetórias de ordem geracional que são comuns, mas há também divergências em relação ao gênero, as idéias, aos anseios, as posturas de visa. Logo, "toda geração é determinada pela sucessão de conjunturas históricas em que vive, ainda que o efeito... de cada conjuntura seja distinto de acordo com a categoria de idade em que se encontra cada geração".[9]

As histórias e memórias que se difundem nos grupos de convivência ajudam a entender como os idosos fundam outras relações, assumem comportamentos diferentes, constróem outras trajetórias. As entrevistas foram realizadas com os idosos dos grupos de convivência, mas, a maioria

---

[7] MOTTA, Alda Brito da. Gênero e geração: da articulação fundante a "mistura indigesta". Anais do **VI Simpósio Baiano de Pesquisadores sobre a mulher e relações de gênero**. UFBa, 2000, p. 6.

[8] MANHEIN, Karl. The problem of generarions In: _____. **Essays on the sociology of knowledge**. London: routledge & Kegan Paul, 1952.

[9] MORENO, apud MOTTA, Alda Brito da. Op. Cit. 2000, p. 8.

das participantes são mulheres e então, o texto foi sendo construído a partir do "olhar e do falar feminino". Sem deixar de fazer as relações necessárias com as falas dos homens.

As mulheres destacam a experiência de liberdade. Soleide é uma mulher com 65 anos,[10] participa do grupo de idosos de seu bairro. Toda a semana ela tem um encontro marcado com outras 20 mulheres e quatro homens. Soleide diz: "freqüento esses espaços porque gosto de conversar com outras mulheres". Ao relatar sua história de vida detalha alguns elementos que impulsionam sua permanência no grupo de convivência de idosos.

É nesse espaço que ela se identifica com pessoas de sua geração. Alguns idosos, de diferentes classes sociais, sentem-se mais plenos e tentam reabilitar a imagem da velhice através das atividades realizadas nos grupos de convivência de idosos.

Os grupos de convivência de idosos em Florianópolis[11] pautam-se pelo modelo típico de grupos de iniciativa governamental, os quais estabelecem planos e metas a serem cumpridas, em torno da assistência social ao idoso. Percebe-se, que há uma carência por parte dos idosos, o que impulsiona a procura pelos grupos de idosos, o que no contexto brasileiro representa a perda do seu lugar social. Os programas baseiam-se no Plano de Ação Mundial sobre o envelhecimento, que analisam a situação do idoso como um todo, estabelecendo critérios para o atendimento dessa parcela da população, com objetivo de promover a auto-estima dos idosos.

Na narrativa sobre os relacionamentos familiares Soleide diz: "meu relacionamento com meu esposo não é muito carinhoso, não dormimos mais juntos e só ainda estou casada porque meu papel é servi-lo e atender suas vontades".

Percebe-se na narrativa de Soleide que, ao estar no grupo ela se constrói de forma diferente, pode conversar e expor suas idéias. Ao afirmar que "seu papel é servir ao marido" estabelece limites para sua vida diária, subjugando-se na relação conjugal, de certa forma é como se sua única função fosse servir ao marido. A memória, nesses contextos, permite que a experiência seja compartilhada, pois demarcam as lembranças, preservam acontecimentos, transformando elementos singulares em identidades coletivas. E fazem com que alguns relatos individuais sejam compartilhados, principalmente no que se refere aos relacionamentos amorosos. Neusa, colega de Soleide, também destacou e sua narrativa

---

[10] Entrevista com Soleide. Agosto de 2006

[11] O Conselho Estadual do Idoso possui um cadastro dos grupos de convivência. Fpolis/2005.

que "a maioria das mulheres aqui, é dona de casa, e a nossa vida é fazer as coisas para a família, o marido."[12]

Soleide define a constituição da sua experiência a partir do modelo familiar, da educação.

> Fui criada para casar, casei com 19 anos com o meu marido, que era militar, era muito rígido, não gostava de sair, ainda hoje não gosta. Participei do grupo de mães, depois do de idosos. O clube fica em frente da minha cada, participo dos passeios quando meu esposo deixa, as outras mulheres são viúvas têm mais liberdade. Eu sou viúva, pois passo muito tempo sozinha.[13]

A participação no grupo, representa para Soleide um espaço de liberdade, autonomia, de respeito. Ali, ela dá risadas, ensina receitas, troca experiências, fala de seu grande amor. Sua fala demarca uma diferença nas memórias das mulheres, pois elas se deixam levar pelo entusiasmo, pela suposta liberdade adquirida. De certa forma, esse entusiasmo se deve principalmente porque ao longo de sua trajetória de vida foram tuteladas pela família, depois pelo marido e, ao ficar idosa parecem ter se libertado dos padrões societários. Diga-se parecem, porque muitas vezes, a representação social de certos comportamentos na velhice são carregados de estereótipos e preconceitos.

Lígia destaca em sua narrativa, alguns elementos que permitem vislumbrar a gama de preconceitos em relação aos "modos de conduta" destinados à mulher, mesmo na velhice.

> Sou viúva, né. Mas, moro com minha filha mais nova, e quando vou me arrumar para ir ao grupo, para sair com as colegas de lá, minha filha começa a falar que eu devo colocar pouca maquilagem, que uma mulher da minha idade não fica bem de batom vermelho e que se eu sair assim, as pessoas vão rir de mim.[14]

A fala de Lígia traz inúmeros significados para a análise sobre a vivência dos idosos, mas traz também uma importante questão em relação ao conflito de gerações. Já que, alguns filhos parecem inverter as funções sociais, o que impulsiona a participação dos idosos em grupos de convivência, pois nesses espaços, eles relatam, discutem e questionam sua função na família e na sociedade.

---

[12] Entrevista com Neusa. Agosto de 2006.
[13] Entrevista com Soleide. Agosto de 2006.
[14] Entrevista com Lígia. Agosto de 2006.

De certa forma, o grupo de convivência parece representar um espaço geracional, existencial. Nesse lugar, apesar das relações não serem espontâneas, pelo menos no início, há uma tentativa de romper com estereótipos do "velho decrépito, gasto, feio". Exacerbam as potencialidades do convívio em grupo, da amizade, das viagens, dos jogos, desvinculando os termos pejorativos relacionados à velhice.

Soleide afirma que, ao participar do grupo ficou mais alegre:

> No grupo, adoro conversar, então desabafo sobre o amor eu sempre fui muito amorosa, amei um rapaz que morava duas casas depois da minha, todo mundo dizia que ele não prestava, mas eu o amava mesmo assim. Minha mãe dizia que ele não era homem para mim e, meu pai escolheu o meu marido. Eu fui tão tola, devia ter lutado.

A reflexão na velhice de que deveria ter lutado pelo seu amor só pode ser feita pois há um distanciamento daquele evento, sendo assim, toda a trajetória de vida lhe possibilitou fazer análises e escolhas. Guita Debert[15] destaca que os grupos de convivência permitem as mulheres e homens repensar suas identidades, estereótipos e construir uma imagem positiva do envelhecimento.

Cada mulher que participa do grupo de idosos relata com detalhes sua trajetória, suas relações conjugais, suas relações com os colegas do grupo. Natália, com 72 anos é casada com João que tem 81 anos.[16] Ela relata como são os passeios, as festas, salientando que " gosto mesmo é de conversar, de passear". Já João, às vezes participa, mas segundo ele "eu gosto mesmo é de ver tv.

Num debate realizado com as idosas do grupo sobre os relacionamentos amorosos, foi possível conhecer um pouco mais sobre as escolhas de amores, namoros e casamentos. Natália contou que:

> O pai escolheu o João para casar comigo. Ele tinha dez anos a mais que eu. Mas eu gostava de outro, era um soldado de guerra na Alemanha (...) eu gostava muito dele e ele de mim, mas quando comecei a namorar o João, aí não podíamos nem nos olhar, porque eu não saía de casa sozinha. O namoro com o João era acompanhado da minha mãe ou irmã. Nos bailes, a mãe acompanhava nós. Mas, hoje, eu nem ligo mais. Tenho aprendido muito no grupo.

---

[15] DEBERT, Guita. Op. cit., 2004, p.154.

[16] Entrevista de Natália e João em outubro de 2005.

O fato de não casar com quem amava demarcou alguns elementos na memória de Natália. Assim, as lembranças mesclam as tristezas do passado com o aprendizado do presente. Mattos afirma que as conversas das mulheres se detém mais no cotidiano (em predileção pelo divertido, mas também, eventualmente, pelo trágico, coisas como os acidentes).[17]

Natália afirma que "os homens podem fazer o que querem, nós (mulheres) não". Esse tipo de pensamento vem sendo debatido em alguns grupos de idosos, trabalhando com as diferenças entre os gêneros. Entretanto, os debates ainda não contemplam todos os grupos e, de certa forma não permitem a discussão sobre a emancipação das mulheres. Para as mulheres é uma estranha liberdade, a de todas elas. Estranha, pela dupla vivência: como liberdade de gênero, assinala-se positivamente – mulheres que podem circular, viver conforme sua vontade, mas como liberdade geracional (...) os homens também falam em liberdade, mas com outros significados(...) liberdade se refere a "independência" ou "tranqüilidade econômica".[18]

Marlene,[19] com 88 anos mora sozinha, não teve filhos. Após o falecimento do esposo resolveu participar de grupos para ter "algo para fazer". Ela afirma que: "depois de viúva, eu me senti mais livre, posso sair de casa, fazer cursos. Quando eu era casada, o meu marido só deixava sair com ele".

Sair e morar sozinha são coisas que permitem uma certa independência, que durante a sua vida não foi possível. Mesmo com os problemas de saúde, mantém práticas diárias como caminhar, ressalta as qualidades de viver sozinha. Lembra que as vezes, "fico triste, mas aí eu procuro minhas amigas do grupo, vou fazer passeios e volto muito melhor. As vezes, não adianta, eu choro sozinha, mas no outro dia, levanto e vou para o grupo de idosos, até ficar mais alegre".

É interessante destacar que os participantes dos grupos procuram demonstrar as potencialidades da convivência com os seus pares. É uma recodificação do envelhecimento, pois ressaltam a positividade de ser homem e de ser mulher e raramente referem-se aos problemas de saúde. Pode-se dizer que a representação que essas mulheres forjam sobre suas histórias e memórias pautam-se por uma concepção da velhice que, muitas vezes, não condiz com a realidade vivenciada por elas.

Zita[20] disse que, às vezes, também se sente sozinha, "é o pior sentimento que tenho. Mas, desde que fiquei viúva me sinto mais livre, estou revivendo a autonomia da juventude".

---

[17] MATTOS, apud DEBERT, Guita. Op cit., 2004, p. 162.

[18] MOTTA, Alda Brito. Op cit., 2000, p 12.

[19] Entrevista de Marlene em outubro de 2005.

[20] Entrevista de Zita em novembro de 2005.

Ao correlacionar a velhice e a juventude parece querer distanciar a concepção negativa da velhice e o termo juventude é carregado de significados, como a liberdade, a vivacidade, a alegria. Essa fala deixa evidente que, mesmo que os projetos de trabalho nos grupos de convivência visem potencializar os elementos da velhice, muitos ainda pautam as atividades pelos ideais da juventude. O que faz com que muitos idosos se constituam de forma diferenciada no grupos. Para muitos, não se comportar como velho é saber reconhecer que a juventude acabou (...) é estar apto a relacionar os acontecimentos do presente e do passado.[21]

Nas memórias, as mulheres cristalizam elementos do passado mas, demarcam fortemente as relações com o presente, de modo que o tempo sócio-histórico parece ser redefinido, são lugares e tempos diferentes que ganham a mesma conotação e onde as experiências parecem se contrapor a todo momento.

Zita relata também que, "nos clubes pulava carnaval com variadas fantasias, que minha mãe fazia. Era a melhor época, por isso hoje procuro fazer as coisas que me deram prazer na juventude, coisa que eu gostava e que me deixem feliz"

Olinda, com 70 anos relata que sua ida para o grupo foi idéia de uma filha, que "achava que eu estava muito triste e que lá os idosos ficam alegres". Esse tipo de pensamento é corrente na sociedade, pois muitos idosos chegam nos grupos desanimados, tristes, solitários e encontram outras pessoas com quem podem compartilhar seus sentimentos. Afinal, fazem parte da mesma geração, sendo assim, convivem com problemas similares.

A complexidade da vida social, as situações de classe e gênero apresentam-se nas reconstruções do trajeto da vida de cada indivíduo que, ao narrarem definem lugares de memória. Nas histórias de vida percebemos que os relatos se adensam nos momentos em que as pessoas se recordam das mudanças na trajetória de vida.[22]

Olinda contou também que:

> não casei com o pretendente que escolhi, ele casou com minha irmã mais velha que ainda não tinha casado. O marido com quem casei bebia muito, batia em mim e nos filhos (teve 9 filhos), eu trabalhava para sustentar meus filhos, só os mais novos puderam estudar. Os mais velhos só estudaram depois de grande. Fiquei casada 46 anos, sofri muito, mas ele era alcoólatra. Depois que ele morreu, estou mais livre.

---

[21] DEBERT, Guita. Op. cit., 2004, p. 187.

[22] LINS DE BARROS. **Perspectivas antropológicas da mulher**. RJ: Jorge Zahar, 1981.

[23] Entrevista de Olinda em novembro de 2005.

Olinda[23] nos lembra como se estabelecem as relações conjugais na sua geração, mesmo não amando mais o marido, sofrendo, continuou casada com ele. Segundo as perspectivas de gênero, as diferenciações nas narrativas de homens e mulheres e o enfrentamento de diferentes situações podem ser analisados pelo viés social. Uma vez que para essa geração de mulheres, poucas atuaram efetivamente no espaço público.

A dificuldade de relacionar-se com as pessoas pode ser explicada como resultado da vivência familiar: os filhos cresceram, saíram de casa, o esposo faleceu. E a função de mãe, esposa se perdeu no tempo. A diversidade das trajetórias é mais acentuada nas mulheres idosas. Elas passam, muitas vezes, a colher os frutos da trajetória de vida nos filhos, netos. A velhice acaba representando um tempo de consolidação de experiências, de libertação das obrigações e controles reprodutivos, ou melhor, é um tempo social carregado de novos significados. Essas mulheres falam, então em liberdade, como se uma "liberadade de gênero" se sobrepusesse á condição (menos favorável) geracional ou de classe.[24]

No grupo de idosos, Olinda é considerada a mais quieta, mas não deixa de ir nos passeios. Pode-se supor que toda a história de vida, todos os problemas fazem com que se torne mais retraída. Mesmo assim, "me sinto bem no grupo, não gosto muito de falar, mas adoro estar lá, me enche a vida, esqueço até dos filhos".

Tereza[25] também salienta que depois que os filhos saíram de casa, sentiu-se mais solitária, "porque meu marido era machista e não dava liberdade que eu queria ter, não podia nem sair sozinha. Daí quando fiquei viúva, achei que seria tudo diferente, e foi mesmo. Primeiro senti a falta dele, pois foram 48 anos vivendo juntos".

Essa falta do marido pode ser explicada pela condição social de algumas mulheres dessa geração, já que a maioria era dona de casa, vivendo em função dos afazeres domésticos, da educação dos filhos e para atender aos maridos. Era uma relação de dependência.

As pessoas que participam dos grupos de idosos procuram exercer novas atividades ao mesmo tempo em que buscam refazer a rede de amizades, encontrarem novas parcerias amorosas. Irrompem sentimentos, desejos que estavam adormecidos, sufocados. São elementos que fazem com que os idosos sintam-se ativos, pertencentes ao grupo social em que vivem, pois se mobilizam em torno dos mesmos desejos.

As narrativas permitem uma interpretação do jogo entre a determinação do social, a expressão da liberdade e autonomia no momento em que podem fazer novas escolhas, trilhando novos caminhos na velhice.

---

[24] MOTTA, Alda Brito da. Chegando pra idade In: LINS DE BARROS, Myriam M. (org) **Velhice ou terceira idade?** RJ: fundação Getúlio Vargas, 1998.

[25] Entrevista de Teresa. Outubro de 2005.

Em suma, nessa análise foi possível perceber que as mulheres, idosas e viúvas e mesmo as que não são viúvas procuram nos grupos de convivência de idosos espaços em que possam dialogar e manter sua autonomia, sentir-se livre, enfim, cada uma delas acaba criando estratégias para vivenciar novas situações e trocar experiências.

1.2. Outras histórias... outras liberdades... agora é a maturidade

As histórias e memórias dos homens e mulheres que freqüentam a Unixperiência apresentam singularidades em relação aos grupos de convivência. A proposta da Uniexperiência é desenvolver discussões diferenciadas sobre a maturidade, nesse sentido, são oferecidas várias disciplinas cujo objetivo é refletir, discutir e fomentar novos olhares sobre o processo da maturidade.

No processo de aprofundamento da análise em relação a vivência dos homens e mulheres na maturidade foi proposta uma disciplina, intitulada Memória Histórica. Essa disciplina visou ampliar a reflexão acerca dos elementos que compõem a memória dos sujeitos ao longo de sua trajetória, apontando para a diversidade de relações que se estabelecem, potencializando as trajetórias de vida.

As histórias de vida são reconstruídas por elementos cristalizados na memória, os relatos se adensam nos momentos em que as pessoas se recordam dos acontecimentos, das mudanças, da criação dos filhos, do casamentos, da morte dos pais, do companheiro(a), do divórcio. Todos estes fatos recebem um tratamento e uma narrativa diferenciada, ganhando contornos, detalhes conforme a importância de cada um na trajetória de vida.

O uso do termo maturidade já denota uma diferenciação em relação aos grupos de convivência – distanciando-se dos termos velho, idoso, terceira idade – isso porque a formulação do projeto visa desenvolver atividades de reflexão sobre o viver na maturidade.

O grupo é formado por 25 pessoas, sendo que somente dois homens participam da disciplina. Há um percentual pequeno de pessoas acima de 65 anos. É importante destacar que, talvez por isso, não se possa utilizar o termo idoso, pois muitas mulheres situam-se na faixa etária dos 50 anos. Logo, o termo maturidade permite, não só desvincular os elementos pejorativos da velhice, como também encaminhar outras formas de trabalho com pessoas que ainda não se identificam com a velhice. Como por exemplo, refletir sobre o perfil das pessoas que participam do grupo, das atividades desenvolvidas ao longo da vida.

A discussão sobre o trabalho é um elemento que demarca a diferença desse grupo com os demais grupos, pois a maioria das mulheres exerceu uma profissão. Foram, por exemplo: advogadas, professoras, artesãs o

que pressupõem um outro olhar sobre a trajetória de vida, sobre os relacionamentos, enfim, se recordam das atividades do espaço público. O que mostra a tendência em salientar a sua expansão em relação as atividades domésticas, impondo significados ao universo do trabalho. Como exemplifica Maria: "eu estudei para ser professora, quando vim para Florianópolis trabalhei como professora, tinha uma moça que morava comigo e fazia o trabalho de casa. Sinceramente eu nunca gostei dos afazeres domésticos, apesar de muitas vezes, ter que fazer".[26]

Os relatos ressaltam as mudanças no cotidiano e elas procuram demarcar muito bem a sua função social, não querem ser vistas como as "senhorinhas" da Universidade, nem serem lembradas pelos afazeres domésticos. Pelo contrário, querem deixar evidente que são ativas, descontraídas, alegres, independentes. "Nós somos diferentes de muitas mulheres da nossa idade, não queremos ficar paradas, somos modernas" afirma Leonete.

Na verdade o projeto acaba sendo construído a partir dessas qualificações, que eles mesmos se atribuem. A negação em falar sobre determinados assuntos também denota a busca pelo distanciamento da velhice.

Novamente percebe-se um choque cultural, geracional e de classe social quando discutimos a questão da história e memória de quem esta envelhecendo. A condição social atual da velhice traz particularidades para a análise da memória histórica, não há como fazê-la sem uma reflexão sobre as alternativas – solidariedades e entrechoques – da situação geracional, como também sem o conhecimento sobre as diferenciais de gênero e de classe social que a constituiriam internamente e lhe determinam específicos sentidos.[27]

No grupo da Uniexperiência os relatos, muito mais femininos que masculinos, apontam para outros caminhos que, por sua vez permitem outras análises sobre o processo de envelhecimento. A liberdade, apontada pelas mulheres dos outros grupos tem um significado diferente. Lucrécia, 62 anos, relata que:

> Eu vim de uma cidade pequena do Rio Grande do Sul, meu pai era militar, sempre foi muito rígido, eu tinha só irmãos. Casei para me livrar dos desmandos do meu pai e irmãos. Mas, meu casamento durou somente dois anos. Não quero falar disso. Tive um filho, estudei quando jovem para ser professora e depois que separei fiz outra faculdade, de direito. Posso dizer que depois que separei busquei minha liberdade. Mas, acho que depende muito da pessoa, porque eu sempre

---

[26] Entrevista de Maria A. Agosto de 2006.

[27] MOTTA, Alda Brito da. Op. cit., 2000, p 10.

quis me libertar, não suporto ser controlada. Até hoje, prefiro morar sozinha, mesmo o meu filho reclamando.[28]

O significado da liberdade, a desvinculação da velhice, a diversidade de histórias e das recordações denotam a heterogeneidade da reflexão sobre o processo de envelhecimento. A memória está relacionada ao dinamismo social destas mulheres e as recordações buscam enfatizar este dinamismo. Até porque, como fazem parte da classe média, o processo de envelhecimento é muitas vezes entendido como um momento de conceber significado a própria história de vida. Ser consciente de si e da sua história, parece permitir a aceitação e participação social ativa, o que mais uma vez, denota a crescente desvinculação com o envelhecimento. É como se não aceitassem serem expectadores dos acontecimentos, posicionando-se sobre tudo e a todo o momento.

Em suma, a reflexão sobre as histórias e memórias das mulheres que freqüentam os grupos de convivência, seja nos bairros ou na universidade permitiu que se conhecesse um pouco mais sobre os espaços de manifestação desta parcela da população. Mesmo que a discussão não tenha se esgotado, pode-se dizer, neste momento que, esses lugares passaram a exercer uma função social, construindo novas imagens do processo de envelhecimento, transformando os relatos individuais, as histórias em questões coletivas que merecem cada vez mais reflexões.

[28] Entrevista de Lucrécia. Agosto de 2006.

O Segundo Sexo: leituras no Brasil

The Second Sex: readings in Brazil

Joana Vieira Borges[1]

Resumo

Publicado em 1949 na França, O Segundo Sexo passou a ser uma das obras pioneiras dos estudos sobre as mulheres e das relações de gênero, sendo referência para os feminismos principalmente a partir dos anos 70. Nesta obra, ao analisar minuciosamente a "condição da mulher" na sociedade, Beauvoir compreendeu que a "figura feminina" e as posturas que lhes são atribuídas nada mais são do que construções do social produzidas ao longo da história. Partindo de uma história da leitura de O Segundo Sexo, informada pelas narrativas das feministas brasileiras, este trabalho busca refletir sobre as possíveis ressonâncias que o texto de Simone de Beauvoir teria produzido no feminismo nacional.

Palavras-chave: história da leitura; O Segundo Sexo; história do feminismo.

Abstract

Published in 1949 in France, The Second Sex became one of the pioneer works of the studies on the women and of the gender relationships, being mainly reference for the feminisms starting from the seventies. In this work, when analyzing the woman's "condition minutely in the society, Beauvoir understood that the "feminine" illustration and the postures that are they attributed anything healthier than constructions of the social produced along the history. Leaving of a history of the reading of The Second Sex, informed by the brazilian feminists' narratives, this work search to contemplate on the possible resonances that the text of Simone of Beauvoir would have produced in the national feminism.

Keywords : history of the reading; The Second Sex; feminist history.

Houve uma geração de leitoras de **O Segundo Sexo** no Brasil que o considera um marco; uma referência, no que diz respeito à história do feminismo. Partindo da perspectiva de que toda leitura tem uma história, que não é sempre e em toda parte a mesma,[2] faz-se necessário nos

---

[1] Mestranda do Programa de Pós-graduação em História na Universidade Federal de Santa Catarina, e bolsista Capes.

[2] DARNTON, Robert. História da Leitura. In: BURKE, Peter (org). **A Escrita da História**: novas perspectivas. Tradução de Magda Lopes. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1992. p. 233

indagarmos quanto a algumas questões que parecem pertinentes para a história da leitura: Quem foi essa geração de leitoras de **O Segundo Sexo**? Qual teria sido o momento desta leitura? Como e por que teriam se dado essas leituras?

> Cada uma de nós, a sua maneira, se relacionava com Simone e seus escritos de uma maneira peculiar, mas para todas nós ela tinha sido uma marca, uma influência, ainda que indireta[3].

A frase de Mariza Corrêa na apresentação da edição comemorativa do cinqüentenário de **O Segundo Sexo**, organizada pelo **Cadernos Pagu**, além de atentar para importância dos escritos de Simone de Beauvoir para as feministas brasileiras indica ainda a problemática central deste artigo ao afirmar que cada leitora teve uma relação própria com os escritos da autora francesa. Qual a maneira pela qual essa geração de leitoras feministas se relacionou com o texto de Beauvoir, e quais foram as ressonâncias dessas leituras? Qual teria sido essa "influência ainda que indireta" da qual fala Mariza Corrêa. Nesse sentido, segundo Chartier, "o essencial é compreender como os mesmos textos podem ser diversamente apreendidos, manejados e compreendidos"[4].

Nas narrativas das feministas entrevistadas pela professora Joana Maria Pedro, para a pesquisa "Revolução do Gênero: Apropriações e Identificações com o feminismo (1964-1985)",[5] e por Janine Petersen, para a elaboração de sua dissertação de mestrado "Formação de Grupos Feministas em Santa Catarina – Década de 1980",[6] encontramos registros das primeiras leituras de **O Segundo Sexo** no Brasil. Contudo, a representatividade destes relatos está longe de querer marcar um "senso comum" sobre as experiências de leituras entre uma geração de leitoras. As entrevistas – mesmo que tenham sido realizadas no intuito de responder a outros objetivos[7] – não apenas apreendem as possibilidades de uma época em que o texto de Beauvoir foi lido, como apontam de que forma se

---

[3] CORREA, Mariza. Apresentação. In: **Cadernos Pagu** – Simone de Beauvoir & os feminismos do século XX. N. 12. Campinas, SP: PAGU - Núcleo de Estudos de Gênero/UNICAMP, 1999. p. 7-10.

[4] CHARTIER, Roger. **A ordem dos livros**: leitores, autores e bibliotecas na Europa entre os séculos XIV e XVIII. Tradução de Mary Del Priori. Brasília: Editora Universitária de Brasília, 1999. p. 16.

[5] Entrevistas realizadas entre os anos de 2003 e 2005, para o projeto "Revolução de gênero: Apropriações e identificações com o feminismo (1964-1985)", coordenado pela Profª. Drª. Joana Maria Pedro (Universidade Federal de Santa Catarina).

[6] PETERSEN, Janine. **Formação de Grupos Feministas em Santa Catarina** – Década de 1980. Florianópolis. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História – Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2006.

[7] O fato de se identificar e, de algum modo, divulgar os pressupostos do feminismo, foram as principais condições levadas em conta pelas duas pesquisadoras quanto a escolha das entrevistadas(os).

deram essas leituras, tornando plausível, a partir dos elementos que fornecem, a realização de uma história da leitura de **O Segundo Sexo** para uma determinada geração de leitoras.

Tomando as leituras de **O Segundo Sexo**, através da observação da geração que o lê e do contexto no qual o texto foi lido, o que se pretende não é perceber se o sentido que Beauvoir desejou dar ao texto foi apreendido, mas *tentar ir além*, considerar a criatividade dada às leituras nos múltiplos sentidos que lhe são aplicadas. As produções de significados operadas na leitura, no entanto, não são ilimitadas – por mais que sejam variadas –, mas demarcadas pelas condições históricas em que se encontram inseridas. Ou seja, o sentido da leitura é sempre historicamente datado.[8]

No intuito de refletirmos sobre a geração de leitoras feministas de **O Segundo Sexo** e suas circunstâncias de leitura, partiremos da afirmativa de Moema Toscano ao dizer que "o livro era trazido na bagagem das ativistas políticas que voltavam do exílio na Europa".[9] Algumas feministas brasileiras passaram, durante o período da ditadura militar no Brasil, pelo exílio em países como Chile, Estados Unidos, em alguns países europeus, e, até mesmo, em cidades no interior do país. Nestes países as discussões e as manifestações em torno de lutas, como pelo direito ao uso dos contraceptivos, direito ao aborto, entre outras questões, puderam acontecer publicamente.[10] Em contrapartida, no Brasil, mulheres e homens que participavam não só dos movimentos feministas, como de outros movimentos sociais, foram impedidos pelo regime militar de se manifestarem nas ruas sob risco de serem identificados como "comunistas".

Outras feministas brasileiras não chegaram a ser exiladas, mas mantiveram contato com estas pessoas por correspondência – como é o caso das organizadoras do jornal **Nós Mulheres** e **Brasil Mulher**, que, em meados da década de 1970, mantiveram contato com o Círculo de Mulheres Brasileiras de Paris, formado por feministas de esquerda e mulheres autônomas que haviam se exilado na França após a instalação da ditadura militar no Brasil.[11] Com a anistia, em 1979, as feministas exiladas retornaram trazendo novas experiências, leituras e discussões, arregimentando, desta forma, o movimento feminista em fase de fortalecimento no Brasil.

---

[8] GOULEMOT, Jean Marie. Da leitura como produção de sentido. In: CHARTIER, Roger. (org.) **Práticas de Leitura.** Trad. De Cristiane Nascimento. São Paulo: Estação Liberdade, 1996. p. 108

[9] Apud COSTA, Cristiane. A tradição beauvorista. In: **Veredas**, v. 4, n. 39, p. 23, mar. 1999.

[10] Ver, a este respeito, PINSKY, Carla Bassanezi; PEDRO, Joana Maria. Mulheres: igualdade e especificidade. In: PINSKY, Jaime; PINSKY, Carla B. (Orgs.). **História da Cidadania**. São Paulo: Contexto, 2003, p. 265-309.

[11] Ver, a este respeito, LEITE, Rosalina de Santa Cruz. Brasil Mulher e Nós Mulheres: Origens da Imprensa Feminista Brasileira. **Revista Estudos Feministas**, v. 11, n.1, p. 234-241, 2003.

As feministas exiladas tiveram acesso não só às mobilizações em benefício de direitos às mulheres em outros países, como também a possibilidade de discutirem abertamente as instrumentalizações teóricas que recebiam através de leituras como **A Mística Feminina**, de Betty Friedan; **Política Sexual**, de Kate Milliet; **A Condição da Mulher**, de Juliet Mitchell; **A Dialética do Sexo**, de Sulamith Firestone; entre outras. Quando chegavam ao Brasil, encontravam um movimento feminista formado, porém, ainda em processo de articulação entre as influências teóricas recebidas e a prática.

Apesar das dificuldades impostas pela censura realizada pelo regime militar não apenas em relação à leitura, mas a todos os meios de comunicação, **O Segundo Sexo** circulou no Brasil antes e durante esse período de mobilização política – como veremos através das narrativas das entrevistadas. Assim, além das leituras realizadas fora do país, ou através do contato com pessoas que estiveram no exílio, mulheres e homens também tiveram nas universidades brasileiras, e nos setores de militância, lugares de acesso ao texto de Simone de Beauvoir. Suely Gomes da Costa - professora aposentada da Universidade Federal Fluminense – leu **O Segundo Sexo**, em português no ano de 1962, durante sua época de faculdade por sugestão de um professor:

> (...) tinha um professor extremamente inovador na época muito jovem, psiquiatra.-Álvaro Aciole. E um dia o Álvaro vem com um livro da Simone de Beauvoir e diz 'leiam esse livro, aqui ha de ser uma escola feminina. Vocês precisam conhecer alguma coisa sobre a condição feminina, **O Segundo Sexo**.[12]

Para a socióloga Albertina de Oliveira Costa,[13] a leitura de **O Segundo Sexo** teria se dado por intermédio de sua professora de História que teria feito as(os) alunas(os) lerem **O Segundo Sexo** em 1960, ano em que Sartre e Simone de Beauvoir visitavam o Brasil, destacando assim a importância desta leitura. Esse evento forneceu visibilidade e autoridade à produção literária do casal.[14] Ler **O Segundo Sexo**, neste sentido, era mostrar-se a

---

[12] Entrevista realizada pela Profª Joana Maria Pedro com Suely Gomes da Costa, em Florianópolis, 17 de fevereiro de 2005.

[13] Entrevista realizada pela Profª Joana Maria Pedro com Albertina de O. Costa para o projeto "Revolução de gênero: Apropriações e identificações com o feminismo (1964-1985)".

[14] A Difusão Européia do Livro, aproveitando-se da visita do casal ao país, aos quais publicava regularmente, editou neste ano *Reflexões sobre o racismo*, de Sartre, e o segundo volume de *O Segundo Sexo*, de Simone de Beauvoir. Ver, a esse respeito, ROMANO, Luís Antônio Contatori. **A passagem de Sartre e Simone de Beauvoir pelo Brasil em 1960**. Campinas, SP: Mercado das Letras; São Paulo: Fapesp, 2002. p. 137.

par do que estava surgindo no meio intelectual em termos de leitura. Contudo, podemos notar, que apesar da sugestão dos professores, o texto de Simone de Beauvoir não teria sido nem para Suely nem para Albertina a leitura de maior impacto naquele momento:

> ...qual foi o impacto dessa leitura. Eu acho que não foi nenhum. Foi uma coisa muito cerebral. Eu era militante, nessa época fazia o curso de serviço social. Eu era militante de esquerda, representante de Diretório Acadêmico, fazia política universitária, então eu não tive nada do que o feminismo pintou em mim com essa leitura (Suely).[15]

> Por outro lado, sei também que em 61, 62, ele era leitura obrigatória na pedagogia da USP. Agora, a meu ver, aí nesse período, 64, o texto que mais circulação e impacto teve no Brasil foi aquele artigo da Juliet Mitchell que saiu na Civilização Brasileira. Porque era marxismo e tal (Albertina).[16]

Havia naquela época um interesse maior por leituras que se aproximassem do marxismo e do pensamento de esquerda – e o artigo de Juliet Mitchell,[17] citado por Albertina, é um exemplo dessa tendência - que se justifica pelo próprio contexto de ditadura militar vivenciado no país. Para Alberto Manguel, nessas circunstâncias, "os leitores não podem deixar de ser subversivos", uma vez que os regimes totalitários exigem uma alienação da população no que concerne a politização da cultura e da vida intelectual.[18] Ou seja, era necessário que os(as) leitores(as) burlassem os mecanismos da censura e efetuassem as leituras identificadas como "proibidas".

Algumas leituras de **O Segundo Sexo** ocorreram, desta forma, concomitantemente a outras leituras fundamentais para as(os) integrantes dos movimentos sociais ou partidos políticos que se opunham ao regime militar instaurado no Brasil. Havia um diálogo teórico entre os diferentes movimentos sociais que buscavam mudar a sociedade tanto nos aspectos políticos e econômicos quanto nas questões sócio-culturais. É o que nos sugere a fala de Eulália:

> Eu já tinha lido Beauvoir nesse período. (...). Quando eu entrei no partido, junto com a leitura de Marx, que já era anterior um pouco, e vim mesmo a reafirmar essa leitura e o estudo de Marx foi quando eu assumi o PC do B. Eu também já comecei a fazer leituras de Beauvoir

---

[15] Entrevista realizada pela Profª Joana Maria Pedro com Sueli Gomes da Costa, em Florianópolis, 17 de fevereiro de 2005.

[16] Entrevista realizada pela Profª Joana Maria Pedro com Albertina de O. Costa para o projeto "Revolução de gênero: Apropriações e identificações com o feminismo (1964-1985)".

[17] Ver, a esse respeito, MITCHELL, Juliet. Mulheres: a revolução mais longa. In: **Revista Civilização Brasileira**. Ano III. Nº 14. Julho. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1967. Bimestral.

[18] MANGUEL, Alberto. **Uma história da leitura**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. p. 35.

junto com essa menina que era psicóloga de lá de Belo Horizonte, que as amigas dela já questionavam também muito essas questões.[19]

Através da narrativa de Eulália Azevedo - pesquisadora do NEIM – Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre a Mulher – observamos que a leitura de **O Segundo Sexo** teria ocorrido juntamente com o estudo da produção textual de Marx, uma das leituras deste momento de mobilização dos partidos de esquerda.

> Tinha aquelas leituras. A básica que eu li, e que achei muito chato e a gente tinha que ler, era **O Segundo Sexo**, de Simone de Beauvoir, antes de estar no movimento feminista. (...) Eu acho que era modismo. (...) e eu li e achei muito chato; achei uma leitura extremamente chata. Voltei a ler agora, e aí já é uma outra leitura que você faz, mas na época não era. Achei interessante e tal, mas não foi uma coisa que...assim...eu li porque era feminista e tinha que ler. Era uma coisa que pra quem fazia movimento você tinha que ler. **O Capital** era um, **O Segundo Sexo** era outro. Tinham uns que eram chatos, mesmo que você não entendia nada, você tinha que dizer que já leu.

Como nos mostra a fala de Analba Brasão Teixeira,[20] não eram apenas os partidos de esquerda – com O Capital – que tinham suas leituras básicas, mas os outros movimentos sociais, e entre estes o movimento feminista. Se, por um lado, frente às primeiras impressões da obra, Analba diz ter achado O Segundo Sexo *chato*, recentemente, reconhece ter voltado à obra fazendo uma *outra leitura*, demonstrando a influência do contexto na significação que são dadas às leituras. Na medida em que as discussões dos movimentos feministas avançaram e ganharam força, a partir dos anos 60, a leitura de O Segundo Sexo, ou o simples acesso ao texto, foi se revestindo de um simbolismo, que conferia a suas leitoras e leitores o acesso a uma posição privilegiada dentro de um determinado círculo intelectual, o que tornou sua leitura um *modismo*. Ao identificar-se com o movimento feminista, procedia-se então à leitura de algumas autoras centrais para o envolvimento nos debates, entre estas Simone de Beauvoir.

---

[19] Entrevista realizada pela Profª Joana Maria Pedro com Eulália Azevedo, em Salvador, 03 de dezembro de 2004.

[20] Entrevista realizada pela Profª Joana Maria Pedro com Analba Brasão Teixeira, em Florianópolis, 18 de março de 2005.

Os depoimentos devem ser pensados, neste sentido, como mecanismos de busca de legitimação por parte dos(as) depoentes para atingir o centro da cultura erudita a que pretendem ascender.[21] Geralmente, as pessoas ao nomearem suas leituras tendem a citar aquelas que estejam ligadas a uma cultura dada como "superior". Segundo Alberto Manguel:"A simples posse de livros implica uma posição social e uma certa riqueza intelectual".[22]

No entanto, as formulações marxistas não deram conta inteiramente das questões relativas às mulheres.[23] No Brasil, o feminismo marxista/socialista teve grande recepção entre as feministas, ao combater o ideário patriarcal da família e ao lutar pela emancipação econômica das mulheres.[24] Segundo Eleonora Menicucci de Oliveira[25] – professora livre docente do Departamento de Medicina Preventiva da Universidade Federal de São Paulo – que afirma ter lido O Segundo Sexo em 1975, quando entrou para um grupo de mulheres:

> É. Aí eu tive o contato com 'A Dialética do Sexo' da Sulamith Firestone. Me enloqueceu! (...). Elas me emprestaram o livro, e eu sai louca e fui comprar. (...). E aí elas disseram 'não, compra **O Segundo Sexo** também', e eu falei 'ah, aquela bobagem?' (...). É, porque perto da Sulamith é bobagem...naquela época. E eu era muito libertária nesse sentido. (...) Então eu fui atrás, e... minto, desculpa, um equívoco, na minha formação marxista eu li a Alexandra Kollontai (...) e a Juliet Mitchell. (...). Aí eu comprei **O Segundo Sexo**. (...). Fiquei muito apaixonada.

Se, por um lado, Maria Lygia Quartin de Moraes, em "Marxismo e Feminismo", indica Simone de Beauvoir dentre as leituras obrigatórias paras as feministas marxistas brasileiras,[26] por outro, percebemos que algumas entrevistadas não atribuíram ao O Segundo Sexo o "status" de

---

[21] Ver, a esse respeito, PÉCORA, Alcir. O campo das práticas de leitura, segundo Chartier. In: CHARTIER, Roger. **Práticas de Leitura**. São Paulo: Estação Liberdade, 2001, p. 13.

[22] MANGUEL, Alberto. Op. Cit. p. 242.

[23] A crítica feita pelas feministas à tese de Marx, é que esta apresenta uma visão da vida humana e da organização social baseada na questão da "produção", eliminando de seu enfoque teórico todas as atividades básicas para a sobrevivência humana que se acham fora da economia capitalista - chamada pelas feministas de "reprodutivas" - e de organização social, como as relações de parentesco. Ver, a esse respeito, NICHOLSON, Linda. Feminismo e Marx: Integrando o Parentesco com o Econômico. In: BENHABIB, Seyla e CORNELL, Drucilla (orgs.) **Feminismo como crítica da modernidade**. Rio de Janeiro: Ed. Rosa dos tempos, 1987. p. 23-37.

[24] MORAES, Maria Lygia Quartim de. Marxismo e feminismo: afinidades e diferenças. In: **Crítica Marxista**, n.11, p. 89-97, 2000.

[25] Entrevista realizada pela Profª Joana Maria Pedro com Eleonora Menicucci em Cáceres, 14 de outubro de 2004.

[26] MORAES, Maria Lygia Quartim de. Marxismo e Feminismo: afinidades e diferenças. In: **Crítica Marxista**, n.11, p. 89-97, 2000.

uma leitura associada ao marxismo, mas sim de uma leitura *cerebral*, distante do que estava sendo vivenciado por elas. Nesse sentido, Goulemot afirma que *cada regime tem sua memória histórica*, e esta *participa do nosso ato de ler*, influenciando toda a leitura.[27] Ao pensarmos desta forma, as narrativas apresentadas estão repletas da influência da memória histórica dos tempos da ditadura, e as entrevistadas - herdeiras deste processo-, sinalizam as leituras que se mostram coerentes a este contexto de militância tanto nos partidos de esquerda como nos movimentos feministas. Perceber o que as leitoras nos dizem de **O Segundo Sexo**, permite-nos observar não só o que foi lido e qual o sentido dado aos textos, mas as circunstâncias – particulares e coletivas – em que se deram essas leituras. A carga coletiva de memória social, que chamamos aqui de memória histórica de um período, partilha com a carga pessoal que cada entrevistada traz de suas experiências particulares.

Não há nada, neste caso, que possa ser colocado fora da questão subjetiva, ou analisado apenas sobre o prisma generalizante da coletividade. As subjetividades – sempre mutáveis – são produzidas pelo entrelaçamento de um universo interior e exterior.[28] É preciso estarmos atentas(os) a preponderante fração de sentimentos encobertos existentes nas situações de leitura. Neste sentido, a subjetividade, mantendo sempre uma relação com o social, é também um dos elementos que configuram e orientam a construção de significados na leitura.

Prosseguiremos então com a narrativa de Maria Inês Paulilo[29] – professora do Departamento de Sociologia e Ciência Política da Universidade Federal de Santa Catarina:

> Alguma coisa a gente lia. A gente falava do **O Segundo Sexo** da Simone de Beauvoir, mas eu tenho impressão que eu li mais tarde. (...). Por incrível que pareça eu não gostei. Eu já era feminista, então não foi uma das minhas primeiras leituras, e achei cerebral demais, intelectual demais. Eu não sei se é porque eu vinha de uma vivência de muita influência do marxismo nas Ciências Sociais, mais preocupada com pobreza, com esse tipo de coisa, mais preocupada com mulheres de periferia. A gente discutia também a situação das operárias. Eu logo me dediquei às mulheres rurais, minha dissertação de Mestrado foi sobre as mulheres rurais. O livro da Simone de Beauvoir era intelectual demais, frio demais. Inclusive quando ela falava que perda para a mulher ter filhos, eu não era mãe na época, mas aquilo me impressionou muito. Não gostei.

---

[27] GOULEMOT, Jean Marie. Op. Cit. p. 111.

[28] ROLNIK, Suely. Toxicômanos de identidade: subjetividade em tempo de globalização. In: LINS, Daniel (org.). **Cultura e Subjetividade**: Saberes nômades. Campinas, SP: Papirus, 1997, p. 19.

[29] Entrevista realizada por Janine Petersen com Maria Inês Paulilo em

Maria Inês realizou sua leitura de **O Segundo Sexo** depois de ter terminado o mestrado em Ciências Sociais, em meados da década de 1970. Em sua fala, Maria Inês justifica sua impressão sobre a leitura do texto de Simone de Beauvoir - *cerebral demais, intelectual demais* – pela influência que o marxismo teve na sua formação e pela experiência que teve ao se dedicar às mulheres rurais. Para Maria Inês, **O Segundo Sexo** teve uma conotação "burguesa" no tratamento que deu à questão das mulheres, uma vez que a influência que recebeu do marxismo fê-la "mais preocupada com pobreza, com esse tipo de coisa, mais preocupada com mulheres de periferia". O marxismo para estas feministas estava mais ligado ao social, às mulheres de baixa-renda, e à uma ação prática em relação a realidade brasileira. A leitura de **O Segundo Sexo** teria ainda impressionado Maria Inês por parecer-lhe *fria demais* na maneira pela qual tratava a maternidade, como *uma perda para a mulher*. A leitora não entende a maternidade aos moldes de Simone de Beauvoir, como um entrave à libertação da mulher.[30]

Entendendo a situação da leitura como "a revelação de uma das virtualidades significantes do texto",[31] percebemos que algumas feministas apresentam pontualmente as temáticas que lhes teriam despertado mais a atenção na leitura de **O Segundo Sexo**. A escolha de um sentido em particular, efetuada pela memória que as entrevistadas tem da leitura do texto de Simone de Beauvoir, é influenciada pelas experiências vividas por cada feminista em seu contexto de leitura. Assim, há uma situação de comunicação particular operada entre um dos sentidos possíveis do texto e a apreensão da leitora em um determinado momento, efetuando o processo de significação da leitura. Segundo Goulemot, o *fora do texto* é também uma história coletiva e pessoal.[32] Partindo desse pressuposto, devemos nos ater a duas questões que se apresentam pertinentes. Primeiramente, havia todo um momento de contestação como pano de fundo dessa geração de leitoras entrevistadas que determinava uma base de ação política às leituras que deveriam ser feitas, e neste sentido o marxismo parecia-lhes trazer mais significado. Concomitante a isso, havia igualmente a história de cada uma delas, suas experiências, o que vai influenciar sobremaneira as leituras que estavam sendo realizadas.

Pensar a "condição da mulher", como feito por Beauvoir, mostrava-se como um trabalho pioneiro e impressionante na medida em que não correspondia a nenhum outro trabalho produzido até aquele momento.

---

[30] Ver, a esse respeito, BEAUVOIR, Simone de. **O Segundo Sexo**. Vol 2. A Experiência Vivida. 3ª. Ed. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1975.p. 263.

[31] GOULEMOT, Jean Marie. Op. Cit. p. 108.

[32] Id. Ibidem, p. 110.

No entanto, se por um lado as teses apresentadas em O Segundo Sexo satisfaziam, em certos aspectos, aos anseios das mulheres brasileiras, por outro, a discussão teórica promovida por Simone com autores da psicologia, biologia e marxismo, tornaram a leitura do texto densa. Desta forma, ler **O Segundo Sexo** exigia não somente uma reflexão maior das feministas, no intuito de trazerem as questões presentes no texto à conjuntura nacional, como a realização de outras leituras que dessem suporte às discussões apresentadas pela autora. Desta forma, "(...) não existe compreensão autônoma do que é dado a ler ou a entender, mas articulação em torno de uma biblioteca do que foi lido."[33]

Se a cada leitura que efetuamos, aquilo que foi lido anteriormente muda de sentido e torna-se uma outra leitura, como um processo de troca[34], então, o que lemos num dado momento é influenciado em grande parte pela carga de leituras que detemos, e pelas experiências até então vividas. Observamos em algumas das narrativas apresentadas que **O Segundo Sexo** só ganhou uma significação para suas leitoras na medida em que foram feitas outras leituras e realizadas experiências no plano individual, modificando as primeiras impressões. Ler é neste sentido, uma ação intencional, historicamente datada, cumulativa, e que avança, segundo Manguel, em progressão geométrica: "cada leitura nova baseia-se no que o leitor leu antes".[35] Acrescentaria ainda, que se baseia igualmente na experiência vivenciada por cada leitora(or). Na fala de Eleonora Menicucci, apresentada anteriormente, a leitora narra ter achado **O Segundo Sexo** *uma bobagem*, antes mesmo de ter o lido. Contudo, depois da leitura de Alexandra Kollontai e Juliet Mitchell, Eleonora afirma ter lido o texto de Simone de Beauvoir e ter ficado *muito apaixonada*.

Com base nas falas das feministas entrevistadas podemos obter ainda informações sobre outras leituras que nesta época eram importantes para o feminismo, como é o caso de Albertina Costa, que cita Juliet Mitchel; Cecília Sardenberg, citando Margaret Mead; Eleonora Menicucci, aludindo a Alexandra Kollontai; entre outras. Para Eva Blay,[36] professora de Sociologia na USP que na sua adolescência leu **O Segundo Sexo** em português, a leitura "fundamental para a expansão do feminismo" teria sido **A Mística Feminina**,[37] de Betty Friedan.

---

[33] Id. Ibidem, p. 115.

[34] Id. Ibidem, p. 116.

[35] MANGUEL, Alberto. Op. Cit. p. 33.

[36] Entrevista realizada pela Profª Joana Maria Pedro com Eva Alterman Blay, em São Paulo, 04 de agosto de 2005.

[37] FRIEDAN, Betty. **A mística feminina**. Petrópolis: Vozes, 1971.

Através das narrativas analisadas percebemos como as feministas entrevistadas fornecem diferentes atribuições de leitura a textos iguais. Algumas entrevistadas citam outras leituras como mais marcantes em suas formações enquanto feministas, em contrapartida, **O Segundo Sexo** aparece em algumas falas como a leitura de maior impacto. O fundamental aqui é entendermos como se dão essas diversas apreensões dos textos, e de que maneira eles são manejados e compreendidos por suas leitoras.[38]

Rachel Soihet,[39] professora na Universidade Federal Fluminense, afirma ter lido **O Segundo Sexo** em francês, no fim da década de 50, e também indica outras leituras que teria feito posteriormente ao texto de Simone de Beauvoir, e que teriam sido igualmente relevantes ao movimento feminista naquele momento. Entretanto, apesar de citar Friedan e Firestone, Rachel parece ter se identificado mais com **O Segundo Sexo**.

Há, como visto, uma "biblioteca cultural" em torno de **O Segundo Sexo** que pode tanto lhe ter possibilitado a constituição de um sentido por parte de suas leitoras, como a própria leitura do texto de Simone de Beauvoir tenha criado essa condição a outras leituras. Ou seja, todo o saber anterior trabalha o texto oferecido ao deciframento.[40]

Através das narrativas analisadas para esta pesquisa, temos acesso às leituras de **O Segundo Sexo** de uma conjuntura e geração singular, formando uma "comunidade interpretativa"[41] do texto de Simone de Beauvoir, cujas feministas entrevistadas compartilham, em certa medida, "os mesmo estilos de leitura e as mesmas estratégias de interpretação".[42]

Observamos que esta geração de leitoras feministas de **O Segundo Sexo** no Brasil, são, em sua maioria, mulheres que durante os anos 60, 70 e 80 viviam sua juventude nas universidades e militando em movimentos sociais e/ou partidos políticos, agindo contra a ordem instaurada pelo regime militar. Seja emprestado por amigas e irmãs; por intermédio de um professor nas universidades; através dos grupos de mulheres; em português ou francês, as falas indicam como se deram os primeiros contatos do texto com suas leitoras.

O conhecimento sobre a singularidade de **O Segundo Sexo** e a importância de sua autora no cenário de discussões feministas ia se fortalecendo na medida em que as informações chegavam através das pessoas exiladas e pela visita da autora francesa ao país em 1961. Desta forma, o debate

---

[38] CHARTIER, Roger. Op. Cit., 1999. p. 16.

[39] Entrevista realizada pela Profª Joana Maria Pedro com Rachel Soihet, em Florianópolis, 02 de setembro de 2004.

[40] GOULEMOT, Jean Marie. Op. Cit. p. 115.

[41] Chartier utiliza o termo *interpretive* communities de Stanley Fish, para discorrer sobre a "comunidade de leitores". Ver, a esse respeito, CHARTIER, Roger. Textos, Impressão, Leituras. In: HUNT, Lynn. **A nova história cultural.** São Paulo: Martins Fontes, 1992. p. 211-238.

[42] Idem, p. 216.

sobre a "condição da mulher" no texto inaugural de Simone de Beauvoir começou a circular nos meios acadêmicos, intelectuais, e de militância feminista.

Apesar de ser comumente citado nas falas como uma das leituras chaves realizadas neste período de engajamento com a causa feminista, algumas das entrevistadas não situam **O Segundo Sexo** como a leitura de maior relevância, uma vez que viviam outras situações no momento da leitura. Qualificando-o como *doentio, chato, cerebral* e *psicanalítico demais*, certas leitoras não atribuíram ao texto de Beauvoir o status de "marco histórico" para o movimento feminista. Algumas falas apresentam as primeiras impressões da leitura de **O Segundo Sexo** como um texto de difícil apreensão: umas começaram a ler e não terminaram; outras afirmam que não gostaram, mas que na medida em que o tempo passou retornaram a leitura e se sentiram "encantadas"; e há ainda aquelas que negam toda e qualquer influência do texto para suas vidas. Nem todas as leitoras de **O Segundo Sexo** foram unânimes em dizer que o texto de Simone de Beauvoir foi marcante em suas vidas, tanto intelectual quanto pessoal, entretanto, reconhecem a relevância, o pioneirismo e singularidade da autora e da obra para o debate feminista internacional.

Cristiane Costa, jornalista e escritora, acredita que muito do "potencial explosivo" de **O Segundo Sexo** não está no texto, mas na "mística" que se construiu em volta de sua autora e de sua relação com o filósofo Jean-Paul Sartre.[43] É provável. Para as feministas, como para o público atento à cultura literária francesa, era difícil fugir à visão de **O Segundo Sexo** como um dos textos fundadores e "clássicos" do movimento feminista, negando-lhe toda a autoridade intelectual que lhe foi aferida com o passar dos anos. Neste sentido, observamos a importância de citá-lo, seja por meio das críticas ou dos elogios.

Há, contudo, as leitoras que não viram no método de análise beauvoriano da "condição feminina" um entrave ao entendimento das teses apresentadas em **O Segundo Sexo**, embora sejam poucas as feministas entrevistadas que façam um parecer crítico do texto, demonstrando uma leitura mais atenta.

De uma forma, ou de outra, as leituras de **O Segundo Sexo** no Brasil foram realizadas pelas feministas entrevistadas na medida em que esta leitura se apresentava como uma senha de acesso ao que vinha sendo debatido nos movimentos feministas ao redor do mundo; um meio de legitimação. Ler de forma fragmentada, integral, ou até mesmo obter e indicar informações mesmo que esparsas sobre a obra e sua autora, era

---

[43] COSTA. Cristiane. A tradição beauvorista. In: **Veredas**. v. 4, n. 39, p. 23, mar. 1999.

mostrar-se inserida em um círculo intelectual feminista que tinha suas leituras de base.

Se pensarmos o momento político do Brasil vivido pelas feministas entrevistadas, suas experiências individuais e coletivas nos movimentos sociais, teremos diante de nossos olhos um leque de determinações históricas orientando essas leitoras na produção de sentidos que extraíram da leitura de **O Segundo Sexo**. Nesse sentido, partindo do pressuposto da historicização da leitura, torna-se possível de ser escrita a história de gerações através daquela de suas leituras.[44]

[44] GOULEMOT, Jean Marie. Op. Cit., p. 111.

Divulgando o feminismo: Corpo e prazer nas obras de Marta Suplicy[1]

Publishing the feminism: Bodies and Pleasures in the work of Marta Suplicy

Maria Cristina de Oliveira Athayde[2]

Resumo
Este artigo visa compreender o lugar ocupado por Marta Suplicy enquanto uma "rede-chave" na divulgação das demandas do movimento feminista e na criação de uma consciência corporal. Marta Suplicy no início dos anos de 1980 esteve presente em alguns veículos de comunicação atingindo um grande público e transmitindo informações sobre sexualidade, feminismo, debatendo temas polêmicos. Objetivo analisar, através dos escritos da autora, como ela desempenhou essa mediação e interlocução, traduzindo demandas do movimento feminista e questões relacionadas à sexualidade, para um grande público telespectador e leitor.

Palavras-chave: Sexualidade, feminismo, Marta Suplicy.

Abstract
This article aims to understand the Marta Suplicy's place while a "net-key" in the spreading of the demands of the feminist movement and in the creation of a corporal conscience. Marta Suplicy at the beginning of the years of 1980 was present in some vehicles of communication reaching a great public and transmitting information on sexuality, feminism, debating controversial subjects. Objective to analyze, through the writings of the author, as it played this mediation and interlocution, translating demands of the movement feminist and questions related to the sexuality, for a great viewing and reading public.

Keywords: Sexuality, feminism, Marta Suplicy.

> Quando voltei do exílio em junho de 1980, ansioso para reaprender o Brasil, obviamente não poderia prescindir de um aparelho de TV, que me ajudasse naquele aprendizado. Foi assim que conheci de longe e de perto a Marta Suplicy. [...] percebi de imediato o papel que ela assumia na luta necessária contra a **repressão da sexualidade**.[3]

---

[1] O presente artigo é resultante do meu Trabalho de Conclusão de Curso em História na Universidade Federal de Santa Catarina intitulado: **Prazer em conhecer**: feminismo e sexualidade nas obras de Marta Suplicy.

[2] Aluna do Mestrado em História - Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Santa Catarina. História Cultural.

[3] FREIRE, Paulo. Orelha. In: SUPLICY, Marta. **Sexo para adolescentes: amor, homossexualidade, masturbação, virgindade, anticoncepção, Aids**. São Paulo: FTD, 1988. (grifo meu)

> No fim dos anos 70, ela (Marta), tinha um quadro num programa de televisão da TV Globo, o *TV Mulher*. Eu me apresentei muitas vezes nesse programa. Foi quando o feminismo se difundiu na cultura de massas. Isso foi no início dos anos 80, [...] Era nesse programa que Marta Suplicy ensinava sexualidade ao povo. [...] Uma vez, Marta ensinou as mulheres a se masturbarem, e disse: 'Você levanta a roupa e procura um grãozinho.' Isso na televisão, às oito horas da manhã! E na TV Globo![4]

A fala de Paulo Freire e de Rose Marie Muraro expostas acima nos mostram o impacto do trabalho de Marta Suplicy na divulgação das discussões sobre sexualidade e feminismo no Brasil no final da década de 1970 e da década de 1980.

Pretendo pensar, perceber e analisar como Marta Suplicy problematizava as questões da sexualidade em termos de feminilidades e masculinidades, lembrando que dentro do contexto histórico no qual estava inserida a autora, pouco se extrapolava além da binaridade sexualidade heterossexual – a sexualidade sadia – e sexualidade homossexual – a sexualidade periférica.[5]

No primeiro momento vemos o surgimento de Marta Suplicy enquanto protagonista de sua história, envolvida num dos períodos mais efervescentes da história nacional e ocidental contemporânea. Uma sucinta bibliografia é narrada, sem esquecer o momento histórico vivido, repleto de transformações sociais, culturais e políticas. Mulheres, jovens, negros, minorias contestam e afrontam a moral vigente da sociedade ocidental, levando para as ruas a insatisfação com o sistema. Reflexo de uma tentativa de romper com a tradição, com o *status quo* vigente. Surgimento de uma

---

[4] MURARO, Rose Marie. O feminismo nos anos 70. In: _____. **Memórias de uma mulher impossível**. 2ª tiragem. Rio de Janeiro: Editora Rosa dos Tempos, 1999, p. 181. (grifo texto)

[5] No livro: **Conversando sobre sexo**, no capítulo "Sexo "normal" e "anormal"", Marta aborda formas de parafilias: exibicionismo, sadomasoquismo, fetichismo, voyeurismo, travestismo, pedofilia. A autora acrescenta que à época existiam poucos estudos sobre tratamentos para as parifilias. Pelo uso da palavra "tratamento", podemos pensar que a autora ainda não conseguia se descolar de sua formação acadêmica e do contexto vivido. Modificações estavam acontecendo: em 1973 a Associação Psiquiátrica Americana retirou a homossexualidade da classe das doenças mentais, num primeiro passo. Como psicóloga e psicanalista, Marta percebe os "ismos" como disfunções sexuais passíveis não de uma cura, mas como forma de apreensão de um prazer sexual não focada apenas nas parafilias e analisa superficialmente o transexualismo. No artigo "A 'finesse' de Close e a submissão da mulher" Marta explicita o quão novo é o tema das ditas "sexualidades periféricas": "Fico com pena de que a bissexualidade, algo tão novo para nós e que poderia enriquecer nossas vidas, seja travestida." SUPLICY, Marta. **Reflexões sobre o cotidiano**. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1986,

individualidade, de uma necessidade de reconhecer-se como sujeito individual, separado da coletividade, do outro. Em relação ao movimento feminista esta individuação é paradoxal e interessante de ser percebida e analisada.

Em seguida analiso nos escritos de Marta Suplicy a questão da sexualidade e a formação da sexologia enquanto uma "ciência nova". Neste capítulo tem lugar a Marta Suplicy psicóloga, psicanalista e especialista em sexologia.

Meu objetivo inicial era fazer uma análise de quatro obras de Marta Suplicy, pensando o discurso não apenas como tradutor de lutas, mas como uma ponte, um meio para se obter o poder, percebendo quais embates discursivos estavam sendo travados. Como Foucault demonstra em sua obra **A ordem do discurso**,[6] todo discurso é permeado de intencionalidades, que podem estar relacionadas à obtenção do poder em suas diferentes apresentações; poder centrado no discurso da fala de Marta enquanto uma "rede-chave" para a conscientização feminina e a conseqüente libertação da dominação masculina. Amy Farrell utiliza-se do conceito de "redes-chave" para a compreensão da importância da revista *Ms.* como alimentadora da conscientização feminina e promovendo ao mesmo tempo a militância.[7]

Os artigos analisados fazem parte dos livros: **Conversando sobre sexo**,[8] A condição da mulher,[9] **Reflexões sobre o cotidiano**.[10] No decorrer da elaboração do trabalho fez-se necessária a redução da abrangência do recorte temático dentro da obra da autora, isto é, o livro **De Mariazinha a Maria**[11] um interessante relato do processo de transformação psíquica que algumas mulheres que se autogeram, o que as leva a sua individuação descolada da do outro, serviu-me como material de análise e para uma melhor compreensão do mecanismo psíquico "da mulher". Centrei-me em alguns aspectos relacionados à sexualidade – educação sexual na puberdade e adolescência, disfunção sexual, masturbação e virgindade. Alguns temas estão tão imbricados, como a sexualidade feminina e emancipação sexual da mulher, que são analisados ao longo de todo o estudo.

---

p. 233-235.

[6] FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. 8ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

[7] FARRELL, Amy E. Introdução. In: _____. **A Ms. Magazine e a promessa do feminismo popular**. São Paulo: Editora Barracuda, 2004, p. 16.

[8] SUPLICY, Marta. **Conversando sobre sexo**. 8ª ed. Petrópolis,RJ: Vozes, s/d.

[9] SUPLICY, Marta. **A condição da mulher: amor-paixão-sexualidade**. 2ªed. São Paulo: Brasiliense, 1984.

[10] SUPLICY, Marta. Op. cit. 1986.

A Protagonista

Marta nasceu em uma tradicional família paulistana,[12] com pai industrial e mãe dona-de-casa, que a incentivava a buscar outros caminhos que não os da dedicação ao lar. Psicóloga de formação pela PUC-SP, concluiu o curso já casada com o economista Eduardo Suplicy. Marta viveu por um breve período de tempo o "eterno feminino", ou seja, ocupava-se com todas as atividades inerentes a uma dona-de-casa. Mas foi viver o seu reinado de "rainha do lar" ao lado do marido nos Estados Unidos, pois, como caberia a uma autêntica esposa, ela largou a faculdade de psicologia para seguir o seu príncipe no período do mestrado em economia.

Retornando ao Brasil, o primeiro contato de Marta com feministas brasileiras deu-se através da participação em um grupo de conscientização. Alguns dos lugares de sociabilidade para as mulheres que viveram a segunda onda do feminismo no Brasil, bem como para todas as feministas ocidentais, foram os grupos de reflexão, de conscientização. Espaços reservados para as mulheres conversarem, exporem suas dúvidas, tornaram-se uma forma plena de imbricação do público com o privado. Questões como orgasmo, traição, atitudes, sentimentos que permaneciam ocultos na consciência da mulher, são expiadas ao serem partilhadas com outras mulheres. Marta, além de participar dos grupos de conscientização, foi uma das fundadoras[13] da Frente de Mulheres Feministas de São Paulo.[14]

Começando a se interessar por sexologia ao entrar em contato com a psicologia comportamental em Stanford, nos Estados Unidos, tendo aulas com os "papas do behaviorismo", Marta é despertada para a sexologia e toma a decisão de que, ao retornar para o Brasil, trabalharia nesta área. Depois de alguns anos, entretanto, resolve abandonar a sexologia para trabalhar com psicanálise, e participa do 4° Congresso Internacional de Sexologia no México em 1979, com o firme propósito de abandonar a especialidade de terapeuta sexual. E qual não foi sua surpresa, após retornar do México, receber um telefonema de Marília Gabriela convidando-a para fazer um programa sobre sexo na TV?[15]

---

[11] SUPLICY, Marta. **De Mariazinha a Maria**. Petrópolis: Vozes, 1985.

[12] Marta Teresa Smith nascida em 18 março de 1945, em São Paulo capital.

[13] Disponível em www.premioclaudia.abril.com.br/1996/suplicy.html acessado em 10 fevereiro 2006.

[14] A Frente de Mulheres Feministas era um grupo de mulheres das mais variadas áreas como ensino, pesquisa, jornalismo, advocacia, teatro e artes plásticas, que se reunia desde 1979 para debater questões especificamente femininas e problemas sociais mais amplos. Ruth Escobar, Carmem Barroso, Eva Alterman Blay, Maria Carneiro da Cunha, Silvia Pimentel, Alda Marco Antonio integravam essa frente. Informação retirada de uma Carta da Frente de Mulheres Feministas

> O diretor do programa, Nilton Travesso, me diz que seriam cinco minutos diários, num programa novo, TV Mulher. Achei difícil. Como falar de sexo, com começo, meio e fim em cinco minutos? Todo dia? Era demais, me dava medo. Eu também estava querendo sair da área da sexualidade. Mas a proposta era uma experiência desafiadora e, de certa forma, que veículo melhor para educar do que a TV? Fui. Não me arrependi. Como contato com o grande público, percepção de estar cumprindo um papel social necessário, e consciência da oportunidade histórica - ser a primeira pessoa a falar de sexo educacional na TV, num momento em que se rompiam as barreiras do regime de exceção - valeu.[16]

Na fala de Marta citada acima percebemos explicitamente como ela se vê com um papel social a cumprir. Já como militante feminista, ela entende que esta oportunidade em uma instituição reconhecida nacionalmente poderia fazê-la chegar a quase todas as casas de brasileiros e brasileiras que ainda não tinham ouvido falar em movimento feminista, feminismo e, principalmente, oportunizar a essas pessoas uma educação sexual e desmistificar temas como masturbação, orgasmo, mostrando as rupturas que estavam acontecendo no Brasil. Seria ela uma "rede-chave" tanto para o movimento feminista como para a sexologia?

Marta Suplicy fez-se mediadora e divulgadora de obras feministas no Brasil. Uma intelectual, que com uma escrita leve e permeada de uma sutil ironia, conseguia falar sobre temas tão controversos e complexos como sexualidade, homossexualismo, aborto e emancipação feminina. Com a formação em psicologia, Marta realmente dá prioridade às obras de autores de áreas médicas diversas, mas respinga em seus textos a influência de Simone de Beauvoir,[17] de Betty Friedan.[18]

As pioneiras feministas brasileiras como Carmen da Silva e Rose Marie Muraro são seguidamente referenciadas. Com estas Marta Suplicy estabeleceu uma relação de amizade e companheirismo que transcende na leitura dos artigos. No artigo "Opressão à sexualidade feminina",[19] ela comenta o lançamento do livro **Por uma erótica cristã** de Rose Marie Muraro, ao mesmo tempo em que apresenta resumidamente a tese exposta

---

datada de 1980. Fundação Carlos Chagas.

[15] SUPLICY, Marta. s/d. Op. cit., p. 19.

[16] Idem.

[17] De Simone de Beauvoir Marta fez referências as seguintes obras: A Força da Idade, Simone de Beauvoir (biografia), Simone de Beauvoir Hoje, Segundo Sexo, Os Mandarins. No artigo "Beauvoir e o feminismo" Marta Suplicy escreveu sobre a morte de Simone e apresentou-a ao grande público fazendo uma biografia sucinta de Simone e enumerando suas obras. Marta no artigo "Beauvoir uma amante da vida" declarou-se fã de Simone de Beauvoir. Ambos artigos estão em: SUPLICY, Marta. Pp. cit., 1986, p. 57-61 e 62-66.

[18] De Betty Friedan, Marta referência A mística feminina e A segunda etapa com citações diretas deste último no livro **De Mariazinha a Maria** e no artigo "O feminismo colocado na balança". Idem,

por Muraro em seu livro a **Sexualidade da Mulher Brasileira: corpo e classe social no Brasil.**[20] Carmen da Silva considerada por Marta uma pioneira e a "'mãe' do feminismo no Brasil"[21] foi tema do artigo "O legado de Carmen, a pioneira"[22] quando de sua morte em 1985, assim como é citada diversas vezes em outros artigos de Marta Suplicy.

Marta deu uma maior visibilidade às demandas do feminismo da "segunda onda" no Brasil, centradas basicamente no direito ao corpo e ao prazer. Desmistifica a masturbação e ensina a mulher a se masturbar, admitindo-a como uma forma prazerosa de conhecer o corpo. Temas esses por vezes apenas cochichados entre mulheres das camadas populares e médias que são abordados sem mistérios por Marta questões estas que transformaram as relações de gênero.

Sexualidade

Marta Suplicy publiciza a sexualidade humana em suas várias facetas: a sexualidade na infância e adolescência, a sexualidade feminina e masculina e a sexualidade na velhice. A sexologia não é considerada uma especialidade médica no Brasil, é uma disciplina que reúne profissionais de diversas áreas como psicologia, medicina e educação, e está voltada para o que ela própria chama de "educação sexual" e de "terapia sexual". Partindo desta perspectiva a sexualidade abre um leque de contextos diferentes, dependendo com que olhar e de que lugar ela vai ser estudada.

Mas afinal, o que vem a ser sexualidade?

Anthony Giddens nos dá uma primeira noção do que ela é, mas o autor já se utiliza de um conceito moderno no momento em que a sexualidade está desvinculada da reprodução. Ressalto que essa desvinculação é uma característica mais acentuada da sociedade ocidental onde os métodos contraceptivos estão mais acessíveis a um número maior de mulheres e homens, assim como as novas tecnologias reprodutivas. "A sexualidade plástica é a sexualidade descentralizada, liberta das necessidades de reprodução, [...] liberta a sexualidade da regra do falo, da importância jactanciosa da experiência sexual masculina".[23]

---

p. 248.

[19] Idem, p. 273-277.

[20] No artigo "Trocando em miúdos com os leitores" **Folha de São Paulo**, São Paulo, 20/03/1983, Marta menciona a pesquisa de Rose Marie que resultou no livro **A Sexualidade da mulher brasileira** com a referência completa. Faz referências ao trabalho de Melanie Klein, psicanalista. Anexo 3.

[21] SUPLICY, Marta. Op. cit, 1986, p. 222.

[22] Idem, p. 222-225. Referencia o livro de Carmen da Silva: **Histórias Híbridas de uma Senhora de**

Pela medicina, a sexualidade será contextualizada pelo viés da reprodução humana, das disfunções sexuais, das doenças sexualmente transmissíveis, da psicanálise como constitutiva da subjetividade ou da identidade individual.

Além de falar de sexualidade, Marta Suplicy focaliza a "sexologia", no artigo "A Sexologia em sua 6ª discussão"[24] esta autora define: "A Sexologia é uma ciência nova, ainda afogada num mar de preconceitos, e com gente das mais diferentes áreas trabalhando e pesquisando os mais díspares projetos."[25]

André Béjin no artigo "Crepúsculo dos psicanalistas, manhã dos sexólogos" traça um breve histórico dessa ciência não tão nova. A ciência do sexual, a sexologia, para André Béjin teria tido dois nascimentos: o primeiro na segunda metade do século XIX, em 1844 com o livro **Psychopatia Sexualis** de Heinrich Kaan e em 1866 com outro livro com o mesmo título do anterior, do célebre Krafft-Ebing. Era a época da "proto-sexologia", que se preocupava mais com a nosografia (descrição metódica das doenças) do que com a terapêutica e era focada principalmente "nas doenças venéreas, na psicopatologia da sexualidade (as grandes 'aberrações' e suas relações com a 'degenerescência') e no eugenismo".[26] O segundo nascimento da Sexologia o autor situa nas três décadas que se seguiram à Primeira Guerra Mundial, entre 1922 e 1948. Em 1922, Wilhelm Reich descobriu a "verdadeira natureza da potência orgástica" e em 1948 é publicado **Comportamento Sexual do Homem** de Alfred Kinsey. "A sexologia circunscreve e define nesse quarto de século seu problema central: *o orgasmo*".[27]

Podemos pensar a sexualidade como socialmente construída e entendida dentro deste contexto. Percebo sexualidade como um conjunto de emoções, sentimentos, fantasias, desejos que vivenciamos ao longo de nossa existência em busca do prazer.

Marta Suplicy no artigo "O homossexualismo, da história para a luta política",[28] destaca que a sexualidade humana foi pouco estudada pelos historiadores "que sempre se preocuparam mais com os aspectos econômicos e políticos da sociedade." e que "A maioria do material histórico sobre sexualidade não é constituída de dados, mas de opiniões e mexericos de cronistas da antiguidade", e continua: "Cada geração repintou a sexualidade e homossexualidade de acordo com suas preocupações e de forma a reforçar a concepção de seu tempo".[29]

Respeito.

[23] GIDDENS, Anthony. **A transformação da intimidade: sexualidade, amor & erotismo nas sociedades modernas**. São Paulo: Ed. UNESP, 1993, p. 35.

[24] SUPLICY, Marta. Op. cit., 1984, p. 14-17.

[25] Ibidem, p.15.

[26] BÉJIN, André. Crepúsculo dos psicanalistas, manhã dos sexólogos. In: ARIÈS, Philippe e BÉJIN, André (org.). **Sexualidades ocidentais**. 3ª ed. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1987, p. 210-211.

O artigo de Marta Suplicy é datado (1982) e os seus artigos refletem o momento vivido e algumas das reivindicações de setores do movimento feminista. Margareth Rago em "Epistemologia feminista, gênero e história" relata que os historiadores como um todo não "pensavam as relações sexuais como dimensão constitutiva da vida em sociedade e como uma das definidoras de nossa forma de operar conceitualmente".[30] Estudos mais recentes de historiadoras(es) têm como tema a sexualidade.

Há um espaço que precisa ser preenchido com olhares novos e outra sensibilidade para escutar o que as mulheres e os homens querem deixar emergir com suas palavras. Precisamos escutar o silêncio, deixá-lo falar.

Cada geração repintou a sexualidade e homossexualidade de acordo com suas preocupações e de forma a reforçar a concepção de seu tempo. Partindo da citação de Marta Suplicy, podemos inferir como a psicóloga pensava a questão da sexualidade. Mesmo que não aborde a sexualidade como uma questão central na formação das identidades nos seus artigos, ela percebe a importância do contexto social e da subjetividade do eu no processo de formação da pessoa moderna.

Em "Mulher e prazer, tema proibido e reprimido. Há séculos",[31] Marta Suplicy novamente analisa a complexidade do tema sexualidade através dos tempos e percebe a relação imbricada da sexualidade com o contexto histórico. Conforme ela: "É fascinante estudar a História e observar os movimentos a favor e contra o prazer e a sexualidade da mulher, bem como as formas que esses movimentos tomam conta em cada época e em cada cultura". Marta faz um passeio de forma linear pela história: na Roma antiga discutia-se se a mulher possuía alma ou não e "se impôs uma total restrição à expressão sexual do amor entre o homem e a mulher". Agora estamos na Idade Média, onde as mulheres que expressam a sua sexualidade estavam sujeitas a queimar na fogueira como feiticeiras; e passamos pela Renascença. Segue-se a Reforma, avançamos pelo racionalismo e adentramos o amor romântico de Goethe: "O amor pode. A sexualidade não. Os homens choravam com facilidade e as mulheres – que delicadas – desmaiavam à vontade".

No artigo "As aparências nem sempre são o que parecem",[32] Marta Suplicy analisa a relação sexualidade pensada somente enquanto genital e liberdade sexual com idas ao motel. Neste ponto a autora mostra-se

---

[27] Ibidem, p. 211.

[28] SUPLICY, Marta. Op. cit., 1984, p. 81-83.

[29] Idem, p. 81.

[30] RAGO, Margareth. Epistemologia feminista, gênero e história. In: PEDRO, Joana Maria e GROSSI, Miriam Pillar (Orgs.). **Masculino, feminino, plural: gênero na**

muito crítica, apenas percebendo o motel enquanto um espaço de manifestação da sexualidade que não pode ser exposta. Para ela a sexualidade é: "bem mais rica que o sexo, pois ela abrange toda a nossa vida, na medida em que somos pessoas que nos expressamos sexualmente das mais diversas formas".[33] A autora critica a imposição realizada pela sociedade através de seus mecanismos de reprodução que tenta determinar e fornecer receitas de como o sexo deve ser: quantos orgasmos a mulher deve ter durante uma relação sexual para se sentir mais mulher e a pressão em cima do homem que não pode falhar e tem que estar sempre pronto a entrar em ação.

Tito Sena explicita os "fenômenos" que afetaram o estudo do corpo e da sexualidade nos últimos 40 anos do século XX, o corpo como alvo de intervenções, de normatizações e de inscrições, com mudanças conforme a época e a sociedade. Os fenômenos de exploração da sexualidade identificados pelo autor abrangem uma rede com vários pontos de apoio: mercado editorial, mídia escrita, meios de comunicação de massa e mídia audiovisual, com filmes, vídeos, programas televisivos.[34] Com toda essa estimulação auditiva e visual é difícil pensar em uma sociedade repressiva em relação à sexualidade e ao sexo, mas a questão dos espaços, dos territórios nos quais a sexualidade podia e pode ser manifestada livremente é instigante.

Foucault mostra que no século XIX a moral vitoriana confisca a sexualidade para o quarto conjugal, com a única função de reprodução. Crescei-vos e multiplicai-vos. Os códigos e as práticas restringem ao máximo a expressão da sexualidade e esta se cala em torno do sexo. Mas as sexualidades ilegítimas têm um domínio que é seu território: os bordéis e as casas de saúde.[35] Marta Suplicy tem a mesma percepção. No artigo "As mulheres de Birigui"[36] a autora detalha que tinha ido à cidade de Araçatuba para fazer uma palestra, deslocando-se após para Birigui, onde manteve contato com a situação vivida pelas prostitutas da cidade. Marta, no artigo, retrata como a sexualidade foi confiscada na era vitoriana:

> Até o início do século 17, vigorava uma abertura para as práticas sexuais. Na 'época vitoriana', passaram a existir dois espaços sociais distintos para o exercício da sexualidade: o quarto conjugal [...]. A sexualidade com prazer, fora das regras, e manipulada pelo lucro,

---

interdisciplinaridade. Florianópolis: Ed. Mulheres, 1998, p. 30.

[31] SUPLICY, Marta. **Folha de São Paulo**. São Paulo, 12/12/1982.

[32] SUPLICY, Marta. Op. cit., 1984, p. 32-34.

[33] Ibidem, p. 32.

[34] SENA, Tito. **Uma análise dos discursos sobre o corpo e gênero contidos nas enciclopédias sexuais publicadas no Brasil nas décadas de 80 e 90**. Dissertação em Psicologia. Florianópolis: UFSC, 2001.

ocupa o segundo espaço: o prazer está autorizado, mas escondido e com preço alto. [...] Podemos pensar se todas as modificações posteriores não são variações sobre a mesma repressão. [...] É toda uma nova versão, que não é, realmente, em termos proibitivos, mas na realidade continua pregando regras e submetendo a sexualidade ao poder e ao lucro.[37]

Pela citação acima poderíamos pensar que Marta Suplicy teria lido Foucault, entretanto, convém destacar que, diferentemente de Foucault, a autora afirma que o sexo e a sexualidade eram alvos de repressão e percebia que essa repressão tomava práticas e normas diferentes. Uma das normas seria a obrigação em ter orgasmos. "Assim como poder ter ou não orgasmo, sem virar cidadã de segunda categoria se não o tivesse, como apregoavam algumas revistas".[38] Como nos mostra Thomas Laqueur, o orgasmo até um certo momento da nossa história ocidental foi considerado como fundamental para o processo da reprodução humana. Próximo ao final do Iluminismo foi perdendo o seu papel de peça fundamental nesse jogo. "A alegada independência da concepção com relação ao prazer criou o espaço no qual a natureza sexual da mulher podia ser redefinida, debatida, negada ou qualificada. E assim seguiram-se as coisas. Infindavelmente".[39] E assim foi feito.

O orgasmo pode ser tomado como um divisor de águas da protosexologia para a sexologia contemporânea, como nos mostra André Béjin, mas a obrigação em atingir um orgasmo "perfeito" perseguia e persegue ainda muitas mulheres e homens que sonham com orgasmos múltiplos, que os(as) transportem ao prazer total.

2.1 A "sexóloga" e a educação sexual

Ao longo do estudo pululam informações que salientam a importância que Marta Suplicy dedicava à educação sexual enquanto uma forma de evitar a "repressão" à sexualidade. A sexualidade do indivíduo estava e está permanentemente em discurso, para tanto essa sociedade organizou e utilizou-se de mecanismos que disciplinaram os corpos. "Uma multiplicidade de discursos, produzidos por toda uma série de mecanismos que funcionam em diferentes instituições".[40] O falar em sexo armava os ouvido-

---

[35] FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I:** a vontade de saber. 15ª ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2003, p. 9-10.

[36] SUPLICY, Marta. Op. cit., 1986 , p. 269-272.

[37] Idem, p. 270.

[38] SUPLICY, Marta. Prefácio. In: TOSCANO, Moema e GOLDENBERG, Miriam. **A revolução das mulheres: um balanço do feminismo no Brasil**. Rio de Janeiro: Revan, 1992, p. 8.

res, o confessores. Eram eles os padres, pedagogos, pais, psicanalistas; agora, psicólogos, sexólogos, que com o conhecimento obtido através do discurso do confessante, de uma prática de confissão, transpunham a norma para este confessante, um discurso de verdade.

Muitas rupturas vão acontecendo no decorrer do século XX em relação à sexualidade. Freud, em 1905 comunicou um "descolamento de perspectiva"[41] no qual a satisfação era a função primeira da sexualidade, mas ainda como norma permanecia a satisfação obtida através da relação heterossexual-genital. Ele não transcendeu a normalidade heterossexual e reprodutiva, mas entrava em cena o prazer, a satisfação. Mesmo com tudo isto, com o sexo no debate discursivo, ainda pensávamos em repressão.

Voltemos ao meu objeto de estudo. Ao mesmo tempo em que responde às dúvidas expostas nas cartas recebidas e que eram numerosas, Marta Suplicy vai semeando, ensinando e instigando os seus leitores(as) a pensarem no que vem de fora, a não aceitarem os padrões de outras culturas, como a norte-americana: "Por que acreditar no *Reader's Digest* se a sua vivência é outra? Questione sempre as informações 'científicas', principalmente quando não batem com a sua experiência".[42] "O livro não deve ser usado como 'dono da verdade'. Mesmo que você escolha com cuidado um livro, você não tem que concordar com tudo que ele lhe propõe. Pense a respeito dos valores que lhe sugere e discuta-os com seu marido e também com seus filhos".[43]

Marta Suplicy salienta a questão da normalização da definição dos papéis sociais em relação ao sexo da pessoa e que desde o nascimento da criança lhe é colocada uma carga de qual papel social ela deve desempenhar. Se for menino, terá que ser o provedor da família, competitivo, corajoso, inteligente e sempre menos emotivo que a menina. Esta por sua vez, comoverá a todos com as suas lágrimas que serão bem representativas do lugar ocupado pela mulher na sociedade ocidental de então.

Marta relata que no Brasil dos anos setenta do século XX houve uma maior conscientização do papel social da mulher, o mesmo tipo de conscientização que começou a acontecer nos anos 60 em alguns países ocidentais. Demonstra em seus escritos que a sexualidade é desenvolvida desde os primeiros anos de vida do ser humano. Outra questão importante que a psicóloga/sexóloga/psicanalista ressalta é que a falta de informação, principalmente em relação à sexualidade, semeia dúvidas e angústias que atormentam as mulheres e também os homens no geral. E isso denota a maneira como as mulheres e homens são educados: aquelas para agradar e satisfazer aos homens e esses para atender a sua própria satisfação.

---

[39] LAQUEUR, Thomas. **Inventando o Sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud.** Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001, p. 15.

[40] FOUCAULT, Michel. Op. cit., 2003, p. 35.

No artigo publicado originalmente na **Folha de São Paulo**[44] intitulado "A 1ª vez, sem temer o fracasso", Marta Suplicy aborda com delicadeza o tema da sexualidade relacionada à iniciação sexual e ao ato sexual propriamente dito – o coito. Ficcionando uma "historinha" de dois casais de namorados que estão preparando-se para iniciar uma vida sexual ativa, Marta Suplicy expõe duas maneiras de como um casal heterossexual pode iniciar um relacionamento e ter uma boa primeira experiência sexual. De um lado, temos Aninha e Ricardo um casal que mantém um relacionamento onde impera o respeito mútuo e um diálogo franco, um arquétipo de um casal "pós-revolução sexual"; no outro extremo, temos Jorge e Vera que optam por iniciar a sua vida sexual depois de casados – o casal tradicional. A autora salienta que os dois casais estão bem resolvidos.

Ao mesmo tempo que relata a decisão de que atitude tomar perante a iniciação de uma vida sexual, Marta Suplicy desmitifica alguns tabus em relação à "primeira vez": "Vera ouviu dizer que a 1ª experiência dói muito para a maioria das mulheres" enquanto "Aninha já sabe que nem sempre é assim."[45] A autora explica que a excitação provocada pela troca de carinho entre os namorados, o "relaxamento da musculatura em volta da vagina e a lubrificação tornarão o rompimento do hímen algo pouco complicado."[46] **No livro Conversando sobre sexo**, Marta detalha com ilustrações os tipos de hímens.

Utilizando-se desses mesmos personagens, a autora trabalha ainda com temas poucos comuns de serem tratados na mídia e em qualquer tipo de diálogo familiar, como ejaculação precoce e falta de ereção. Segundo Foucault, sempre tivemos uma explicitação muito forte de temas relacionados ao sexo e à sexualidade; no livro **História da sexualidade I: a vontade de saber**, o autor expõe toda uma trajetória da sexualidade, focando os séculos XIX e o início do século XX, detalhando como a sexualidade foi usada como forma de poder de normalização e formação do indivíduo. Mas penso que essa normalização através dos poderes disciplinares era direcionada e atingia aos praticantes da confissão anual, dos alunos que podiam freqüentar colégios católicos e àqueles a quem as leis do direito alcançavam.

O que Marta Suplicy ressalta é a importância da informação, não apenas da informação jogada, mas uma informação que seja pensada e refletida por todos com relação à sua vida sexual, uma vontade de saber e, por conseqüência, a todos os aspectos inerentes à sexualidade humana. Como dito anteriormente, ela ressalta que, mesmo sendo um discurso médico, o conteúdo transmitido por médicos, sexólogos, psicólogos, não é

---

[41] GIAMI, Alain. Palestra: **Cem anos de heterossexualidade**. Florianópolis: UFSC, 13/4/2006.

[42] SUPLICY, Marta. Op. cit., s/d, p. 40.

um discurso de verdade e que todos devemos analisar e refletir sobre o que nos é informado.

Retomando, Marta Suplicy explica que a "ejaculação precoce pode ocorrer devido à falta de hábito em controlar a ejaculação, à excitação da 1ª vez. A dificuldade de ereção pode ser causada por mil motivos, entre eles a necessidade de ter de apresentar um bom desempenho".[47]

Marta trabalha com o oposto homem e mulher. Como ela "joga" muita informação, no momento seguinte explica que com a mulher podem acontecer problemas idênticos aos do homem, como a perda do desejo em função da ansiedade.

Algumas questões podem ser percebidas em relação a esse artigo de Marta Suplicy. Primeiro, a autora expõe, publiciza temas até então envolvidos por uma aura de mistério e desinformação, como a ejaculação precoce, o "brochar" (falta de ereção) ou a dificuldade de manter a ereção após a excitação inicial, o rompimento do hímen, o desconhecimento do clitóris e da sua função.

No artigo "Ejaculação precoce, um problema até muito simples de resolver"[48] publicado na semana seguinte ao artigo mencionado acima, Marta Suplicy detalha com mais pormenores essa disfunção sexual e, cumprindo o seu papel de terapeuta sexual, indica os primeiros passos a tomar para a resolução da disfunção e explicita o tratamento que é em forma de exercícios para prolongar o tempo da ejaculação.

2.4 Condição da mulher[49]

Os anos 60 e 70 foram anos de transformações radicais. A sexualidade do homem e da mulher também foi muito afetada. A dita revolução sexual chegou quebrando tabus, trazendo novos atores sociais para uma relação por vezes apenas comandada por um único lado. A mulher surge como sujeito ativo em todos os aspectos da questão sexual. O prazer passa a ser requerido, não apenas concedido. O corpo da mulher passa de fonte de desejo ao desejo em si.

Marta Suplicy em alguns de seus artigos, deixava claro que, além de escrever sobre sexo e temas afins à sexualidade, ela tinha um espaço reservado nos seus artigos para discutir assuntos pertinentes à condição da mulher. No artigo "A ideologia é fundamental"[50] percebe-se o quanto a

---

[43] Ibidem, p. 43.
[44] SUPLICY, Marta. Op. cit., 1984, p. 22-23.
[45] Ibidem, p. 22.
[46] Idem.
[47] Ibidem, p. 23.
[48] Ibidem, p. 41-43.

sexualidade feminina e a condição feminina estão imbricados enquanto direitos reprodutivos.

A questão do planejamento familiar foi um tema que dividia opiniões entre os diferentes grupos feministas que atuavam no Brasil. A questão primeira era se os governos teriam ou não o direito de interferir no livre-arbítrio de as mulheres optarem por decidir o que fazer com o seu corpo. A autora prossegue afirmando que a assistência à mulher deve ocorrer em todas as fases de sua vida, não apenas na sua fase reprodutora, assim como também o homem deve ser assistido. É um primeiro momento de desvinculação da questão reprodução e sexualidade que a autora transmite. Com o advento da pílula anticoncepcional algumas mulheres puderam escolher o momento de engravidar, em teoria deveria ser para todas as pessoas, mas ainda a questão é centrada no corpo das mulheres. Métodos como a vasectomia, além de serem de alto custo, traziam consigo o estigma da impotência. Outra opção era a utilização do preservativo masculino.

Nesse mesmo artigo a autora trata de um outro tema ainda mais polêmico: a legalização do aborto e a sua prática gratuita. Para Marta Suplicy, o aborto não deve ser "entendido como método contraceptivo, mas como maneira alternativa para evitar uma gravidez indesejada".[51] O aborto foi tema de outros artigos da autora: "Machismo e farisaísmo no Brasil contra o aborto", "Lei do aborto, questão a ser decidida pela mulher" e "Filme contra aborto não tem nada de científico", publicados na Folha de São Paulo e compilados no livro Reflexões sobre o cotidiano; expressam o pensar de Marta em relação a uma das bandeiras mais diretamente relacionadas ao movimento feminista como um todo.

O aborto é pensado enquanto uma questão de luta específica, pois está intrinsecamente vinculado ao corpo das mulheres. Ao mesmo tempo em que a autora traz para seu público leitor o projeto encaminhado pela deputada Cristina Tavares, mas que "não era o sonho das feministas".[52] Marta se posiciona, reiterando o pensamento já expressado no artigo citado anteriormente: "Entrementes, não sou a favor do aborto como método anticoncepcional. Sou a favor de uma ampliação da legislação vigente que permita à mulher que não quer ter o filho interromper a gravidez".[53]

Como podemos perceber nas cartas enviadas a Marta Suplicy, a mudança de costumes e tradições trouxe também novas propostas e

---

[49] Reporto-me ao termo "condição da mulher" referenciando-me a uma obra de Marta Suplicy com este título, e optei pelo uso do termo "mulher" para preservar a linguagem da autora, ciente de que a categoria "mulher" a partir dos anos de 1980 cedeu espaço a uma análise baseada na categoria de relações de gênero.

problemas relacionados à sexualidade. Temas como o aborto e a utilização de métodos contraceptivos puderam ser pensados e discutidos além dos círculos restritos, o conhecimento antes circunscrito a esses espaços foi levado a um público mais amplo e de forma mais simples, sem perder a substância, por feministas como Marta Suplicy.

Ao longo do estudo busquei mostrar como Marta Suplicy ia traduzindo para o seu público as mudanças, rupturas que estavam sendo vivenciadas por uma parcela da sociedade de então. Com a suposta "liberação" da mulher, a família foi sendo moldada às situações vivenciais, ou seja, com o crescente aumento no número de "desquites" fez-se necessária uma acomodação tanto no nível mental como no físico de filhas casadas que retornavam ao lar com seus filhos na bagagem; ou filhas que queriam ter filhos fora do casamento – na chamada "produção independente".

Com relação à sexualidade, o evento da Aids é percebido pelos estudiosos como outra ruptura – assim como tinha sido sob outros aspectos a questão do orgasmo. E trouxe a transformação da sexualidade explícita, de muitos parceiros, em relações monogâmicas como forma de preservar a saúde. Marta Suplicy enfocava essa ruptura. Sob o foco das continuidades? Como diferencialista?

E o que a sexualidade nos diz hoje? Todas essas feministas foram muito importantes, pois abriram portas para que se pensasse o que fazer ou não com a sexualidade. Como Marta Suplicy pontuou inúmeras vezes, o pensar oportuniza o desabrochar, o surgimento do ser individual, da "Maria".[54]

Marta Suplicy ajudou, de algum modo, as mulheres a se conhecerem e a se tornarem visíveis. Criar uma nova consciência é algo demorado, tornar-se "Maria", o ser independente, não é simples. E é só darmos uma olhada nos meios de comunicação como a televisão, internet, os periódicos, que a sexualidade permanece envolta em jogos de sedução, da quantidade de orgasmos, de como se obter mais prazer com "brinquedos sexuais".

Abordando temas que eram tabus Marta Suplicy tornou-se uma figura conhecida, fez parte de uma "rede-chave" de divulgação do feminismo da época. Seus livros, seus artigos de jornal e revista, o programa que apresentou na televisão ajudaram a transformar assuntos proibidos em discussões públicas. Muito do que escreveu e disse tem sido questionado, nos dias atuais, pelo próprio movimento feminista, entretanto, para a história do tempo presente, esta autora pode ser pensada como participante

---

[50] SUPLICY, Marta. Op. cit., 1984, p. 38-40.

[51] Ibidem, p. 40.

[52] SUPLICY, Marta. Op. cit., 1986, p. 163.

[53] Ibidem, p. 174.

[54] No livro De Mariazinha a Maria, Marta Suplicy delineia a trajetória que a mulher percorre para deixar de ser uma Mariazinha e se tornar uma Maria. De mulher submissa, mesmo que independente economicamente, a uma mulher que rompe com todos os preconceitos e se assume como responsável por sua trajetória. É o ser independente.

da transformação das relações de gênero, dos anos setenta e oitenta no Brasil, através da divulgação das idéias do feminismo de Segunda Onda.

Durante a realização das leituras e pesquisa realizadas para este estudo, as lembranças da minha adolescência teimavam em retornar. Eu recordo de como repercutiam em mim os aspectos "negativos" da masturbação, a onipresença de Deus, que poderia ler e até escutar os meus pensamentos. As recordações de Marta Suplicy apresentando o quadro Comportamento Sexual estão esmaecidas, entretanto recordo do prazer em assistila e de como admirava aquela "moça" que tinha coragem de se expor por um ideal.

O trabalho doméstico como um problema: o ponto de vista de um periódico feminista brasileiro (1976-1978)

Domestic work as a problem:
the point of view of a brazilian feminist periodic (1976-1978)

Soraia Carolina de Mello[1]

Resumo:

Usando como fonte o jornal **Nós Mulheres**, este artigo tem como objetivo apresentar alguns dos problemas levantados pelo movimento feminista brasileiro do período (1976-78), na relação das mulheres com o trabalho doméstico não remunerado. Além de apresentar os problemas, o artigo trará também as formas como o jornal tentou desconstruir a idéia de que o trabalho doméstico é função naturalmente feminina, apresentando essa questão como socialmente construída e, portanto, estando ao alcance de transformações.

Palavras-chave: trabalho doméstico, história do feminismo, gênero.

Abstract:

The aim of this artice is to present some of the problems raised by the brazilian feminist movement between 1976 and 1978, on the relation between women and not remunerated domestic work, for that, it was taken as source the paper Nós Mulheres, published in Sao Paulo in the same time. In addition to presenting the problems, this article also brings the way that the paper tried to desconstruct the idea of a domestic work as naturaly female activity, showing this question as socially built and, therefore, being able to change.

Keywords: domestic work, feminism history, gender.

Introdução

> (...) É possível que nos perguntem: *Mas se as mulheres querem tudo isto, quem vai cuidar da casa e dos filhos?* Nós responderemos: O trabalho doméstico e o cuidado dos filhos é um trabalho necessário, pois ninguém come comida crua, anda sujo ou pode deixar os filhos abandonados. Queremos portanto, boas creches e escolas para nossos filhos, lavanderias coletivas e restaurantes a preços populares, para que possamos junto com os homens assumir as responsabilidades da sociedade. Queremos também que nossos companheiros reconheçam

[1] Graduanda em História pela Universidade Federal de Santa Catarina, bolsista de Iniciação Científica pelo CNPq e participante do projeto Revolução do Gênero: apropriações e identificações com o feminismo (1964-1985), coordenado pela Professora Dra. Joana Maria Pedro.

que a casa em que moramos e os filhos que temos são deles e que eles devem assumir conosco as responsabilidades caseiras e nossa luta por torná-las sociais. Mas não é só. NÓS MULHERES queremos, junto com os homens, lutar por uma sociedade mais justa, onde todos possam comer, estudar, trabalhar em trabalhos dignos, se divertir, ter onde morar, ter o que vestir e o que calçar. E, por isto não separamos a luta da mulher da luta de todos, homens e mulheres, pela sua emancipação. [2]

Usando como fonte o jornal **Nós Mulheres**, publicado em São Paulo entre 1976 e 1978, esse artigo tem como objetivo apresentar alguns dos problemas levantados pelo movimento feminista brasileiro deste período, na relação das mulheres com o trabalho doméstico não remunerado. Além de apresentar os problemas, o artigo trará também as formas como o jornal tentou desconstruir a idéia de que o trabalho doméstico é função naturalmente feminina, apresentando essa questão como socialmente construída e, portanto, estando ao alcance de transformações.

A fonte aqui trabalhada teve sua primeira edição em junho de 1976, e manteve certa periodicidade de publicação até o final de 1978, quando o grupo se desfaz. Maria Lygia Quartim de Moraes,[3] uma das cerca de 20 militantes que fizeram parte do conselho editorial do **Nós Mulheres**, coloca o jornal como "a primeira publicação do feminismo brasileiro contemporâneo a declarar-se feminista".

Entre as questões levantadas pelo jornal, focalizo, aqui, as relacionadas ao trabalho doméstico não remunerado, como a redução naturalista da mulher às funções sociais de mãe e esposa, a importância da mulher para a reprodução da família, o reconhecimento (dentro da teoria marxista) do trabalho doméstico como trabalho necessário, a divisão da responsabilidade doméstica entre o casal e a socialização do trabalho doméstico como uma luta de todos/as, e não só das mulheres.

Pensando um pouco no que significou e significa o conceito de trabalho doméstico significou e significa, por ser um conceito indispensável nessa análise, temos Dominique Fourgeyrollas-Schwebel[4] colocando que o trabalho doméstico é geralmente definido como o conjunto de tarefas realizadas no terreno familiar; trabalho gratuito efetuado principalmente pelas mulheres. É fato que essas obrigações são geralmente associadas às mulheres, independente da sua classe social, do lugar do mundo onde vivem, ou de possuírem ou não um emprego fora de casa. As mulheres com um maior poder aquisitivo podem transferir algumas dessas obrigações (geralmente para outras mulheres, que são pobres). Mas a responsabilidade

---

[2] Editorial **Jornal Nós Mulheres**, São Paulo, n 1, junho 1976, p. 1.

[3] MORAES, Maria Lygia Quartim de. **A experiência feminista dos anos 70**. Araraquara: UNESP, 1990, p. 20-28.

pela supervisão, por se fazer com que tudo corra bem, recai inclusive sobre essas mulheres privilegiadas, que podem dedicar maior parte do seu tempo a uma profissão ou a outras atividades que não as domésticas.

Trabalhar o conceito de trabalho doméstico, dentro de uma perspectiva historiográfica e, principalmente, no tempo de publicação do periódico, se faz indispensável para esta análise. Além do trabalho doméstico, um dos pontos em que esse artigo toca é também o feminismo e sua história, principalmente até a década de 1970. Trata-se também, portanto, de se fazer história do feminismo. Pode ser considerado também um trabalho de história das mulheres, uma vez que o **Nós Mulheres**, ao problematizar o trabalho doméstico, o problematiza em relação às mulheres como grupo social específico. Como aporte teórico, se utilizarão as categorias de análise classe e principalmente gênero, contextualizadas à época da publicação do jornal.

O tratamento das fontes merece um cuidado especial. Não só pelo fato da fonte principal ser um jornal, mas por ser um jornal bem específico, que não fez parte do grupo de jornais de grande circulação da grande imprensa. Estando em uma posição marginal, o **Nós Mulheres** se insere em outros tipos de imprensa, que são um canal de comunicação de projetos e reivindicações das classes trabalhadoras e grupos minoritários. "Os periódicos, porta-vozes desses setores da sociedade representam instrumentos de luta muito eficazes; são também fonte documental valiosa para a reconstituição da história dos movimentos sociais."[5]

Diante da situação que, apesar das conquistas dos movimentos feministas nos anos que passaram, não se modificou estruturalmente desde a edição do **Nós Mulheres**, faz-se pertinente retomar a discussão, as reivindicações e as propostas a respeito da questão do trabalho doméstico. Através de análises de artigos, charges, entrevistas e cartas de leitoras extraídas do periódico, dialogando com autoras e autores, tanto da época da publicação do periódico quanto contemporâneas/os, é que este artigo tentará retomar a discussão sobre o trabalho doméstico das mulheres de um ponto de vista historiográfico, ao mesmo tempo em que utiliza e tenta ajudar a manter viva a memória de uma importante publicação do movimento feminista brasileiro.

---

[4] FOURGEYROLLAS-SCHWEBWL, Dominique. Trabalho doméstico, serviços domésticos. In: FARIA, Nalu; NOBRE, Miriam orgs. **O trabalho das mulheres**: tendências contraditórias. São Paulo: SOF, 1999, p. 62-93.

[5] CAPELATO, Maria Helena Rolim. **Imprensa e história do Brasil**. São Paulo: Contexto/EDUSP, 1988.

Trabalho doméstico não remunerado em Nós Mulheres

> Quando a gente fica fechada, pensa que o problema é só da gente. Mas no momento em que passa a conversar mais com outras donas de casa, a gente vê que o problema é geral. É geral na classe média, é geral na classe baixa, é geral...
> **Inês, 50 anos, 3 filhos** [6]

Figura 1

[6] **Jornal Nós Mulheres**, São Paulo, n. 2, setembro/outubro 1976, p. 8.

A Figura 1, retirada do editorial do primeiro número do **Nós Mulheres**, explicita bem a situação em que a maior parte das mulheres brasileiras se encontravam na época, a respeito da divisão (ou ausência de divisão) das tarefas no lar. Ela também legitima as reivindicações feministas a esse respeito, deixando clara a relação injusta entre o homem e a mulher dentro de casa, onde, mesmo que ambos cheguem do trabalho no mesmo horário, as obrigações domésticas recaem unicamente sobre a mulher. Essas obrigações domésticas incluem, neste caso, além dos cuidados com a casa em geral, servir o homem que chegou do trabalho.

É interessante observar como a história deixa a impressão de que ambos cumprem a mesma jornada de trabalho no emprego, buscando ressaltar a relação desigual entre eles, assim como a dupla jornada de trabalho desempenhada pela mulher. Para as mulheres que cumprem essa dupla jornada, o tempo para se dedicar ao trabalho doméstico é menor, e elas precisam se organizar de forma a realizar o mesmo trabalho em, muitas vezes, um terço, um quarto do tempo que as donas de casa dispõe. Quer dizer, como Danda Prado[7] já colocara, ao escrever sobre o papel social da esposa, a mulher que quer ter um emprego precisa racionalizar seu tempo para conseguir cumprir a dupla jornada de trabalho, dentro e fora de casa. Isso representa um desgaste muito grande para essas mulheres, ao mesmo tempo em que barateia os salários, tanto da mulher quanto do seu esposo (ou de outros membros da família), uma vez que se ela não desempenhasse esses serviços em casa a família seria obrigada a pagar por eles, o que exigiria maiores salários.

Jesus Albarracín[8] explica essa relação. Para ele, apesar de não ser regulado pela lei do valor, o trabalho doméstico não independe dela, e também se encontra intimamente relacionado com a mais-valia. Ou seja, se o trabalho doméstico não fosse realizado gratuitamente, os/as trabalhadores/as precisariam de um salário maior para sua subsistência, para comprar a produção gratuita deste trabalho. E, com a incorporação de mulheres no trabalho assalariado, mantendo as responsabilidades do trabalho doméstico, ao capitalista surge a oportunidade de pagar metade do salário aos trabalhadores, uma vez que o salário dos homens não precisam mais sustentar a casa toda, pois tem o das mulheres para 'ajudar'. E são nessas situações que duplas ou triplas jornadas de trabalho recaem sobre as mulheres. Vale lembrar que muitas vezes esse salário que é visto

---

[7] PRADO, Danda. **Ser esposa – a mais antiga profissão**. São Paulo: Brasiliense, 1979, p. 145.

[8] ALBARRACÍN, Jesus. O trabalho doméstico e a lei do valor. In: FARIA, Nalu; NOBRE, Miriam orgs. **O trabalho das mulheres:** tendências contraditórias. São Paulo: SOF, 1999, p. 43-61.

como uma ajuda é na verdade o responsável pela subsistência de famílias, e que muitas mulheres, com ou sem filhos, são as únicas responsáveis por sua sobrevivência. A única fonte de renda em suas casas provém do trabalho delas.

Outro ponto marcante e interessante de se observar na charge é a ridicularização das reivindicações dos movimentos de mulheres e feministas. Dentro do que usualmente se chama de "ordem patriarcal", a idéia de que as mulheres têm um papel específico na sociedade, de servidão e subordinação, e que elas não precisam nem almejam nada além desse papel, uma vez que ele é reconhecido como natural, se reforça através de piadas desqualificando idéias contrárias. Dessa forma, a charge ilustra claramente, através do homem da casa, a representação da ordem patriarcal ridicularizando as mulheres e 'esse tal de movimento feminista', insinuando que as mulheres têm tudo o que precisam e suas reivindicações são descabidas e sem sentido.

Na Figura 2 (abaixo), pode-se observar uma questão muito abordada, a respeito da invisibilidade do trabalho doméstico, em conjunto com um fenômeno colocado por Dominique Fourgeyrollas-Schwebel,[9] onde ela observa de que forma o trabalho doméstico é associado à esfera extra-trabalho e, portanto, muitas vezes visto como uma das atividades de lazer da mulher.

Neuma Aguiar,[10] em meados dos anos 80, analisando o trabalho das mulheres na América Latina, comenta a invisibilidade do trabalho doméstico sendo reproduzida pelos censos. Ela enfatiza categoricamente os censos, pois através deles são feitas pesquisas e teorias, baseando-se em estatísticas que ignoram uma grande parcela do trabalho feminino. Vários fatores são indicados para demonstrar de que maneira o trabalho feminino é considerado inatividade pelos censos. Por exemplo, na hora da entrevista, quando se chama o dono da casa para coletar as informações (ao invés do dono e da dona), geralmente o trabalho da mulher fica sub-representado. Ou, ao não se ter uma listagem de tipos de trabalho, o qual o trabalho doméstico ou emprego doméstico informal encontrem representações. Ou ainda, ao considerar produtivo apenas o trabalho que se transforma em uma remuneração monetária. Nesses casos, grande parte das mulheres é considerada pelo censo como estando em condição inativa, mesmo que trabalhem o dia inteiro em diversas ocupações diferentes.

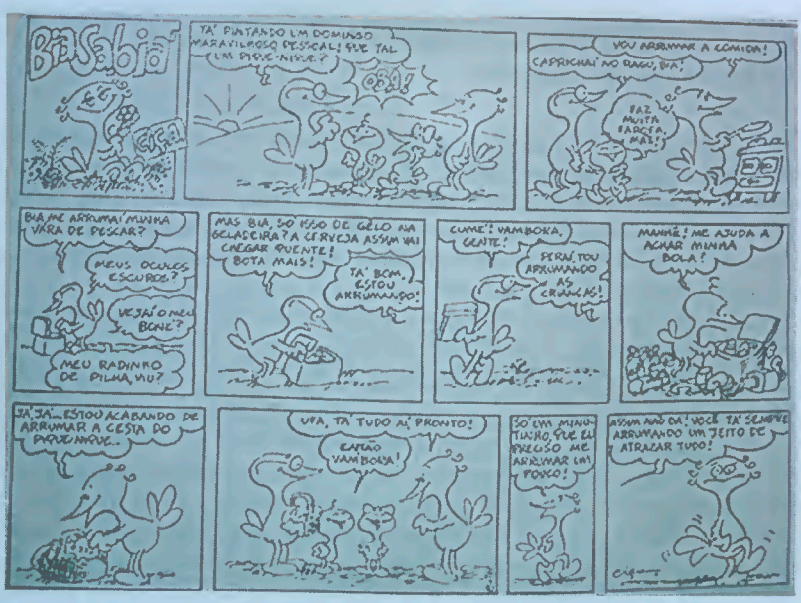
---

[9] FOURGEYROLLAS-SCHWEBWL, D., Op. Cit., 1999, p. 62-93.

[10] AGUIAR, Neuma. Um guia exploratório para a compreensão do trabalho feminino. In: AGUIAR, Neuma (org). **Mulheres na força de trabalho na América Latina:** análises qualitativas. Petrópolis: Vozes, 1984. p. 13-28. ——————— Casa e modo de produção. In: AGUIAR, Neuma (org). **Mulheres na força de trabalho na América Latina:** análises qualitativas. Petrópolis: Vozes, 1984. p. 247-273.

Assim, o exemplo do censo pode ser colocado como uma forma concreta de se construir a invisibilidade do trabalho doméstico. Invisibilidade que, se foi construída, é passível de ser desconstruída. A figura 2, assim como a Figura 1 e a Figura 3, podem ser interpretadas como formas de se dar visibilidade ao exaustivo trabalho "invisível" do dia-a-dia das mulheres. Um traço claro que pode ser observado no **Nós Mulheres** é o esforço em dar visibilidade aos problemas diários das mulheres. O trabalho doméstico se apresenta como um tópico interessante desse esforço, porque ele é um problema da maioria gritante das mulheres, e é transversal (apesar de se apresentar de diferentes formas) em relação à classe, etnia ou mesmo à cultura.

Figura 2



Danda Prado[11] pode ser citada, de forma quase contemporânea ao **Nós Mulheres**, como referência nesse esforço em dar visibilidade e reconhecimento ao trabalho doméstico. Ela explica que existe de fato uma aprendizagem dos conhecimentos domésticos, e que a realização das tarefas domésticas exige conhecimentos específicos. Quer dizer, ela busca a valorização do trabalho doméstico explicitando a complexidade do mesmo. Fala que o esforço que a mulher despende nesse trabalho é socialmente minimizado, ao ponto de tornar-se quase invisível. Mostra-se indignada perante tamanha desvalorização de um trabalho tão importante para toda a sociedade e, tentando mostrar como ele é realmente um trabalho oneroso, cita as conseqüências físicas sofridas por inúmeras mulheres devido ao trabalho em casa, assim como suicídios de esposas desgastadas pela estafa desse trabalho.

Sobre a desvalorização do trabalho doméstico dentro do capitalismo, temos ainda uma carta enviada ao **Nós Mulheres** em seu primeiro número, que parece sintetizar bem, em tom de indignação, as discussões de intelectuais feministas de esquerda da época:

> Ao meu ver, o grande, o básico problema feminino, é a desvalorização do trabalho doméstico – causado pelo advento do mercantilismo, e a valorização social com base na remuneração financeira do trabalho. É a economia do mercado e a sua mentalidade corruptora que provocaram a degradação do papel doméstico, socialmente tão importante como o da produção de alimentos.
> Ninguém vai me convencer que lixar as unhas de um executivo numa barbearia seja mais importante que mudar as fraldas de um filho em casa. Nem que seja mais útil, ou mais necessário. O trabalho, porém, não vale por seu produto, e sim por seu preço. Essa é a primeira distorção mercantilista, totalmente absorvida e levada a seus últimos extremos pelo capitalismo. (...)[12]

---

[11] PRADO, D., Op. Cit., 1979. p.115-120.

[12] Trecho da carta de Tânia Jamardo Faillacce, de Porto Alegre - RS, extraída do **Jornal Nós Mulheres**, São Paulo, n 1, junho 1976, p. 18.

Figura 4

Observando a Figura 4, sobre o casamento, voltamos a Danda Prado[13] em sua análise sobre o papel de esposa. Apesar de sua obra ter sido escrita baseada em pesquisas sobre esposas francesas, os problemas, aflições e reclamações dessas mulheres não são diferentes dos identificados pelo Nós Mulheres nas esposas brasileiras. No depoimento da tecelã Olga,[14] retirado do primeiro número do jornal, e na capa do segundo número do jornal, as obrigações da mulher como esposa também são retratadas. Na verdade, a questão da esposa não se encontra separada da questão do trabalho doméstico no periódico. Apesar dele falar de um ou outro desses assuntos de forma individual em certos momentos, ao discorrer sobre eles, ou seja, no conteúdo, eles se misturam.

Essa característica – inevitável, já que entre as obrigações de esposa o trabalho doméstico aparece como central, ao lado das obrigações sexuais – pode ser observada no artigo "Procura-se uma Esposa", retirado do primeiro número do jornal. O artigo começa: "Pertenço ao grupo de pessoas conhecidas como *esposas*. Sou ESPOSA. E não por acaso: sou MÃE...".[15] No decorrer do texto, vai falando de como gostaria de ter uma esposa, de ter alguém para cuidar dos seus filhos, de si e da casa, lhe deixando tempo de sobra para seus projetos pessoais. Nesse percurso, descreve uma infinidade de afazeres domésticos, e como seria agradável ter alguém que os fizesse para si. E finaliza: "MEU DEUS, quem não gostaria de ter uma esposa?".

---

[13] PRADO, D., Op. Cit., 1979. p. 16.

[14] **Jornal Nós Mulheres**, São Paulo, n. 1, junho 1976. p. 9.

[15] **Jornal Nós Mulheres**, São Paulo, n. 1, junho 1976. p. 5.

Danda Prado interpreta essa preocupação marcante com a submissão que ser esposa representava (e, em geral, representa) como uma influência do que ela chamava de literatura de orientação feminista. Ela definiu essa literatura como aquela que tem por finalidade colocar em discussão a distinção entre as mulheres como indivíduos com características específicas a seu sexo, assim como as mulheres confundidas com seus papéis biossociais de mãe e esposa. Nesse ponto ela dá ênfase a Simone de Beauvoir que, ao afirmar que "a mulher não nasce mulher, ela se torna", desnaturaliza as obrigações – inclusive domésticas – das mulheres e abre espaço para uma desconstrução social dessas obrigações.

Observando a quantidade de material falando sobre o assunto, sobretudo nos dois primeiros números do Nós Mulheres, a preocupação com o trabalho doméstico se ressalta entre as reivindicações das militantes envolvidas no jornal. Tanto que, no segundo número, a chamada de capa é: "Dona de casa: qual o reino desta rainha?". Este número traz uma matéria especial de duas páginas, falando especialmente sobre as donas de casa: "Se fizéssemos uma gigantesca exposição, em que mostrássemos todo o trabalho invisível da dona de casa – comida, roupa lavada, fraldas, tricô, crochê, e tudo o mais – em quanto seria estimado esse trabalho? Quanto vale o trabalho desvalorizado e desprestigiado da dona de casa, e quem se beneficia dele?".[16] A matéria tem como tópicos os títulos: Um trabalho que nunca acaba; Por que trabalha tanto a dona de casa?; Um bom disfarce do desemprego; ... Mas um trabalho necessário; Sexo: prazer ou obrigação?; ... e multiplicai-vos...; e quais seriam as soluções?. Nesses tópicos observa-se a ampla gama de questões que envolvem a vida da dona de casa, quase todas relacionadas ao trabalho doméstico.

O tópico *um bom disfarce do desemprego* lembra, ainda que implicitamente, um ponto ainda não comentado aqui, que é o papel de reserva de mão-de-obra que as donas de casa representam para o capitalismo. Heleieth Saffioti, em Emprego Doméstico e Capitalismo,[17] observa a maneira como o modo de prod ução capitalista coexiste com formas não capitalistas de trabalho (como é o caso do trabalho doméstico não remunerado). Assim, em momentos de expansão do capitalismo, a força de trabalho se desloca para suas atividades, retornando às atividades não capitalistas em um momento de retração do mesmo. A produção capitalista não tem interesse em eliminar essas formas não capitalistas de trabalho, uma vez que esse excedente de mão-de-obra representa um exército de reserva. A existência desse exército é imprescindível para que a exploração

---

[16] **Jornal Nós Mulheres**, São Paulo, n. 2, setembro/outubro 1976, p. 8-9.

[17] SAFFIOTI, Heleieth. **Emprego Doméstico e Capitalismo**, São Paulo: Vozes, 1978, p. 183-197.

capitalista do trabalho consiga manter sua lógica funcionando, e aí se encontra outra razão para que não se tenha interesse em eliminar o trabalho gratuito que as mulheres exercem dentro da lógica capitalista. Nesse ponto um depoimento de entrevista do jornal se encaixa, onde a mulher gostaria de ter trabalhado quando teve oportunidade, mas precisou ficar cuidando das filhas. Agora elas haviam crescido e ela ainda gostaria de ir trabalhar, mas foi quando percebeu que era de fato uma desempregada,[18] e enxerga então sua mão-de-obra como exército de reserva.

Já no tópico *por que trabalha tanto a dona de casa?*, o periódico cita Betty Friedan e sua obra *A mística feminina*, para explicar a diferente utilização do tempo da dona de casa e da mulher que cumpre a dupla jornada. É interessante observar nesse ponto, o fato das autoras da matéria[19] dialogarem abertamente com uma bibliografia influente feminista, citando-a. O mais comum de observar são influências "anônimas", muitas vezes vindas de bibliografia mas que não são citadas. Até porque imagina-se que era normal as autoras das matérias não lembrarem muito bem onde leram tal ou qual questão, e no meio militante as informações costumam circular de maneira a se tornar uma espécie de "senso comum" entre as pessoas que fazem parte dele.

Vale ressaltar que as propostas apontadas pelas militantes do jornal como solução para a questão do trabalho doméstico envolviam, além da divisão igual das tarefas do lar entre homens e mulheres, a socialização dos serviços domésticos, como creches e restaurantes populares, muitas vezes apontando para transformações sociais que caminhavam no sentido do socialismo, como se pode observar na citação que abre este artigo.

Conclusão

Maria Lygia Quartim de Moraes,[20] ao falar sobre a maneira como redigiam e organizavam o Nós Mulheres, faz sua auto-crítica. Lembra que o jornal tentava falar pelas mulheres pobres e trabalhadoras, não trazendo à tona as questões das próprias militantes do jornal, intelectualizadas de classe média e classe média-alta. Assim, mesmo que implicitamente, muitas vezes o jornal deixa entender que apenas as mulheres pobres seriam oprimidas e, ao mesmo tempo, as militantes escreviam um jornal para certo público-alvo onde elas não se encontravam. Parece alguma tentativa

---

[18] **Jornal Nós Mulheres**. São Paulo, n. 2, setembro/outubro 1976. p. 9.

[19] Coloca-se autoras porque Maria Lygia Quartim de Moraes nos traz que a grande maioria das reportagens eram escritas de forma coletiva e, também por isso, não vinham assinadas.

[20] MORAES, M. L. Q., Op. Cit., 1990. p. 30-33.

de politização e conscientização de mulheres que tinham menos acesso à informação do que elas, mas que na verdade as fez minimizar os problemas de uma parcela das mulheres em qual elas se incluíam.

Nesse contexto também se encontram os artigos que tratam sobre trabalho doméstico. Apesar do periódico colocar que o trabalho doméstico tem sido uma responsabilidade exclusivamente feminina, e que envolve mulheres das mais diferentes classes e de diferentes formas, no jornal o trabalho doméstico é representado através da dona de casa, da empregada doméstica e da mulher operária (ou prestadora de serviço pouco qualificada) que cumpre a dupla jornada. Dessa forma, as próprias mulheres que escrevem no jornal não se enxergam nele e em suas representações. Apesar disso, é considerada aqui a importância do Nós Mulheres por ser o primeiro periódico da segunda onda do feminismo a se afirmar feminista no Brasil, e por todas as discussões e questões que levantou.

O trabalho doméstico atribuído como função exclusiva das mulheres têm historicidade. Catherine Hall[21] argumenta que a influência da moral protestante sobre a burguesia industrializada dos séculos XVIII e XIX na Europa, se relaciona com as separações de esferas pública e privada entre homens e mulheres. Ao vangloriar o lar como espaço de conforto e calmaria, um lugar distante e separado (a partir desse momento inclusive fisicamente) dos *problemas dos negócios*, a ética protestante separou definitivamente as esferas. E, nesse contexto, a mulher, devido a suas *aptidões naturais*, se tornou a responsável por cultivar o aconchego do lar, as flores no jardim, as prendas domésticas, etc. Dessa forma, o protestantismo se mostrou como principal responsável pela separação entre a casa e o lugar de trabalho da burguesia, que agora buscava construir casas na periferia, longe da sujeira, do barulho e do incômodo do centro da cidade. E são nessas casas de periferia que as esposas burguesas ficavam confinadas.

Em pouco tempo, cita a autora, essa idéia ganhou espaço também entre a classe proletária que, apesar de não ter a mesma visão da burguesia, achava que se as esposas dos burgueses podiam ficar em casa se ocupando exclusivamente de afazeres domésticos, não tinha porque suas esposas não poderem fazer o mesmo. E para tanto, campanhas contra a contratação de mulheres para trabalhar em fábricas ou minas de carvão, assim como campanhas salariais buscando um salário suficiente ao trabalhador para que ele sozinho conseguisse sustentar a família, se fizeram ouvir. Não podemos dizer que no Brasil dos anos 70 o protestantismo exercesse influência comparada com a da Europa nos séculos XVIII e XIX. Porém,

---

[21] HALL, Catherine. *Sweet home*. In: **História da vida privada IV**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991. p. 53-87.

outros fatores se fizeram presentes para sustentar tal comparação como, por exemplo, a industrialização e a "revolução verde".

O processo de industrialização, o qual se intensificara no Brasil na década de 1970, foi responsável por um volumoso êxodo rural, da mesma maneira que a chamada 'revolução verde', através da qual a capitalização e o processo de modernização do campo expulsara um enorme contingente de mão-de-obra para as cidades.[22] No meio rural, a casa, o *lar*, está incluído, faz parte do local de trabalho. Assim, as atividades se misturam, e fica muito difícil separar o trabalho doméstico das demais atividades de subsistência, ou seja, separar as chamadas esferas pública e privada. E isto se dava da mesma maneira que acontecia com a burguesia européia, quando suas casas se encontravam no andar de cima de suas lojas. Mas a urbanização é responsável pela migração das famílias do meio rural ao urbano, onde a casa e o trabalho ficam fisicamente distantes. Distantes como ficavam as novas casas (o lar na periferia) de burgueses europeus de seus locais de trabalho (nos centros urbanos). E é nesse sentido que a esfera doméstica vira sinônimo, em épocas e lugares distintos, de clausura para as mulheres.

Dessa forma, a questão do trabalho doméstico começa a ser levantada a partir do momento que as mulheres ficam vinculadas a ele, e muitas vezes somente a ele, de tal maneira que dificulta sua circulação por outros espaços sociais além do lar. Essa separação de esferas e naturalização de funções, onde a aparentemente distante ética protestante pode ser apontada como influência, se mostram persistir, e nos traz a exemplos recentes, como a divisão de tarefas no lar, a persistência da onerosa dupla jornada de trabalho feminina, divisão de esferas pública como masculina e privada como feminina etc. Ou seja, mesmo que de um ponto de vista historiográfico, voltado ao passado, o problema do trabalho doméstico para os movimentos feministas e de mulheres encontra eco na atualidade, e merece atenção por ser um ponto que, sendo levantado pelos movimentos há 30 anos atrás, ainda se encontra sem resolução. O fato do jornal ressaltar que a idéia do trabalho doméstico como função feminina é uma construção cultural, pode ser interpretado por nós hoje de outro ponto de vista, diante do desenvolvimento da categoria de análise e dos estudos de gênero: a questão do trabalho doméstico aceito como "trabalho de mulher", levantada por diferentes movimentos feministas, é uma questão de gênero.

---

[22] SAUER, Sérgio. A luta pela terra e a reinvenção do rural. XI Congresso Brasileiro de Sociologia. GT 10 – **Movimentos sociais rurais em múltiplas dimensões**. Campinas: UNICAMP, 2003. Disponível em <http://www.nead.org.br/download.php?form=.doc&id=266>. Acesso em 15/11/2005.

Artigos

Artigos

Artigos

Artigos

Artigos

Artigos

O mito da mulher em Vieira: Uma visão barroca do universo feminino[1]

The myth of the woman in Vieira: A baroque vision of the feminine universe

José Eduardo Franco[2]

Resumo:

Este artigo pretende fazer um estudo exploratório da abordagem do universo feminino na obra parenética de Vieira. Os sermões do Padre António Vieira fazem a recepção da grande elaboração medieval da teologia no que ao mundo da mulher diz respeito. Representante exímio da cultura barroca, Vieira, na sua percepção e expressão do gosto pelo excesso e pelas apreciações extremadas, acaba por elaborar um mito janiforme da mulher, um mito de duas faces tendo por base ora o paradigma eviano, representado primigeniamente por Eva, e o paradigma mariano, representado arqueticamente pela Virgem Maria.

Palavras-Chaves: Mulher, parenética, Vieira, barroco, teologia, mito.

Abstract:

This article intends to make a study of the approach of the feminine universe in the parenetic works of the jesuit priest Antônio Vieira. The Vieira's preaches were influenced by the theology's medieval elaborations of the woman's world. As an eminent representative of the baroque culture, Vieira expressed the taste for the excess and extreme appreciations. He elaborated a janiform myth of the woman, a myth of two faces, one based on the eve's paradigm, represented by a primigenial Eve, and the other on the Mary's paradigm, represented by the Virgin Mary's archetype.

Keywords: woman, parenetic, Vieira, baroque, theology, myth.

"Assim como a piedade na mulher piedosa excede a de todos os homens pios, assim na crueldade é maior que a de todos os cruéis; tudo na mulher são excessos, para ela não há medidas".

Pregador incógnito do século XVIII[3]

---

[1] Conferência proferida aos alunos e professores do Departamento de História da Universidade Federal de Santa Catarina no dia 2 de maio de 2006.

[2] Centro Faces de Eva – Universidade Nova de Lisboa.

[3] **Sermonário de vários sermões por vários autores**. Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra, Secção de Manuscritos, ms. 57, fl. 127v.

"Na cultura ocidental, judaico-cristã, em termos artísticos, há dois grandes paradigmas de representação da mulher; o da tentadora, que conduz o homem à perdição, e o da salva-dora, que o conduz à redenção".

Ana Hatherly [4]

1. Um visão barroca da antropologia feminina

Na obra parenética do Padre António Vieira, a imagem da mulher é construída como um ser capaz do melhor e do pior. Ela pode ser sujeito dos actos mais nobres, dos sentimentos mais divinos, como pode ser sujeito e objecto susceptível de provocar os desastres mais graves, as paixões mais avassaladoras e perturbadoras da harmonia pessoal e social. No seu conjunto, a visão vieiriana do universo feminino é bem paradoxal.

O grande pregador português do período barroco releva ser um homem do seu tempo no que respeita à mentalidade que informa a sua percepção da mulher; tendo, porém, o mérito de exprimir a cultura dominante em torno da condição feminina em quadros de extraordinária beleza literária. Apesar de tudo, assiste-se em Vieira a um leve despertar, embora quase imperceptível, de alguma consciência crítica perante alguns dos muitos preconceitos que condicionavam leituras e juízos apriorísticos do desempenho das mulheres comuns. Há claramente uma atitude dilemática marcada pela suspeita em relação ao comum das mulheres e à sua antropologia fundamental, na linha da visão tradicional do ocidente cristão marcada por um machismo exacerbado[5] que rasava as fronteiras da misoginia. O que contrasta com a extrema valorização daquilo que podemos designar o universo da mulheres incomuns, singulares que são elevadas pelo mesmo orador sagrado aos píncaros mais altos da realização a que um ser humano pode chegar, de acordo com o ideário de perfeição cristã.

Reflectindo e cinzelando, em páginas magníficas do melhor barroco português, a longa elaboração cultural de fundo judeo-cristão e greco-romano (em que se caldearam elementos das correntes maniqueístas, estoicas, neo-platónicas,...) que sedimentou uma percepção pessimista e inferiorizante do género feminino,[6] Vieira traduz a cultura então prepon-

---

[4] Ana Hatherly, "Petrarquismo e antipetrarquismo na poesia de Gregório de Mattos", Fernando da Rocha Peres (org.), **Gregório de Matos: o poeta renasce a cada ano**, Salvador, Fundação Casa Jorge Amado/Centro de Estudos Baianos da UFBA, 2000, p. 19.

[5] Sobre o assunto ver a obra de Teresa Martinho Toldy, **Deus e a Palavra de Deus na Teologia Feminista**, Lisboa, Paulinas, 1998.

[6] Jacques Le Goff, «A rejeição do prazer », **Amor e sexualidade no Ocidente**, 2ª ed., Lisboa, Terramar, 1998, p. 191 e ss.; e Julius Evola, **A metafísica do sexo**, Lisboa, Vega, 1993, p. 261 e ss.

derante na sua percepção, caracterização, definição e avaliação da condição e do papel da mulher na sociedade dos homens. O orador manifesta não só a mentalidade e o imaginário masculino em relação ao outro sexo, como opera, através dos recursos literários que usa para exprimir a sua concepção da mulher, uma construção barroca por excelência da figura da mulher na sua ambivalência paradoxal.

Em certa medida, podemos afirmar que a mulher é o paradoxo que melhor encarna e define a visão barroca da antropologia do ser humano situado no tempo, actuando no teatro do mundo, dividido entre o apelo ao transcendente e o apelo à imanência, à mundaneidade, aos valores da temporalidade.[7] Donde veremos projectada, na imagem vieiriana da mulher, o mais alto e o mais baixo do que o espírito humano é capaz de atingir. Por isso, é que na parenética vieiriana[8] a mulher é o lugar do excessos - dos defeitos e das virtudes. O excesso barroco na sua expressão mais exuberante. A mulher é apresentada aqui como ser contrastivo por excelência.

1.1. Lastro cultural e a percepção oratória da mulher

Esta imagiologia barroca da mulher resulta, em nosso entender, como sendo o corolário da tradição de raízes judeo-cristã e clássica que cristalizou uma imagem dual do universo feminino, assomando o acento pessimista na avaliação da sua natureza antropológica, olhada quase sempre de modo enigmático. Tributária das heranças culturais do patriarcalismo judaico, das influências filosóficas helenísticas e da elaboração teológica patrística, em particular agostiniana que tinha reforçado a importância do pecado original e do mito adâmico a ele inerente, o século barroco de Vieira era o ponto de chegada de uma tradição adrocrática que se tinha exacerbado.[9] A dominante cultura androcêntrica do Ocidente tinha relegado a mulher para um plano secundário no âmbito da dinâmica social. Por outro lado, tinha supervalorizado o protagonismo do homem e tinha-lhe conferido o monopólio da acção, da iniciativa, da criatividade, do saber e do poder de ordenação das realidades temporais e espirituais, enquanto lugar-tenente do Criador, chamando e concentrando em si um papel que

---

[7] Cf. Ana Hatherly, **O ladrão cristalino**, Lisboa, Cosmos, 1997.

[8] Sobre a parenética do Padre António Vieira ver o estudo fundamental de Margarida Vieira Mendes, **A oratória barroca de Vieira**, Lisboa, Caminho, 1989.

[9] Cf. Maribel Aler Gay, "La mujer en el discurso ideológico del catolicismo", **Nuevas perspectivas sobre la mujer**, Madrid, Seminario de Estudios de la Mujer de la Universidad Autonoma de Madrid, 1982, p. 232 e ss.

também era o do género feminino por direito teológico-criacional estabelecido no livro do **Génesis.**[10]

Muitos dos traços desta mentalidade antifeminina de contornos mitificantes encontramos bem marcados no sermonário da modernidade, do qual podemos citar dois trechos que patenteiam uma percepção pessimista radical do mundo mulheril. O primeiro saiu da boca e da pena de Frei Casimiro Dias da Ordem dos Agostinhos, o qual demoniza a mulher e faz dela a protagonista da desestabilização e da intriga: "A mulher é o mais monstruoso animal de toda a criação, de mau feitio e pior linguagem. Ter este animal em casa é o mesmo que procurar complicações sob a forma de mexericos, tagarelices, bisbilhotice maliciosa e controvérsia; porque sempre que uma mulher está presente parece impossível haver paz e tranquilidade. Não obstante, tudo isso se toleraria, se não fosse o perigo da lasciva".[11] O segundo é esta passagem de um autor de nome desconhecido do mesmo século que olha a mulher como uma montanha de futilidades e advoga que é um erro fazer dela uma aposta de vida. Este pregador incógnito tem como pano de fundo da sua pregação antifeminina o versículo do *Eclesiastes* que afirma "Vaidade das vaidades, tudo é vaidade":

> A mulher é um ser vão, criada enquanto Adão dormia e, portanto, falsa como um sonho – moldada a partir de uma costela situada junto ao vazio, tão ilusória como a ninfa perseguida por Pau e que, uma vez agarrada, se transforma em cana; o seu destino é ser instrumento musical que o vento enche e anima (...). Sendo a mulher em tudo vã, onde é mais vã é na cabeça (...). Ainda que sejam animais racionais, as mulheres não obram como racionais, mas como animais (...). Desta vaidade das mulheres lhe nasce uma credulidade e conseguintemente o viverem sempre enganadas, ou pelos menos expostas ao engano.[12]

Ao estudar a problemática da visão da mulher no tempo de Vieira, Ana Hatherly salienta que

---

[10] Cf. Fernando Taveira da Fonseca, **Notas acerca do pensamento religioso sobre a Mulher: Um sermão do século XVII**, Separata de A Mulher na Sociedade Portuguesa, Coimbra, 1995, *passim*.

[11] Casimiro Dias, O.E.S.A., Parocho de Índios Instruídos, Manila, 1745, lib. I, cap. 2, fl. 14, apud C. R. Boxer, **A mulher na expansão ultramarina ibérica (1415-1815)**, Lisboa, Horizonte, 1997, p. 121.

[12] Apud Carlos A. Moreira Azevedo, "Mulher e Igreja: 20 séculos de história(s)", **Cenáculo**, Vol. XXXIV, N° 133, 1994-1995, p. 57.

> é de todos bem conhecido o modo como a concepção desta dupla face da imagem da mulher se projectou na cultura europeia e suas ramificações, conduzindo quer ao endeusamento da mulher, quer ao seu rebaixamento mais vil, situando-a ora na esfera do mito e do divino, ora na esfera do degradante e do sórdido. Em ambos os casos, o acesso a ela deve ser condicionado, pois a sua presença é sempre essencialmente perigosa. Em termos sociais, deve ser mantida à distância, submetida ao silêncio e à total obediência ao homem. Em termos artísticos, quando ela é acessível, é em geral violentamente criticada e, só quando se torna inacessível, pode ser louvada, cantada, amada sem perigo. Assim, temida em geral pela sua perigosidade, na literatura, a mulher dá origem a dois grandes tipos de textos: os de louvor e os de imprecação.[13]

Os sermões de António Vieira são uma expressão eloquente disto mesmo, apesar do tema da mulher ser tratado de forma dispersa e circunstancial na sua obra parenética ao sabor da sugestão dada por textos bíblicos, patrísticos, por festas litúrgicas, por casos históricos exemplares e por oportunidades inspiradas por acontecimentos do seu tempo.[14] Em certo sentido, os reflexões de António Vieira sobre o universo feminino são a ilustração grandiloquente de uma mentalidade gerada na atmosfera cultural do ocidente que revela, do ponto de vista psicológico, uma imaturidade masculina fundamental, crónica, artificializada por preconceitos antropo-teológicos e filosóficos que deformaram a percepção da mulher e exacerbaram a dificuldade do homem gerir as suas paixões e conviver de forma equilibrada com o *alter sexus* da mesma espécie.[15]

---

[13] Ana Hatherly, "Gregório de Mattos, *op. cit.*, p. 20.

[14] Para este estudo aqui desenvolvido por nós sobre a visão da mulher nos sermões de Vieira muito contribuiu o trabalho exploratório de António Soares Marques, a quem muito agradecemos: "A mulher nos sermões do Pe. António Vieira", in *Mathesis*, Vol. 2, 1993, p. 121-141.

[15] Desconhece-se com rigor se Vieira teve alguma paixão amorosa por alguma mulher. Apenas se sabe que, durante as viagens diplomáticas que este jesuíta realizou a Itália, França e Países-Baixos na segunda metade da década de 40 do século XVII, os seus adversários afectos à Inquisição, que não viam com bons olhos a defesa da causa dos cristãos-novos por parte deste jesuíta, fizeram espalhar um boato segundo o qual António Vieira ter-se-ia vendido ao judaísmo e já teria negociado o seu casamento com uma filha de judeus ricos residentes na Holanda. Tudo leva a crer, no entanto, que a divulgação que foi feita deste boato não tinha fundamento real. Pensamos que este caso contado em Lisboa é mais um elemento picante de uma estratégia mais ampla de difamação de um poderoso adversário, ainda por cima jesuíta e conselheiro real, que pretendia ver diminuído o poder de manobra dos inquisidores e ver restringidos os seus estilos repressivos. Sobre o assunto consultar o estudo clássico de José Van Den Besselaar, "António Vieira e a Holanda", in **Revista da Faculdade de Letras**, Vol. III, 1971, p. 5-35; e cf. Pedro Calmon, *O crime de António Vieira*, São Paulo, Melhoramentos, 1931.

Esse medo fundamental da mulher que perpassa na oratória de Vieira acaba, porém, por ser grandemente sublimado em passagens eloquentes de exaltação de um ideal de mulher hierática, quase imaterial, que tem por paradigma a figura sempre exaltada de Nossa Senhora que redimiu e superou a queda da mãe original da humanidade, na perspectiva bíblica. Portanto, em grande medida, há uma figura humana da história soteriológica que é cantada e exaltada acima de todos os seres humanos. E essa figura é feminina, depurada de todos os apanágios carnais e mundanos que faziam a mulher temível e perigosa para o homem de acordo com o horizonte de idealidade moral proposto pelo cristianismo: a Virgem Maria.[16]

2. Paradigmas bíblicos: Eva e Maria, a tentadora e a redentora.

O mito da mulher tentadora/pecadora de matriz bíblica tem por arquétipo original a figura de Eva. O acto primordial da primeira mulher, de acordo com o relato etiológico do *Génesis*, o ter-se deixado seduzir pela serpente e ter comido o fruto da árvore proibida e tê-la também dado de comer a Adão, tornou-se o paradigma fundacional mais revisitado e reinterpretado da teologia moral cristã. Vários teólogos do Cristianismo Antigo, conhecidos pela denominação de Padres da Igreja, com destaque especial para Santo Agostinho de Hipona, enfatizaram doutrinalmente o papel da mulher na queda original, ora acusando-a de ter sido a protagonista da desobediência a Deus arrastando consigo o homem, ora religando esse acto pecaminoso a uma prevaricação sexual que teria manchado a inocência da vida do primeiro par humano no paraíso terreal.[17] A extrema valori-

---

[16] Cumpre-nos notar que Vieira não tem propriamente sermões expressa e totalmente dedicados à reflexão sobre a temática feminina, mas apenas algumas poucas páginas ou passagens esporádicas onde o assunto é abordado, como soe dizer-se, a talho de foice. Todavia, importa destacar que fez a dedicação de alguns dos seus sermões a algumas mulheres ilustres do seu tempo de forma panegírica, quer para assinalar aniversários, celebrar nascimentos, ou lamentar e consolar mortes. Vieira teve, de facto, mulheres, cuja inteligência e talentos políticos muito admirou, como foi caso da Rainha Isabel de Sabóia. Admirado foi também Vieira por uma mulher notável do seu tempo, a rainha Cristina da Suécia que residia em Roma quando o grande pregador português permaneceu naquela cidade entre 1669 e 1675. De tal modo foi o apreço daquela monarca nórdica por este orador jesuíta, que o convidou com insistência para o cargo de pregador régio da sua corte. Contudo, António Vieira acabaria por declinar tão honroso convite em razão do seu grande amor e saudade que nutria pela sua pátria e que lhe inflamou o desejo de regresso a Portugal. De qualquer modo, não deixou de manter o colóquio com esta princesa sueca através de uma correspondência assídua até à sua morte. E há naturalmente que recordar, noutro registo, os diversos sermões dedicados a Nossa Senhora e aqueles que foram proferidos por ocasião de festas de santas da Igreja Católica, como Santa Catarina e Santa Teresa d´Ávila, mas nem estes são totalmente dedicados à análise da condição feminina.

[17] Cf. Jean Bottéro, «Adão e Eva : o primeiro casal», **Amor e sexualidade no Ocidente**, *op. cit.*, p. 160 e ss.

zação teológica da culpabilidade feminina ligada ao princípio da degeneração da humanidade no quadro da história do pecado contribuiu imenso para aumentar o déficit de credibilidade em torno da mulher no quadro do judeo-cristianismo. O lastro religioso e cultural da cultura ocidental assente numa sociedade patriarcal desenvolveu preconceitos altamente segregadores em relação ao sexo feminino.[18]

António Vieira inscreve a sua visão da mulher tentadora nesta longa tradição de suspeita em relação ao outro sexo. Eva emerge ao longo dos seus sermões como o arquétipo frequentemente revisitado e alegado para prevenir o seu auditório contra as seduções do mal.[19] O paradigma comportamental da primeira mãe da humanidade caracterizado pelo Pregador permite-nos extrair ilações acerca da sua compreensão do universo feminino na sua dimensão oposta ao ideal de santidade que propõe para enquadrar cristãmente a vida da mulher. Em primeiro lugar, Eva representa a maior fragilidade da natureza feminina que a teria tornado mais propensa à sedução do maligno. A esta susceptibilidade matricial, que acompanha a mulher desde a sua origem e que se tornou apanágio da condição feminina, Vieira associa uma série de vícios que lhe imputa como sendo típicos. Esses defeitos fortemente repreensíveis, em particular o apetite desmedido, a ambição, a curiosidade e a astúcia, servem para explicar a atribuição à mulher da primeira responsabilidade pela entrada do pecado no mundo:

> Comeu Eva a fruta vedada; e diz o texto que deu também dela a Adão para que comesse (...). Que comesse Eva, não admira; era mulher, e o seu apetite, a sua ambição, e, quando não houvera outro motivo, a curiosidade (porque ainda não sabia o que havia de comer) lhe pode servir de alguma desculpa (...).[20]

Depois desta atenuante retórica, o Pregador tipifica um defeito que considera mais grave e mais perigoso na mulher. Este vício teria tornado o comportamento original da primeira fêmea mais condenável – o modo de proceder astuto:

---

[18] Jean Delumeau, **Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIIIe-XVIIIe siècle)**, Paris, Fayard, 1983, pp. 276-277.

[19] Para o estudo, referência bibliográfica e citação dos textos parenéticos deste pregador jesuíta, seguimos a edição organizada pelo Padre Alves, **Sermões do Padre António Vieira**, 15 Vols., Porto, Lello & Irmão, 1959. Citaremos a partir de agora esta obra de forma abreviada, simplesmente por *Sermões*.

[20] Sermão da Ascensão de Cristo Nosso Senhor, **Sermões**, Vol. V, p. 372.

Também mostrou ser mulher na Astúcia. Darei desta mesma maça a Adão para comer: comendo, ofender-se-á Deus igualmente: ofendido Deus, desterrá-lo-á também a ele no Paraíso: desterrado, iremos juntos aonde nos lançarem: e desta maneira ficará remediada a sua ausência, e as minhas saudades".[21]

A astúcia feminina é usada para satisfazer um outro defeito igualmente condenável, o egoísmo estrutural e a sua obstinação pela posse do homem que não quer perder a todo o custo. António Vieira, glosando o mesmo assunto noutro sermão, aponta a subavaliação insensata que a mulher faz dos valores perenes em favor dos valores perecíveis. Donde a mulher primordial ter tido "por menos-mal a morte, ou o desterro em sua companhia (de Adão) que o Paraíso na sua ausência".[22] Assim, procura também evidenciar a dificuldade da mulher em despreender-se do objecto amado, preferindo perder-se com ele, a perdê-lo.

Eva é apresentada por Vieira, como era prática da teologia e da parenética cristã de modelação agostiniana, como a matriz explicativa por excelência para compreender o universo feminino na sua dimensão pecadora e enquanto instrumento de pecado, isto é, como porta de entrada do mal na história do homem. Daqui decorre a grande prevenção e suspeita que envolve a condição feminina.

No conjunto global das suas duas centenas de sermões, monumentos da nossa literatura barroca que Vieira legou à posteridade cultural na sua forma escrita, sobressai luminosamente uma figura de mulher supremamente exaltada e encarecida nas suas virtudes que, em certa medida, compensa de sobremaneira a prevaricação de Eva e abre mais espaço à mulher para a sua reabilitação enquanto género visto como mais fraco da humanidade. Na economia da salvação, a mãe de Jesus, ou melhor, de acordo com a teologia ortodoxa, a mãe de Deus (*teotokos*[23]) é quase divinizada. A sua maternidade divina, enquanto deu à luz o Filho de Deus, eleva-a ao estatuto e co-redentora, aquela que é a porta de entrada da salvação no mundo dos homens – de que Eva era a figura antitética vetero-testamentária – , compensando assim infinitamente a prevaricação original da primeira mulher. Maria, dando à luz o Salvador, torna-se co-criadora da humanidade nova da era cristã, dita também da Nova Aliança. No magnífico *"Sermão de Nossa Senhora do Ó,"* Vieira exalta como em nenhum outro o paradigma bíblico da mulher perfeita, Maria de Nazaré, Virgem e

---

[21] *Ibidem*, p. 372.

[22] Sermão ou comento da Segunda-Feira da Primeira Semana da Quaresma, *Ibidem*, p. 264.

[23] Termo utilizado pela primeira vez por Atanásio da Igreja Alexandrina e divulgado por Epifânio e os Padre Capadócios.

Mãe de Deus. A sua percepção deste arquétipo de mulher apresentada como modelo para todos os cristãos, mulheres e homens, é feita de forma hierática, quase imaterial, desvinculando-a da carnalidade, sede do pecado, espiritualizando-a.

Com efeito, Vieira concede à Mãe de Jesus Cristo um lugar iminente entre os seres criados, tanto na hierarquia terrestre como celeste. Esta mulher é a primeira e a mais sublime criatura humana e segunda na hierarquia celestial, ou seja, situa-a no lugar a seguir a Deus. Nas palavras exactas do Pregador, trata-se da "maior pessoa depois de Deus", conforme estabelece no "Sermão do Nascimento da Mãe de Deus" e noutros sermões marianos, onde exalta aquela criatura que teve o privilégio inaudito de ganhar o estatuto de mãe do Redentor, aliás, em perfeita sintonia com a doutrina católica mais ortodoxa.[24]

Para Vieira, Maria é a correcção e a perfeição de todas as mulheres, de todos os tipos femininos da história vetero-testamentária que eram prefiguração em desejo do que a Virgem de Nazaré viria a ser em realidade. Ela, a escolhida por Deus para ser a mãe do seu Filho, realiza e plenifica a missão da mulher primigénia da humanidade. Ela que é elevada a uma espécie de estatuto de co-criadora, a "verdadeira mãe dos viventes", segundo as palavras do Pregador, veio para cumprir o papel não cumprido de Eva. Maria, a nova Eva, a porta da utopia da era nova da humanidade fundada em Cristo. Por isso, em Maria todas as mulheres renascem e se plenificam. O orador jesuíta canta deste modo o acto refundador da humanidade permitido pelo gesto de Maria:

> Em todas nasceu Maria, ou todas tornaram hoje a nascer em Maria muito mais avantajadas que em si mesmas, e para fins muito mais gloriosos. Nasceu hoje Eva para meter debaixo do pé e quebrar a cabeça à antiga e enganosa serpente, que com o veneno original tinha infeccionado toda a sua descendência. Nasceu hoje Sara para ser mãe universal da fé, e de todos os que desde então haviam de esperar escuramente, e depois crer com toda a luz, a divindade do Messias. Nasce Rebeca para tirar a benção do cego Isaac ao rústico e fero Isaú, e dá-la ao manso e religioso Jacob. Nasce Raquel para ser mais formosa, e mais servida, e mais amada que Lia, mas como Lia a mais fecunda. Nasce Ester para ser a mais Senhora do mundo, a mais respeitada do seu supremo monarca, isenta de todas as leis, e superior a todas. Nasceu Débora, a famosa guerreira, a quem seguiam com soldados em

[24] Cf. *Ibidem*, Vol. IX, p. 254. Ver também a este repeito o exemplar Sermão de Nossa Senhora do Ó, *Ibidem*, Vol. X, p. 203 e ss.

> ordenados esquadrões as estrelas do céu e por quem os soldados venciam sem ferida como estrelas da terra. Nasce Judite para libertar dos exércitos inimigos a sitiada Betúlia, e arvorar sobre seus muros, cortada com a própria espada, a cabeça do soberbo Holofernes. Nasce Abigail para convencer com sua prudência, e aplacar com sua piedade, não a David descortesmente ofendido, mas ao mesmo Deus, das vinganças justamente irado. Nasce Rute, não só para colher, mas para regar com o orvalho do céu e criar espigas, de que se hão-de fazer pão, que há-de ser o sustento do mundo. Nasce finalmente hoje Maria, não a irmã, mas a mãe do verdadeiro Moisés, para passar o Mar vermelho a pé enxuto, para ser a primeira que canta o triunfo da tirania do Faraó e a primeira que ponha os passos seguros no caminho da Terra Prometida".[25]

Neste espectacular sermão pregado às Freiras do Convento de Odivelas, a Mulher cantada em Maria, Mãe de Cristo, é a síntese perfeita da humanidade que aspirava à redenção divina. Em Maria os melhores atributos humanos são reunidos, os atributos da acção e da contemplação, ela que é apresentada, de acordo com as Sagradas Escrituras no seu livro do *Apocalipse* (12,1), como "uma mulher vestida de sol, calçada de Lua e coroada de estrelas".[26] Maria é caminho de luz, é possibilidade de realização utópica das aspirações profundas do ser humano, levando a dianteira da humanidade em direcção à sua comunhão com o transcendente:

> Pois por isso chamaram os anjos juntamente à Senhora, Aurora, Lua e Sol; para mostrarem que é Luz que alumia todos os tempos. Luz que alumia de dia como Sol; luz que alumia de noite como Lua; luz que alumia quando não é noite nem dia, como aurora (...). A Lua alumia de noite, e a noite é a culpa; a aurora alumia de madrugada e a madrugada é penitência; o Sol alumia de dia, e o dia é Graça.[27]

Assim sendo, aqui o feminino representado em Maria é o melhor caminho da humanidade para Deus e onde Deus se espraia para dar a mão à mesma humanidade para reparar a fractura original. Em Maria Deus revela de forma terna o seu *facies* mais profundo, o seu rosto de mãe e nele "o feminino absoluto é historicizado de uma forma plena na vida desta mulher preferida da divindade".[28]

---

[25] *Ibidem*. Vol. IX. p. 260-261.

[26] *Ibidem*, p. 294.

[27] *Ibidem*, p. 298-299.

[28] Cf. Leonardo Boff, **Rosto Materno de Deus**, Petrópolis, Vozes, 1998, p. 100; e cf. D. Spada, "Dio como Madre. Un tema di teologia ecumenica", *Euntes et Docete*, Vol. 29, 1976, p. 472-481.

Em razão do acto obediencial de Maria e do modelo de virtude em que a sua vida se tornou, eleita por Deus como a criatura mais perfeita da história da humanidade, esta mulher é erguida acima de qualquer outro ser humano, seja masculino, seja feminino. Ao seu gesto co-redentor é atribuído um efeito de benção transtemporal, isto é, sobre a humanidade no seu todo e de todos dos tempos. Elevada a um patamar muito próximo da divindade, ela abre para o universo feminino um horizonte de maior realização soteriológica. Disto mesmo é exemplar este passo que ilustra bem o pensamento de Vieira acerca das vantagens auferidas pelas mulheres em virtude dos méritos de Maria: "A Santa Madre Teresa diz no seu livro, que Cristo lhe dissera, que se comunica mais às mulheres que aos homens, e juntamente as razões disso: e acrescenta a Santa, posto que as não declara, que eram de grande consolação para as mulheres. E assim se vê nas vidas das santas, que as santas são mais mimosas e regaladas de Deus: a razão disto pode ser de haver sido mulher a mais santa de todas as criaturas".[29]

É à luz do duplo paradigma Mariano e Eviano que as mulheres em Vieira são valoradas. O mérito ou o demérito, o louvor ou a depreciação são feitos à mulher em função da aproximação em relação a um destes pólos maniqueisticamente estabelecidos, um positivo e outro negativo, em perfeita sintonia com o conteúdo dominante na cultura clerical em torno deste tema.

3. Antropologia barroca: visão estática da mulher *versus* visão dinâmica do homem

Tendo sempre como pano de fundo o paradigma mariano e os atributos que lhe foram enfatizados pela elaboração da teologia sócio-moral cristã, à mulher é atribuído pelo Padre António Vieira, um papel iminentemente passivo por contraste com o papel do homem que é essencialmente o de protagonista, o de líder, o de empreendedor, aquele que opera a transformação da história por delegação divina. Há uma clara cisão na interpretação do relato do livro do **Génesis** acerca da criação divina do primeiro par humano em que, na perspectiva da exegese hodierna, o homem e a mulher ambos indistintamente simbolizam a humanidade toda na sua composição de virtudes e defeitos, na sua múltipla possibilidade de realização.[30]

---

[29] Sermão ou comento da Segunda-Feira da Primeira Semana da Quaresma, *op. cit.*, p. 275.

[30] Cf. Jesús Herrero, "O *Mito Adámico* e a vida humana num livro de Armindo Vaz – Um exercício da *razão vital e histórica*", in **Brotéria**, Vol. 143, 1996, p. 445-464; e ver Armindo dos Santos Vaz, *A visão das origens em Génesis 2, 4b – 3, 24*, Lisboa, Edições Didaskália – Edições Carmelo, 1996.

A cisão de papéis e estatutos operada na cultura ocidental deu origem a uma espécie de esquizofrenia que distanciou o homem da mulher e colocou esta na dependência subalterna do sexo dito oposto. O que muito contribuiu para desvalorizar um dos géneros sexuados da humanidade, corroendo a paridade primordial patente no relato mítico da criação divina do primeiro livro da Bíblia, e que acaba por ser um traço comum na memória das antigas mitologias e cosmogonias religiosas. Esta unidade polar do masculino-feminino em cada homem-varão ou homem-mulher", conforme nos informa a história comparada das religiões, está presente nos relatos fundadores das diferentes sistemas de crença religiosa como alude Leonardo Boff:

> O pensamento chinês representava o feminino e o masculino como um círculo composto de duas partes iguais de luz e de sombra (yang-yin); as civilizações da babilónia e egípcia pelo carácter hermafrodita de toda a realidade, originada de um mesmo princípio simultaneamente masculino e feminino, *Ischtar*. O caos, a terra e a noite são referidos ao princípio feminino; a ordem, o dia e o ar aproximados ao princípio masculino. Platão no Simpósio narra o mito do surgimento do varão e da mulher. Nas origens Zeus criara seres andróginos com dois rostos, quatro orelhas, quatro mãos, dois sexos. Como, com sua força, quiseram se medir como deuses, Zeus os cortou em dois, 'como se divide uma fruta ou um ovo com uma crina de cavalo'. Separados, o masculino e o feminino buscam insaciavelmente reencontrar a unidade primitiva através do Eros e assim vencer a mútua incomplementaridade. Há no *midrash* hebreu que diz: originalmente o varão e a mulher tinham um só corpo, mas dois rostos. Deus os separou, dando a cada um as costas, mas eles buscam, por uma força inata, ser novamente uma só carne. O *Génesis* (1, 27) representa a humanidade una e única que "a ideia da unidade plural e polar de cada homem como masculino e feminino é tão velha como a própria hominização.[31]

Distante desta ideia primigénia da unidade polar entre o homem e a mulher e muito próximo da reelaboração judaico-cristã e greco-romana da visão do universo feminino sedimentada na cultura europeia, Vieira confere à mulher uma posição estática na sociedade cristã. Daqui decorre necessariamente a defesa da segregação social da mulher por motivos cautelares. Isto a fim de disciplinar ou contrariar a ôntica tendência da mulher pautada pelo que o Pregador designa e define como "o gosto de

[31] Leonardo Boff, **O rosto materno de Deus**, Petrópolis, Vozes, 1998, p. 69.

sair", que teria levado inicialmente a arredar-se do lugar estabelecido por Deus, o Paraíso, preferindo a errância no desterro à quietude beatífica do jardim paradisíaco: "É tal a inclinação e tão impaciente na mulher o apetite de sair e andar, que por sair e andar deixou Eva o esposo, e por sair e andar deixou a Deus. Oh, quantas vezes, por este mesmo apetite vemos deixado a Deus; e os esposos pior que deixados!"[32]

Este apetite por sair, atribuído como característica intrínseca da natureza feminina, inclina a mulher a gostar de andar mais fora do lar do que dentro. Esta é a causa da sua perdição e da perdição dos homens, na medida em que ela "é tão vagabunda nos olhos como nos passos".[33] Esta itinerância, esta não estabilidade pode dar aso à tentação, ainda que o motivo de saída de casa possa ser bom. Sendo a mulher entendida como objecto de tentação, esta ao ser vista pelos homens pode despertar nestes, ainda que passivamente, desejos concupiscentes e fazer perigar a sua honra, a dos seus familiares e a dos mesmos homens. Donde Vieira conclui, cooptado com a autoridade de Marcial, que muitas mulheres saem de casa como Penélopes e regressam a casa como Helenas. Nem a justificação da saída de casa a pretexto de devoção, isto é, para ir à Igreja rezar, convence o Pregador a tolerar a mobilidade da mulher, "porque muitas vezes as que chamam devoções, são verdadeiramente devassidões".[34] Pois, as mulheres acabam por derivar na tagarelice e falar de coisas que lhes estão interditas. Aqui o Pregador revela-se do máximo rigor para com a Mulher, generalizando o juízo do seu comportamento considerado habitual. Afirma que a mulher que sai de casa engana o marido, embora sob o pretexto de ir rezar o Rosário, incorrendo no pecado de hipocrisia e, mais grave do que isso, por fazer sacrilégio, dado que sai para seu prazer justificando-se com o objectivo de devoção pessoal. Donde a conclusão sarcástica de António Vieira: "Quantas vezes a mulher faz um voto para cumprir na Igreja e acaba por encontrar um devoto".[35] O pregador mostra-se, assim, severo em relação ao prazer feminino de "cirandar", que apresenta como marca diferenciadora em relação à condição masculina.

3.1. "Domesticação" da mulher

O esforço retórico de fundamentação da necessidade de restringir os movimentos da mulher nos espaços públicos assente numa ideia mítica da mulher como *locus* e fonte de pecado e de tentação tem sempre por arquétipo comportamental a figura de Eva. Daí que procure concitar

---

[32] Sermão décimo sétimo, *Ibidem*, Vol. XI, p. 415.
[33] *Ibidem*, p. 416.
[34] *Ibidem*, p. 417.
[35] *Ibidem*, p. 418.

argumentos, os mais variados e inusitados, para consolidar a sua asserção segundo a qual a mulher não teria sido feita para a itinerância, mas para a estabilidade. Bem à maneira escolástica, Vieira apresenta argumentos que para a nossa sensibilidade hodierna soam a grotesco, mas que eram frequentes dos exercícios retóricos do seu tempo. Nesta linha, o jesuíta entende que desde a criação da mulher ficou definido que a sua condição não é a de um bem móvel, mas sim a de um bem imóvel. Procura autorizar esta tese desenvolvendo uma argumentação de natureza filológica que extrai da análise linguística da tradução latina do passo do Génesis (2, 22) relativo à criação da mulher: "Aedificavit ... costam... in mulieram". Explorando o valor semântico da forma verbal "aedificavit", considera que a mulher foi edificada à semelhança de um edifício que é construído e fica imóvel num determinado lugar. Assim deve ser a condição feminina consentânea com o que foi ontologicamente estabelecido desde a criação da primeira mulher:

> Quando Deus criou o homem e a mulher, foi com grande diferença, ainda em termos com que o refere a Escritura. Do homem diz que o formou Deus; da mulher, que a edificou. Não quis o Autor da natureza que a mulher se contasse entre os bens móveis. O edifício não se move do lugar onde o puseram; e assim deve ser a mulher: tão amiga de estar em casa, como se a mulher e a casa fossem a mesma coisa.[36]

Segundo esta percepção estereotipada do sexo feminino mais como objecto do que como sujeito, a casa é vista como o espaço natural da mulher, não a rua. Esta é para o homem. Apesar de defender um estatuto estático para a mulher, na verdade mais teórico e ideal do que real, reconhece que a realidade evidencia o contrário: "Mas a inclinação correspondeu tão pouco ao mistério ou documento com que fora criada, que, como se viu edifício sem alicerces, o maior apetite da mulher é andar e sair".[37] Esta tendência é vista não como natural e benigna, mas como tendo uma raiz pecaminosa e maligna que infringe a determinação divina em relação ao estatuto e condição feminina. A mulher, pelo seu gosto de sair, procura assemelhar-se ao homem, a quem são conferidos os atributos do protagonismo social, da vocação empreendedora, da capacidade de liderança, da liberdade de iniciativa, no fundo, a quem é dado o papel dinâmico na sociedade. É assim, portanto, uma infracção estatutária o apetite da mulher para a mobilidade, uma usurpação de papéis.

---

[36] *Ibidem*, p. 415.
[37] *Ibidem*.

Estabelecida, desta forma, a natureza e papel do universo feminino, Vieira advoga a necessidade de confinar a mulher nas fronteiras do lar mesmo para o cumprimento das suas obrigações cristãs, como sejam no caso vertente, a oração, tema principal que aborda no citado *Sermão Décimo Sétimo* dedicado ao Rosário. Para efectuar as práticas devocionais, ao homem é permitida e até aconselhada a ida à Igreja e a oração em grupo. À mulher qualquer destas possibilidades é recusada. Às mulheres cabe fazer oração em casa "e de nenhum modo fora dela".[38] E além disso a mulher deve rezar recolhida na sua solidão. Avocando a autoridade de Jerónimo de Azambuja, justifica estas restrições extremas impostas ao sexo feminino, "porque a gente deste género é muito amiga de sair e de andar por fora; e porque talvez lho proíbam os que têm mando da casa, fingem devoções falsas e mentirosas".[39]

Apodada de *licentiosum genus* (género licencioso), com base na autoridade de Oleastro, na antropovisão vieiriana, a mulher é destinada à clausura mais restrita e solitária para preservar a sua honra e garantir a harmonia social. Em nome da conveniência e do decoro, reduz a mulher ao universo pequeno do lar como medida cautelar para evitar males maiores que a sua presença e apetência para a lascívia poderia suscitar. Só através deste recolhimento e desta passividade feminina cultivados contra as suas tendências herdadas do protótipo comportamental desenhado matricialmente em Eva, a mulher poderia tornar-se virtuosa e encetar um caminho de perfectibilidade. O modelo que é proposto para a realização deste ideal de mulher recolhida é o paradigma mariano, a Virgem Maria, a mulher da nova aliança neotestamentária.

Vieira opera uma verdadeira "domesticação" da mulher, confinando-a aos limites estreitos do lar, enquanto que ao homem dá como lugar natural o campo, portanto o espaço exterior da mobilidade. Todavia, não retira à mulher capacidade pedagógica. Na sua casa ela deve exercitar e desenvolver o seu papel de mestra espiritual da humanidade, transmitindo a fé e orientando a vida do homem para a salvação.[40]

Apesar de Vieira superar, em parte, uma determinada visão tributária da moral social de São Paulo que era extremamente restritiva do pa-

---

[38] *Ibidem.*

[39] *Ibidem*, p. 419. Recorde-se que Vieira era um mestre conceptista que artificializava os conceitos e torcia e contorcia as palavras e os textos ao sabor da necessidade de comprovar teses e carrear argumentos para defender causas. Escrever Besselaar que António Vieira "não era cultista, mas 'conceptista'. O conceptismo consiste num engenhoso e "agudo" jogo mental de explicar ou patentear (desempenhar, na terminologia da época) o inesgotável conteúdo de um conceito, processo em que um constante saltear da ideia para a palavra, do significado para o significante, da realidade para o símbolo e do sentido próprio para a metáfora. O seu fundamento é o que poderíamos chamar de 'pan-simbolismo". José Van den Besselaar, **Vieira: o homem, a obra, as ideias**, Lisboa, Instituto de Cultura e Língua Portuguesas, 1991, p. 99-100.

[40] Cf. Sermão do Espírito Santo, *Sermões*, Vol. V, p. 397 e ss.

pel sócio-religioso da mulher, que na Primeira *Carta a Timóteo* (2, 12) reprova absolutamente qualquer capacidade pedagógica ao sexo feminino ("São Paulo fiou tão pouco do género feminino que a todas as mulheres proibiu o mister de ensinar: *Docere autem mulierem non permitto*), procura situar esta posição paulina radical como uma prevenção geral contra a natural insensatez da condição da mulher e a sua susceptibilidade em relação ao pecado e ao demónio, isto é, em virtude da lei natural da criação. Por isso é que Vieira afirma taxativamente, na linha da tradição paulina, que o papel mais próprio da mulher é aprender e calar: *Mulier in silentio discat* (1Tm 2, 11).[41] No entanto, não deixa de reconhecer que há e houve mulheres sábias que rivalizaram em sabedoria com os homens, como é o caso de Santa Catarina que debateu questões doutrinais e espirituais com mais de 50 filósofos, levando-lhes vantagem.[42] Mas estes e outros exemplos de mulheres excepcionais que encontramos aqui e acolá no sermonário de Vieira acabam por ser mais a excepção do que a regra. Todavia, a excepção positiva, quando se trata do universo feminino, é sempre luminosa, é sempre notável, superando em excesso a dita normalidade positiva do universo masculino.

A defesa do banimento público da mulher argumentada nos *Sermões* de Vieira inscreve-se num fundo cultural androcêntrico já muito antigo teorizado por autores clássicos e eclesiásticos. Nessa óptica misógina, a mulher é apresentada como um ser inferior, subalterno, embora detentor de uma beleza estonteante, mas uma beleza que acaba por ser vista como enganadora e artificial, muitas vezes fabricada através de artifícios e métodos que melhoram o seu aspecto natural.[43] Mesmo quando essa beleza é natural, assenta sempre "no equilíbrio instável da fleugma do sangue"

---

[41] Para uma exegese complexiva dos fundamentos da imagem paulina do feminino ver Amador Anjos, **São Paulo e a condição feminina: Um desafio à Igreja de hoje**, Porto, Edições Salesianas, 1990.

[42] Cf. Sermão de Santa Catarina, **Sermões**, Vol. IX, p. 141-178.

[43] Cf. António Soares Marques, *op. cit.*

que a inclina para a sensualidade e fá-la suscitadora dos desastres domésticos e das grandes tragédias da história humana.[44]

Apesar desta exigência de reclusão determinada para a mulher a fim de lhe reprimir o perigoso desejo de *cirandar*, Vieira também critica, por contraponto, as mulheres ricas que, afirma o pregador, por vaidade e para demarcar a sua importância social, tinham por hábito (que, pelos vistos, já era moda) receberem os sacramentos particularmente em casa, nomeadamente a confissão e a eucaristia. Situação que só seria tolerável para o pregador em caso de doença. Assim espanta-se Vieira diante desta inversão de valores: em vez de ser as mulheres a visitar Deus, era Deus que tinha que vir visitar as mulheres nas suas casas.[45]

Esta crítica parece entrar em contradição com a sua defesa da confinação da mulher ao lar. No entanto, esta contradição pode ser compreendida, tendo em conta o escopo de fundo que preside à sua parenética. O pregador pretende sempre castigar os vícios e moderar os exageros, em prol de um equilíbrio nas práticas e comportamentos. De tal modo que diz o que entende por uma verdadeira mulher: uma mulher digna de o ser tem necessariamente de ser uma pessoa equilibrada. É interessante notar, todavia, que a retórica de Vieira não se pauta propriamente pelo equilíbrio, mas precisamente transborda de excessos, de visões hiperbólicas, de luxo retórico-literário. Talvez pelo excesso do seu poder retórico, marcado por imagens extremistas e parodoxais, procure combater os exageros da sua sociedade e da mentalidade do seu tempo. Portanto, procurava combater exageros com excessos e excessos com exageros. É esta uma característica tipicamente barroca.

---

[44] Cf. Luís Gómez Palacín, s.j., **Vieira entre o Reino Imperfeito e o Reino Consumado**, São Paulo, Edições Loyola, 1998, p. 53-54. Segundo Leonardo Boff, a dialéctica histórica do conflito entre os sexos que conduziu à segregação e à marginalização social do papel da mulher aconteceu tardiamente no percurso do povo judeu relatado na Bíblia: "O judaísmo antigo embora centrado no varão, permitia contudo uma presença significativa da mulher na vida do povo. Os textos falam da importância política de Miriam, Ester, Judite, Débora, realçam o papel das antigas profetisas e das antigas heroínas Dalila e Jesabel, há descrições de comovedor encantamento como o encontro e o diálogo do servo de Abraão com Rebeca (Gn 24, 15, 67); não deixam de marcar profundamente as figuras de Ana, Sara ou Rute e mesmo no Cântico dos Cânticos. Com a sedentarização do povo e a constituição das cidades, o varão foi assumindo mais e mais todos os instrumentos de poder social; emerge um antifeminismo generalizado, especialmente na época pós-exílica. O *Eclesiástico* que, de um lado, tantas loas tece à mulher diligente (26, 1-24), manifesta, por outro, um aberto anti-feminismo: 'a malícia da mulher é uma malícia consumada' (25, 17); e a malícia do varão vem da mulher; vale mais a malícia de um homem do que a bondade de uma mulher (42, 14); é preferível viver com um leão e com um dragão do que viver com uma mulher perversa' (25, 23); semelhante juízo é justificado pelo autor porque 'foi dela mulher que começou o pecado e é por causa dela que morremos todos' (25, 23). Um quadro antifeminista se nota também no relato javista da criação de Eva (Gn 2, 18-25) e da queda original (Gn 3, 1-19: literariamente o relato é tardio, por volta do século X-IX), o que teve como consequência reforçar uma exegese masculinizante através de todos os séculos". Leonardo Boff, *op. cit.*, p. 76; e cf. J. M. Aubert, **La mujer. Antifeminismo y cristianismo**, Barcelona, 1976, p. 15-20.

[45] Cf. Sermão Vigéssimo Segundo, **Sermões**, Vol. XII, p. 151-184.

3.2. Penitência como caminho de perfectibilidade feminina

No entanto, António Vieira vai mais longe na sua severidade para com o universo feminino, estatuindo como missão, como destino terreno para a mulher a prática da penitência. A verdadeira Mulher/Mulher é aquela que se esforça por ser quotidianamente uma autêntica penitente. No *Sermão da Penitência* feito na Quarta Dominga do Advento, o Pregador considera as mulheres mais propensas ao pecado que os homens, porque não só pecam enquanto seres imperfeitos que são à semelhança dos homens, como são ocasião de pecado, isto é, suscitam o pecado do outro sexo. Todavia, o maior pecado das mulheres reside no passarem os seus dias ocupados em procurar "agradar e contentar" os homens. Elege arquetipamente como antimodelo da mulher santa a figura bíblica de Maria Madalena na fase de devassidão em que viveu, apesar de ser de elevada estirpe social, antes de ser ter convertido sob o olhar de Cristo. A metodologia e o remédio propostos pelo Pregador para libertar a mulher das futilidades quotidianas, do "dolce farniente", da preocupação pecaminosa pela "caça ao homem" é a atitude austera da penitência, da vigilância permanente contra a tendência para galantear-se, orientando toda a sua vida para agradar a Deus e não ao homem. Só através desta prática de despreendimento constante das coisas e dos afectos terrenos, a mulher poderá santificar-se e deixar os homens se santificarem.[46] Este não é mais do que o ideal de vida ascética da *fuga mundi* (para homens e mulheres) proposta pela tradição monástica tradicional, aqui aplicada ao universo feminino em particular. O que também durante séculos foi considerado o ideal de vida mais perfeito a que todo o cristão deveria aspirar.

4. A mulher e o espelho: o inexorável poder da vaidade

O tema do espelho é um tema bem barroco. A literatura barroca é, em grande medida, um complexo jogo de espelhos. Através deste jogo pretendia-se mostrar as faces contrastivas da realidade num movimento constante. Num vaivém de fora para dentro e de dentro para fora, procurava-se perscrutar e escrutinar os lados profundos da alma e das paixões, assim como da deriva dramática da história da vida humana em sociedade. O jogo do espelho é associado com mestria à mulher pelo grande pregador jesuíta para, por intermédio deste, extrair grandes ilações acerca dos vícios, gostos e preocupações quotidianas da mulher, mormente do seu cultivo da futilidade.

---

[46] Cf. Sermão da Quarta Dominga do Advento, **Sermões**, Vol. I, p. 245-276.

Vieira encontra o público ideal para esta prelecção no Convento de Odivelas, onde pregou em 1661 um sermão em que discorre mais longamente sobre o tema das mulheres, a que deu o título de *Sermão do Demónio Mudo*, a que também se pode designar subtitularmente de Sermão sobre a *Vaidade das Mulheres*. Nesta excelente peça literária, o orador sagrado ensaia uma caracteriologia feminina. Chega à reflexão sobre os vícios e traços do universo feminino, partindo da passagem do Evangelho de São Lucas que relata uma das acções extraordinárias de Jesus: "Estava Jesus a expulsar um demónio e ele era mudo. Erat Jesus liciens daemonium, et illud erat mutum" (Lc 11, 14).

António Vieira introduz o sermão com uma advertência temerária. Os locais do mundo onde o Diabo mais preferia passear, espreitar e exercer a sua acção tentadora eram os claustros, os corredores, as celas e os dormitórios dos conventos femininos. Esta afirmação é explicada por intermédio da justificação de que é nas casas de religiosas que reside a elite humana preferida de Deus, adversário de Belzebu, isto é, o conjunto das virgens consagradas ao serviço divino.

Já estando dentro do convento, o lugar onde Satanás prefere dissimular-se é por detrás dos espelhos que as freiras têm para seu uso. Logo faz assim a transposição semântica a fim de encontrar o mote para vituperar a vaidade das mulheres: "O espelho é o Diabo mudo". O espelho possui a mulher com igual arrebatamento com que o demónio possui o corpo de um possesso. Tudo por causa do libidinoso gosto de satisfazer a repreensível vaidade feminina. Por isso, lança um repto às mulheres que vivem como escravas da vaidade: que estilhacem o espelho, este seu instrumento idolátrico.[47]

O orador afirma que o espelho se encontra de tal modo agarrado ao coração das mulheres que nem uma multidão de orações e penitências consegue só por si ilaquear este quisto. Só uma graça divina o pode conseguir. Isto porque existe uma íntima semelhança entre o espelho e o demónio. No imaginário mítico da protologia judeo-cristã, a rebeldia do anjo caído, Lucifer, a quem se convencionou chamar Demónio, resultou da cedência ao "amor-próprio". Nenhum objecto melhor que o espelho para satisfazer e cultivar o narcísico amor de si próprio. E o amor próprio "é a raiz de todos os vícios", considera Vieira.

Mediante esta lógica, o autor barroco especula que a legião de demónios de que falavam as Sagradas Escrituras teriam nascido de uma multiplicação espelhal: "De sorte (...) que vendo Lucifer a sua formosura natural e verdadeira em um espelho, também natural e verdadeiro, deste espelho e desta vida, como de pai e de mãe, nasceram todos os demónios, quantos com o mesmo Lucifer ardem no inferno".[48]

---

[47] **Sermões**, Vol. III, p. 327.

[48] *Ibidem*.

O espelho é o instigador por excelência do amor-próprio, donde uma fonte criadora de ilusões pelo seu poder de enganar, ou melhor, de valorar o que não tem autêntico valor ou valor ontológico, mas que é apenas contingencial ou acidental. O Demónio do espelho ordena e reordena, compõe e recompõe a realidade "como mais lhe serve, pinta e representa interiormente à nossa imaginação, o que mais pode inclinar, afeiçoar e atrair o apetite. E deste modo nos tenta, mudamente nos persuade e mudamente nos engana".[49]

Dada a vaidade idolátrica das mulheres, elas tornam-se mais susceptíveis que os homens ao poder sedutor do espelho, que é dizer o mesmo, o poder sedutor do seu amor-próprio. Segundo Vieira, de tal modo é o poder do espelho sobre a mulher "que se já houvessem espelhos [no Paraíso], não havia ela de pedir emprestada à serpente a língua para enganar e render. Mais digo; e o espelho lhe dissesse: Verás em mim tua formosura; que havia Eva de aceitar o partido e oferta do espelho, e não a promessa da serpente. E para que não pareça cousa incrível no juízo de uma mulher antepor a glória ou idolatria de estar contemplando a formosura, à dignidade e divindade de ser como Deus, seja juiz e prova o mesmo demónio".[50]

A prova é dada a partir da escogitação do desejo demoníaco de usurpação do axioma que define o sentido essencial da existência de Deus. Se Deus na sua existência eterna vive contemplando-se a si mesmo, a sua suprema glória e beleza infinitas, a tentação de ocupar o lugar de Deus pelo Demónio resultou do desejo proibido deste seu anjo rebelde se querer contemplar a si próprio, à semelhança de Deus. Donde, "seria a maior tentação de Eva, tendo experimentado o Demónio em si mesmo, quanto mais poderosa era para a persuadir e render o silêncio do espelho mudo, que a astúcia da serpente, falando".[51]

Segundo Vieira, esse narcísico desejo demoníaco primordial de autocontemplação foi herdado por via feminina pelas filhas de Eva, na sequência da queda original. Esta semente de pecado transmitida de geração em geração floresceu e ganhou asas maiores aquando da descoberta e vulgarização dos espelhos que passaram a permitir às mulheres darem largas, na intimidade do seu lar e das suas celas (no caso dos conventos), à contemplação de si mesmas durante horas a fio: "E por isso há tantas no mundo (e fora do mundo) que perdem as horas e os dias inteiros em se estar vendo, revendo e contemplando no espelho, como se não tivessem outra glória".[52] Entre outros casos exemplares alega a história de Blesila, uma viúva romana convertida ao cristianismo, sobre a qual escreveu São

---

[49] *Ibidem.*

[50] *Ibidem*, p. 329.

[51] *Ibidem*, p. 330.

[52] *Ibidem.*

Jerónimo. Antes de se ter convertido verdadeiramente à mensagem de Deus e se ter feito religiosa, esta viúva "desde amanhecer o sol até à noite empregava em grande vagar e estudo o dia todo em se enfeitar ao espelho (...). Não desenganou a Blesila nem a morte, que a fez viúva, nem a mortalha que a obrigou ao capelo, para lhe enfastiar aquele mortal apetite de se estar sempre vendo ao espelho".[53]

Assim conclui Vieira enfatizando a dita estrutural atracção feminina pelo espelho:

> E como este apetite de bem parecer, herdado de tão longe, e esta inclinação e estimação, fundada nos ornatos de uma caveira, e no esquecimento dela, e ainda a adulação do amor-próprio mais enganado, e não há gentileza tão perfeita que não tenha que suprir, nem tão sã, que não tenha que curar, de que o espelho é o médico: esta é a razão, ou sem-razão da dificuldade e resistência com que nos mesmos claustros religiosos, e entre as mesmas que professam o desprezo dos olhos humanos, sejam tão raras dentro das suas quatro paredes as que deixam despegar e sair delas o espelho.[54]

Donde a parecença das mulheres com Lucifer ou de Lucifer com as mulheres, na medida em que se assemelham com aquele anjo na idolatria de si, neste caso, da sua tomada do rosto e da beleza exterior por ídolo. Por isso, declara epifonemicamente Vieira: "Bem-aventurado o tempo em que o uso dos espelhos estava vedado às mulheres cristãs", pois nelas é hoje inextricável o amor pelo espelho que é mais devoto do que o amor a Deus e do que o amor às outras suas criaturas.[55]

5. A insustentável inconstância feminina

No mesmo convento de Odivelas, Vieira pregou um outro sermão na Quaresma de 1644 em que se afoitou novamente pelo terreno do universo feminino. O mote é cristológico: o dever do amor para com os inimigos. Daqui chega à mulher pela consideração de que o amor-paixão, o amor físico do homem pela mulher assenta numa ilusão. Este é um amor falso pelo qual o homem se perde e leva tudo a perder.

---

[53] *Ibidem.*
[54] *Ibidem*, p. 334.
[55] *Ibidem*, p. 331.

Na esteira da teologia agostiniana sobre o pecado original,[56] Vieira entende que a infracção do primeiro casal humano no paraíso patente na narrativo etiológica do Génesis teria resultado do impulso libidinoso do amor pela mulher. Mas a falsidade do amor entre o homem e a mulher decorre mais da insustentabilidade do seu carácter volúvel, da sua não solidez. Mais uma vez o mal reside na mulher. A mulher é vista, por natureza, como um ser inconstante, variável que constrói a vida sobre a areia. Dessa inconstância resulta a falsidade a prazo do amor. Acusada a mulher de inconstância, o género, porém, não fica imune. Essa característica feminina acabou por ser transmitida também ao homem através da filiação: "O homem, filho de mulher, é tão vário, tão mutável, e tão inconstante, que nunca permanece, nem dura no mesmo estado (...). Porque os homens no sexo saem aos pais, e na inconstância às mães. Porém, daqui mesmo se colhe que tão inconstante são os homens, como as mulheres (...). A mulher inconstante por condição; o homem inconstante por nascimento; a mulher, como a Lua, por natureza; o homem como o mar, por influência".[57]

Apesar de visão paritária da inconstância na mulher como no homem, o que acaba por desvaloriza mais a mulher em Vieira é essa imputação da causalidade do mal à natureza feminina. Mesmo assim este orador jesuíta revela-se menos radical do que alguns pregadores do seu tempo dominados por uma mentalidade femininofóbica, repartindo defeitos e fazendo alguma justiça ao sexo feminino.

Para ilustrar o traço psicológico em análise, a inconstância, o pregador avoca a figura bíblica da Samaritana e o exemplo dos seus vários

---

[56] Normalmente tende-se a ver como uma construção cristã a ideia da mulher como protagonista da história do pecado e da degenerescência humana, fruto da elaboração teológica patrística e mais especialmente agostiniana que interpretou o pecado original como a cedência humana à concupiscência, portanto, como um pecado sexual. Embora isto seja verdade, não é a verdade toda, pois a suspeita em torno da natureza feminina é pré-cristã, decorrente da noção de impureza sexual ligada aos ritmos da fisiologia da mulher. A noção de pureza física e espiritual foi reelaborada e reforçada pelo cristianismo influenciado pela filosofia helenista, mormente pelas correntes maniqueístas, pelo neo-platonismo e pelo estoicismo que olhavam com maus olhos paro o mundo sensível, para o mundo da carne ao qual a mulher era habitualmente associada. Estas influências das filosofias dualistas penetraram e marcaram a construção doutrinal da Igreja. Com esta noção de pureza vemos surgir um modelo sexual, isto é, da negação ou restrição das práticas sexuais, o modelo da virgindade e da castidade institucionalizado pelo monaquismo emergente na entrada da Idade Média. De todo este processo complexo que conduziu à emergência de um novo modelo de mulher e de um novo paradigma de relação entre o homem e o sexo oposto e destes com a transcendência, derivou o medo ocidental perante o universo feminino, conforme nos explicar Delumeau: «Ainsi la peur de la femme n'est pas une invention des ascètes chrétiens. Mais il est vrai que le christianisme l'a très tôt intégrée et qu'il a ensuite agité cet épouvantail jusqu'au seuil du XXe siècle ». Jean Delumeau, **La peur en occident**, Paris, Fayard, 1978, p. 309; e cf. Jacques Le Goff, « A rejeição do prazer », **Amor e sexualidade no Ocidente**, *op. cit.*, p. 192.

[57] *Sermões*, Vol. III, p. 302-303.

amores e desamores, casamentos e separações. Tudo para refutar a noção vulgar de amor, o amor-paixão ou erótico, concluindo que tal não passa de uma quimera, um engano, "uma doença da imaginação", nas palavras de Vieira: "Isso é uma cousa que não há, nem é".[58] O autor falava aqui dos impulsos da ordem dos afectos, cujos maiores são para ele o amor e o ódio, "tão poderosos, que se a vontade vence, é senhora; tão perigosos, que se eles vencem, é escrava".[59] Para Vieira, o verdadeiro amor é o de carácter espiritual, o amor agápico, aquele que dura e permanece.[60] A sua medida de valor é sempre a eternidade, o critério de valorização transcendente na perspectiva cristã. A preocupação e escopo deste pregador era corrigir hábitos, inquietar os espíritos no sentido de operar a conversão à luz de um ideal mais alto do que as próprias forças humanas poderiam atingir. O exagero enfático das suas afirmações deve ser compreendido a esta luz e nesta ambiência barroca em que o orador procura definir tipos e tipicar naturezas, carácteres, refrear vícios, explorando os paradoxos e as antíteses, mas sem deixar de tocar no essencial para além da roupagem retórica e dos preconceitos da mentalidade do seu tempo: a percepção dramática da condição frágil dos seres humanos carentes de regeneração e de perfectibilidade. Na consciência exprimida literariamente do drama essencial da vida humana na sua dimensão feminina e masculina, são superados os maniqueísmos da visão barroca de Vieira.

6. Mulher Tentação/Mulher Perdição

Muito ao sabor dos temas bíblicos propostos pela liturgia da Igreja para o dia em que é pregado o sermão deparamo-nos com desenvolvimentos que olham o universo feminino com grande pessimismo e suspeição. Nestas homilias onde perpassa um certo antifeminismo tributário da mentalidade do tempo e da tradição cultural do Ocidente, emerge a preocupação de identificar e caracterizar o padrão da mulher/tentação e a mulher/perdição e o esforço insistente de prevenir os homens contra os ardis deste tipo de mulher. O "Sermão da Degolação de São João Baptista" é uma destas

---

[58] Sermão da Primeira Sexta-Feira da Quaresma, **Sermões**, Vol. II, p. 303.

[59] *Ibidem*, Vol. II, 302.

[60] Esta exaltação de um amor espiritualista e a decorrente desvalorização do amor carnal e da imagem erótico-mítica da mulher "deriva de uma concepção cristã do amor, que permite transformar o Eros em Ágape, santificando o erotismo, permite transmutar o amor humano em amor divino. Por esse processo, a pulsão erótica, considerada lascívia, transferida para um palco superior, de condenável e perigosa passa a ser exemplo de espiritualidade, de elevação moral, no seu ponto extremo conduzido aos arroubos místicos e aos apaixonados êxtases fisicamente castos, que são o prémio da renúncia ao mundo e aos seus prazeres". Ana Hatherly, "Petrarquismo e antipetrarquismo", *op. cit.*, p. 21; e cf. Denis de Rougemont, **O amor e o Ocidente**, 2ª ed., Lisboa, Vega, 1989.

peças de oratória onde este assunto é mais desenvolvido. A leitura bíblica proposta pela liturgia do dia era de facto bastante sugestiva para o efeito. Evocava o episódio de Herodias e o seu pedido endereçado ao Rei Herodes para degolar o profeta João, pedido bem emblemático para daí extrair uma visão demonizante da mulher. A figura neo-testamentária Herodias situa-se na ponta de chegada de uma longa genealogia de mulheres perversas de tradição vetero-testamentária que tinham feito perder a razão aos homens e os fizeram experimentar o caminho da perdição. Estas lendas negras de mulheres demoníacas tinham sempre por mãe Eva, arquétipo primeiro e transtemporal da mulher/tentação/perdição, passando por Betsabé que encantou David, por Dalila que fez perder o vigor a Sanção, etc. O pregador surpreende o auditório com esta asserção radical como intróito à abordagem do universo feminino: as mulheres são sempre perigosas e perniciosas para os homens, apesar de umas o serem mais do que outras. O grau de perniciosidade varia conforme o estatuto da mulher em relação ao homem, isto é, se é mulher própria ou alheia. A seguir explora a metáfora do vinho para caracterizar a mulher. Tal como o vinho se torna perturbador para a razão do homem, o mesmo efeito tem a mulher sobre ele. O poder do vinho é comparado ao poder da mulher sobre a harmonia da paisagem racional masculina: "ambos rendem domínio de tal sorte aos homens, que lhes tiram o juízo".[61]

Noutro Sermão dedicado a Santo António, que foi proferido no Maranhão em 1657, o missionário jesuíta utiliza o dinheiro como metáfora da mulher em vez do vinho para falar, então, das duas causas que levam o homem à perdição. Explorando as subtilezas linguísticas do jogo fonético afirma que uns se perdem pelas damas e outros pelos dracmas. A cobiça da riqueza torva uns e a cedência à sensualidade desencarrila outros. Mas o mal é total quando aparecem unidos no domínio da sensualidade e do dinheiro sobre o homem. Estes são dois feitiços que levam após si o mundo e o trazem perdido".[62] Mais uma vez o paradigma fontal da mulher prevaricadora representado em Eva é recordado, dramatizando que "se a mulher deitou a perder a Adão, quando não havia no mundo outra mulher, que será quando há tantas e tais!" E depois relê de modo antifeminista a passagem do novo testamento que narra a tripla negação de Cristo por Pedro na noite da Paixão do Senhor, lembrando que duas dessas negações foram feitas perante a interpelação de uma mulher que o tinha questionado se fazia parte do grupo de seguidores de Jesus. Vieira atribuiu à presença da mulher inquiridora uma das razões do fraquejamento da fé deste apóstolo.[63] É aqui surpreendente até onde chega esta hermenêutica mefistofélica que força o texto evangélico para carrear argumentos em ordem a reforçar a suspeição em relação ao universo feminino.

---

[61] ***Sermões***, Vol. VIII, p. 227.
[62] *Ibidem*, p. 286.
[63] *Ibidem*, p. 287.

O mitema da mulher enquanto filha e herdeira da semente de degenerescência, de desarmonia, causa de estragos para a sociedade dos homens é um dos tópicos estruturantes do mito da mulher/perdição/tentação que se desenha ao longo da oratória de Vieira. Neste anti-modelo antropológico de perfeição cristã, Vieira vê corporizado os piores defeitos e os pecados capitais praticados pelos seres humanos desde a luxúria à cobiça, da vingança à inveja. Estes defeitos quando presentes nas mulheres tornam-se mais devastadores para a vida em sociedade em geral e mais perigosos para os homens em particular. Tal asserção é formulada sempre com base no axioma teológico que atribuiu a entrada do mal no mundo a uma causalidade diabólica e a uma instrumentação feminina, representada no acto primordial de transgressão divina realizado por Eva. É o mito adâmico interpretado historicamente em desfavor da mulher por uma cultura androcêntica que mitificou as possibilidades nefastas do universo feminino. Tal mito toma forma nas apreciações de Vieira que fazem do universo feminino a fonte de todos os desmandos e dislates sofridos pela humanidade ao longo dos tempos. Isto porque o feminino atrai a ira divina pela sua estrutural condição pecaminosa. Neste sentido, elenca um conjunto de mulheres/tentadoras das civilizações antigas para colocar uma questão retórica: "E se uma só mulher ao longo da história, Helena em Tróia, Semíramis na Babilónia, Cleóptra no Egipto, Lucrécia em Roma, foi causadora de tantos males, o que não será da intemperança de muitas mulheres juntas? A resposta já está contida na pergunta, pelo que a conclusão é radical e formulada em forma de denúncia e de acusação irrefragável patente nesta ilação generalizante: terão sido as mulheres com a sua "descompostura que corromperam as virtudes dos Filhos de Deus".[64]

6.1. A maldição da mulher alheia

Mas o que mais faz incorrer o homem em excessos e em desorientação moral é a sedução exercida pelo que chama "a mulher alheia". Com todo este esforço retórico colocado na evidenciação da perigosidade do feminino, Vieira pretendia chamar a atenção do auditório para um acto altamente condenável pela moral cristã: o adultério. O pecado adulterino do rei David é apresentado, outra vez no "Sermão de Degolação de São João Baptista," como o paradigma bíblico do homem que se deixou levar pela paixão de uma mulher alheia, Betsabé. Cedendo à tentação pôs em risco a sua dignidade real, atraindo o castigo divino para si e para o seu povo, de quem era guardião por unção divina. De qualquer modo, esta figura de mulher, Betsabé, teve aqui uma influência passiva, ou seja, não tentou deliberadamente David, apenas a sua exposição na piscina onde se banhava atraiu a atenção do rei. O que significa, neste caso, que a mulher mesmo involuntariamente pode-se tornar objecto

---

[64] Sermão Sétimo, *ibidem*, Vol. XI, p. 52.

de tentação para o homem. Daí que Vieira advogue a necessidade de recolhimento da mulher dos lugares públicos para evitar a cobiça masculina. Por outro lado, a figura vetero-testamentária de Dalila já é tipificada como a mulher sedutora por excelência, aquela que age voluntariamente para fazer perder o homem, como aconteceu com esta personagem feminina, cujas artimanhas tiveram um efeito perverso sobre Sansão, o seduzido.

A cedência masculina aos encantos destas duas mulheres trouxeram a infelicidade aos dois homens seduzidos. A sua entrega aos prazeres destas mulheres teve como consequência nefasta o desvio da missão fundamental designada por Deus para eles. Donde conclui o pregador que estas mulheres foram ambas inimigas, na medida em que se tornaram altamente prejudiciais para a realização pessoal e colectiva, no quadro da compreensão destas histórias exemplares na dinâmica da história salvífica narrada na Bíblia.

O jesuíta prega, em conclusão, que a mulher alheia é uma maldição e o adultério, que resulta de tomar a mulher ilegítima, é entendido como uma maquinação demoníaca que traz a desgraça para o homem e para a comunidade humana em que ele se integra e sobre a qual tem responsabilidades directivas. É espantoso o quadro negro traçado pelo orador sagrado como consequência da maldição que a mulher representa:

> Começando pelas mulheres adúlteras, qual era Herodias em respeito de Herodes; a razão, a experiência, as leis de todas as nações, ainda bárbaras, os escândalos particulares e públicos, a ruína das casas, a infâmia das pessoas, as mortes violentas na paz, o sangue correndo nas guerras, a destruição de cidades, a assolação de reinos inteiros, enfim, a voz e consenso do género humano, continuando por todas as idades do mundo, tudo isto é um testemunho universal e de maior autoridade que a de todos os escritores (também concordes na mesma opinião), o qual afirma, defende e sem contradição pronuncia que as mulheres mais perniciosas aos homens são as alheias".[65]

A mulher não virtuosa é entendida na linha da visão pessimista do universo feminino patente nos livros sapienciais da Bíblia, em particular o livro do *Eclesiástico*, como ídolo diabólico capaz de baralhar e fazer apostar até os homens mais sábios -"mulieres apostatare faciunt sapientes" (Eclo. 19, 2) – e de criar desarmonia no lar e na sociedade. O pano de fundo é sempre a matriz teológica que registara a mulher como porta de entrada do diabo/pecado no mundo, pois o diabo na Idade de Ouro inicial não foi capaz de tentar directamente o homem, mas fê-lo através da mulher. Daqui

---

[65] *Ibidem*, p. 229.

vem o fundamento para a afirmação parenética de Vieira, segundo a qual a mulher é o instrumento do diabo para este chegar ao homem.[66]

Todavia, a seguir a esta imprecação atenua e corrige, bem à maneira silogística da escolástica jesuítica, a sua afirmação radical (que afinal diz ser o pensamento de muitos autores sobre o assunto) proclamada liminarmente acerca da perniciosidade da natureza feminina em geral, salvaguardando: "Para serem perniciosas e causadoras de gravíssimos males as mulheres alheias não basta serem mulheres (como indiscretamente dizem muitos sem respeito e reverência ao sexo de que todos nascemos), mas o que eu digo é que basta serem alheias".[67]

Desta forma, António Vieira acaba por clarificar a sua opinião distanciando-se do pessimismo radical de vários fazedores de opinião e de mentalidade do seu tempo e de outros tempos que olhavam com enorme suspeita para a antropologia mulheril.

Por seu lado, a dramatização vieiriana de pecado do adultério e do mal que este traz para a humanidade não leva o pregador, contudo, a acometer a responsabilidade do acto do adultério apenas a uma das partes, como era habitual, de acordo com certa tradição machista. Aliás, Vieira denuncia, a propósito da parábola da mulher adúltera, a grande injustiça que representava a imputação da culpa apenas à mulher como se fazia na sociedade judaica do tempo de Jesus. A responsabilidade de tal acto deveria ser igualmente repartida pela mulher e pelo homem, não obstante a mulher ser "o sexo mais fraco", concede António Vieira.

Na diferenciação positiva de algumas camadas do universo feminino pesa, em Vieira, o factor maternidade, o factor virgindade/castidade e o factor espiritualidade, isto é, a sua adesão a Cristo e a sua desafecção dos valores da mundaneidade. Estes factores são passíveis de fazerem operar a superação da *Diaboli ianua*, aquilo que podemos chamar a condição eviana da mulher, a sua condição pecadora e torná-la um ser respeitável e admirável. Essa transfiguração é possível graças à conversão da mulher pelo e ao verdadeiro amor, que para Vieira é o amor espiritual.

---

[66] *Ibidem*, p. 242.

[67] *Ibidem*, p. 230. Surpreendem certas asserções de pendor radical disferidas por António Vieira em forma e invectivas acerca de diversos temas e ainda mais acerca da mulher, as quais, com o desenrolar do sermão são mitigadas e até corrigidas. Deve-se, no entanto, compreender esta forma de discorrer como uma estratégia retórica de criar emoção para surpreender os destinatários, ouvintes e leitores. Esta era aliás uma técnica bem vieiriana e até, em certo sentido, bem barroca. Explorava-se o efeito surpresa para captar a atenção e para inquietar os espíritos. Para tal pintava-se a realidade com drama e misturava-se os dramas com a realidade. O pendor dramático e pessimista do discurso barroco em relação à antropologia feminina acaba por estender-se também ao universo masculino. Mas parece acentuar-se de facto mais a tónica sobre o universo feminino. Mas esse pessimismo resultante de uma visão maniqueística que fractura ambos os campos é acima de tudo uma construção retórica que acaba por ser aliviada com matizações e a atenuação de contrários: ora desenganando o masculino à luz do feminino e o feminino à luz do masculino, ora introduzindo uma dicotomia interna dentro de ambos os universos, instaurando um dualismo em si mesmo.

7. A insensatez das mulheres

De tal modo era a força desta mentalidade antifeminina que Vieira chega a discordar e corrigir, embora como recurso e para efeitos retóricos, a magnanimidade de Jesus Cristo para com as mulheres, num dos seus sermões pregados na Igreja da Encarnação de Lisboa em 1644. Tratava-se da parábola evangélica em que Cristo assemelhava o reino dos céus a dez Virgens, sendo metade delas prudentes e a outra metade insensatas. O pregador diz discordar desta divisão feita por Jesus e ousa subtrair imenso o número de mulheres sensatas. Justifica-se tendo por bitola de comparação a sua mundividência e a percepção dramática da história do seu tempo: de tal modo via o mundo desconcertado! Pois, considera que não andaria o mundo tão mal governado, "nem fora tão louco o mundo, se de cada dez mulheres se pagava o dízimo à prudência".[68] Para Vieira seria mais acertado adequar a parábola neotestamentária da cura dos leprosos para exemplificar a atitude dominante da psicologia feminina. Como sabemos, no episódio da cura dos dez leprosos, só um dos homens curados resolveu prestar agradecimento a Jesus. Isto era o que aconteceria se fossem mulheres. Por esta lógica, pensa o pregador que seria percentualmente mais acertado apenas existir uma virgem sensata entre dez loucas. Donde resulta a interrogação retórica de Vieira, procurando que desta seja inferida a conclusão pelos próprios ouvintes de acordo com a mentalidade antifeminista do seu tempo: "E se em dez homens se acham nove ingratos, como não seria mais verosímil que em dez mulheres se achassem nove néscias!... Não há dúvida que, segundo a condição feminina, este número era o mais próprio".[69]

Apesar desta visão de hiperbólica desconsideração da psicologia moral da mulher, António Vieira não deixa de valorizar frequentemente diversos exemplos exímios de mulheres, especialmente pela via hagiográfica e martirológica. Mas esta valorização hagiográfica é feita unilateralmente pelo paradigma feminino de santidade definido na tradição da Igreja segundo o modelo mariológico assente nos pilares já referidos da virgindade, da maternidade e da atitude sacrificial em relação a todos os afectos terrenos. Ou seja, pela superação total das paixões associadas predominantemente ao universo feminino: jóias, honrarias, riquezas, sensualidade, curiosidade, apetite, luxúria, etc.[70]

---

[68] *Ibidem*, Vol. VIII, p. 328.

[69] *Ibidem*.

[70] Cf. Sermão de Todos os Santos, *ibidem*, Vol. IX, p. 29-72.

8. Menoridade intelectual e inferioridade da mulher

António Vieira estabelece uma desigualdade fundamental entre homem e mulher, fazendo desta um ser menor, subalterno em termos sociais e intelectuais. Por isso, entende que o confronto entre o homem e a mulher não é nada vantajoso para esta. Ao qualificá-la de menos inteligente que o homem, confere-lhe um grau de menoridade intelectual que a impede de exercer determinadas funções sociais reservadas apenas ao sexo masculino. Procura os fundamentos desta menoridade no plano exegético-teológico com base na leitura do Pentecostes, isto é, da descida do Espírito Santo sobre os seguidores de Cristo reunidos no Cenáculo, em que o Espírito Divino teria escolhido apenas homens como apóstolos e não mulheres, dando àqueles a missão de ensinar e pregar.[71]

Curiosas são também os expedientes hermenêutico-etimológicos usados pelo Pregador para proceder à defesa da tese da menoridade da mulher em relação ao género masculino. Um desses argumentos de sabor escolástico é o recurso que faz às figuras do Antigo Testamento como é o caso de Sara e Abraão, denominadas inicialmente de *Sarai* e *Abrão*. Na evolução linguística teologicamente explicada destes antropónimos, Vieira extrai mais uma prova para advogar a inferioridade feminina. Por providência divina, Deus fez eliminar o grafema *i* a Sarai, reduzindo este nome a Sara, e acrescentou paragogicamente um *a* a Abrão, ampliando o seu nome para Abraão. Tal estipêndio, que favorece o homem decorrente da evolução linguística, significa a superioridade do género masculino e a inferioridade do género feminino perante Deus. Ainda em abono desta tese, considera, a propósito do debate da celebração do culto divino em língua vulgar, que a eventual cedência à opinião favorável ao uso litúrgico das línguas nacionais em vez do Latim seria, na realidade, uma cedência às pretensões facilitaristas das camadas femininas que têm maior dificuldade em aprender a língua de Cícero do que os homens.[72]

Ainda um outro argumento de carácter filológico em favor da tese da inferioridade feminina tem a ver com a distribuição sintáctica dos nomes designativos dos diferentes géneros. A propósito da passagem do *Génesis*, "Genuit Filios, et filias" (5, 4), o pregador entende que não é por acaso que aparece primeiro o género masculino (*filios*) e secundariamente o feminino (*filias*). Esta disposição sexual na estrutura sintagmática dos textos sagrados traduz a desigualdade natural entre homem e mulher e a primazia do masculino em relação ao feminino.

---

[71] Cf. Sermão Vigéssimo Segundo, in **Sermões**, Vol. XII, pp. 151-184; e cf. Sermão de Santa Catarina, *op. cit.*

[72] *Ibidem.*

E do ponto de vista psico-sociológico Vieira aduz um outro argumento em abono da sua visão superlativa do homem, que é mais uma constatação da mentalidade antifeminina vigente no seu tempo. Recorda que há mais alegria numa família pelo nascimento de um filho do que de uma filha. Ensina que o mesmo já acontecia na história bíblica, onde para uma família hebraica era mais desejado um *puer/filus masculus* do que *femina*. De tal forma que quando "o nascimento for o de uma mulher, os oráculos não respondem, os profetas emudecem e até as Escrituras não falam".[73]

Encontra-se ainda na parenética vieiriana um argumento de carácter hagiográfico para sustentar esta inferioridade feminina. Considerando ser uma "mulher forte, uma mulher varonil, uma mulher como homem, sinal de raridade da descoberta", assim também no plano da santidade a hagiografia cristã conta mais homens canonizados do que mulheres. Tal se deve ao facto das mulheres serem mais afectadas pela vaidade do que os homens. Então, no caso vertente das rainhas (reflecte sobre este estatuto feminino no Sermão dedicado a Santa Isabel pregado em 1674 na Igreja de Santo António dos Portugueses em Roma), "os fumos da coroa não sobem para o céu, descem para a cabeça".[74] Este fumo da vaidade teria feito o escol das mulheres/perdição, cuja acção as tornaram famosas e símbolo de um perigo permanente para o homem, cujos nomes emblemáticos recorda extraídos da história antiga: Atalaia, Jesabel, Vasti, Micol, Betsabé e Eva.

9. O prestígio do casamento e da maternidade

Não obstante, esta fundamentação da menoridade da mulher e o seu estatuto subalterno em relação ao homem, o pregador exalta nas mulheres a inestimável função procriadora. Pela maternidade é aberta à mulher o desempenho de um papel central em termos sociais e humanos que a superioriza, em certa medida, em relação ao homem. Esta valorização feminina pela via da maternidade[75] verifica-se no *Sermão Histórico e Panegírico nos Anos da Rainha D. Maria Francisca Isabel de Sabóia*, mulher

---

[73] Sermão do Felicíssimo Nascimento da Sereníssima Infanta Teresa Francisca Josefa, *ibidem*, Vol. XV, p. 159.

[74] Sermão da Rainha Santa, *ibidem*, Vol. VII, p. 387.

[75] O pregador utilizou a metáfora feminina da mãe para designar Pátria – Mátria. Isto na linha do tópico tradicional que deu origem ao trocadilho Pátria por Mátria, como explica Margarida Mendes: "Se 'Pátria' designa aí a cidade de Deus e 'Mátria' a cidade dos homens, segundo a visão augustiniana, quando a pátria se transforma em mátria para ser uma mãe, mas mãe má e cruel, ao rejeitar os seus filhos: então a 'terra, que é a mãe que nos cria' e por isso se chama Mátria' será para o homem 'desterro'." Margarida Vieira Mendes, **A oratória barroca em Vieira**, Lisboa, Caminho, 1989.

sua contemporânea, esposa de D. Afonso VII, sumamente admirada por Vieira. Embora afirme que à mulher compete o direito de sugerir e ao homem o direito de mandar, pelo casamento como que é reparada essa fractura discricionária entre o sexo feminino e masculino, pois em consonância com a doutrina cristã o homem e a mulher passam a formar um só, recuperando a unidade primordial perdida com a criação dos dois sexos em separado. Em consequência, defende que entre os esposos não deve haver distinção, pois "eu quer dizer tu, e tu quer dizer eu: e como não há diferença de bens, meu quer dizer teu e teu quer dizer meu".[76] Esta igualdade sacramental é a garantia do sucesso do casamento e a possibilidade de reunificação dos sexos. Portanto, a mulher inúbil é a mulher subalterna, inferior, incompleta, enquanto que a mulher casada é aquela que pelo seu estado recupera a paridade com o homem e supera a inferioridade genesíaca seu sexo.

10. Mulher heroína/mulher coragem

Para Vieira só o amor verdadeiro pode transformar o homem e ainda mais à mulher no sentido de uma perfectibilidade espiritual. O amor verdadeiro é aquele que transporta uma centelha de eternidade, logo, que está aberto à transcendência. Em suma, é o amor cristificado, marcado por uma inquietação divina: "O amor é um espírito sempre inquieto, e quem aquieta muito, sinal é que ama pouco".[77]

Esta centelha do amor divino lançada pelo olhar transfigurante de Jesus transformou, segundo a narrativa evangélica, uma grande pecadora numa apóstola, numa das protagonista do anúncio de Cristo ressuscitado. Maria Madalena é, desta forma, erigida por António Vieira à categoria de primeira anunciadora da Boa Nova de Cristo na manhã da sua Ressurreição, como chefe de fila das outras duas Marias, logo também mulheres, que precederam os apóstolos na visita ao túmulo vazio. Escogitando sobre qual das três mulheres mais amou Cristo, Vieira considera ter sido Madalena, a heroína que primeiro deu a conhecer ao mundo a vitória do Salvador sobre a morte: "Madrugam hoje todas as Marias para ungir na sepultura o sagrado corpo: a qual madrugou mais? Para mim é consequência certa, que Madalena. A Madalena amou mais que todas, logo Madalena madrugou mais que todas as outras Marias que precederam os apóstolos do Senhor na visita ao sepulcro".[78]

Estas mulheres valorosas fazem transbordar a admiração de Vieira. Mas o seu heroísmo não é caracterizado autonomamente, mas subsidia-

---

[76] **Sermões**, Vol. XIV, p. 394-395.

[77] *Ibidem*, Vol. V, p. 133-174.

[78] *Ibidem*, Vol. V, p. 133.

riamente, isto é, através do empréstimo ou da transposição de qualidade do universo masculino:

> "Notáveis efeitos por certo em tal lugar! Notáveis efeitos em tal nova! E notáveis efectos em tal dia! Em dia de res-surreição temor? Em dia de ressurreição pavor e assom-bro? Alegrias, festas, prazeres são os efeitos próprios deste dia, mas temor e tremor! Notáveis efeitos, torno a dizer, em tal dia. E se repararmos em quem eram as que teme-ram, ainda nos admiraremos mais. Era as Marias umas mulheres tão pouco mulheres, eram umas mulheres tão varonis, umas mulheres tão homens, que de noite saíram das suas casas, de noite passaram da cidade, de noite andaram por lugares desertos e despovoados, e tão me-donhos como costumavam ser os cemitérios dos defuntos, e os lugares onde padecem os justiçados (...). Estas Marias estavam defronte do sepulcro de Cristo morto, mas não tremeram".[79]

Neste passo assiste-se a uma exaltação da acção corajosa destas mulheres por intermédio de uma espécie de negação da sua condição feminil, de acordo com a imagem vieiriana da mulher, e pela aproximação caracteriológico-semântica aos atributos do universo masculino. Em coerência com da sua concepção da natureza feminina, vista como um universo de fragilidade, o pregador é incapaz de valorizar e qualificar a grandeza desta acção protagonizada por mulheres dentro das fronteiras semântica do mundo feminino, mas precisa de recorrer ao universo semântico da masculinidade para escolher os significantes da valoração pretendida. Por este processo, cinzela um modelo positivo de mulher, o de mulher-homem, isto é, um modelo destacado por uma certa superação da realidade ontológica da feminilidade por aproximação ao paradigma masculino.

Da mesma forma, verifica-se noutros lugares da parenética vieiriana uma valorização de figuras de mulheres sem superar os preconceitos e despeitos que rodeavam a condição feminina. Elogiando a vigorosa perseverança de Santa Madalena no decurso do processo judicial de Jesus Cristo, o jesuíta considera num sermão pregado em 1638 na Festa dos Soldados, estando na Baía a Armada Real: "Quão diferentemente se portaram na prisão e morte de Cristo os discípulos e a Madalena... Os Discípulos fugiram, a Madalena seguiu-os anonimamente até à morte".[80] Mas esta coragem, esta nobreza de Madalena parecem não ser apanágio do espírito feminino. O despeito insuperado de Vieira em relação ao valor

---

[79] *Ibidem*, p. 177-178.

[80] Sermão da Santa Cruz, *ibidem*, Vol. VII, p. 4.

em si da condição feminina para grandes gestas é manifestado pelas locuções concessivas que usa ao referir-se a esta grande mulher: "Madalena, ainda que mulher...", "Madalena, como ilustre, posto que mulher"... Estes apostos intercalados na frase são bem reveladores do irrefreável imaginário de subvalorização que pairava na mentalidade do tempo em relação à mulher e que aqui transborda, apesar de vários casos exemplares gritarem o contrário.

No seu tempo, houve mulheres que António Vieira muito admirou e teceu encómios de fazerem inveja aos homens. Uma dessas mulheres foi precisamente a rainha Isabel de Sabóia. No famoso discurso intitulado *Palavra de Deus Empenhada no Sermão das Exéquias da Rainha Maria Francisca Isabel de Sabóia*, o grande pregador profere um elogio extraordinário a esta mulher, sublinhando a sua elevada prudência, piedade, constância, justiça, misericórdia e espírito religioso, alcandorando-a ao píncaros da santidade. E ainda destaca-a como uma das mais notáveis figuras da história da nação portuguesa, pois não terá havido rei de Portugal que tivesse o privilégio de ter ao lado nem tão sábia e prudente conselheira.[81]

11. Valorização escatológica da mulher

Se no plano histórico-temporal e da consideração antropológica da natureza, condição e papel da mulher o género feminino é manifestamente desvalorizado pelo pregador, já no plano escatológico, e, por isso, transhistórico, Vieira profetiza para as mulheres vantagens em relação ao homem, conferindo àquelas mais possibilidades de conquista da glória eterna. Este prognóstico teleológico favorável para a humanidade no feminino é feito pelo grande pregador no "Comento ou Homilia sobre o Evangelho da Segunda Feira da Primeira Semana da Quaresma," em que reflecte sobre a problemática do Juízo Final e sobre o tratamento que será dado ao género feminino nesse quadro. Nesse dia terrível, aguardado com expectativa por toda a humanidade, designado pela teologia cristã como o *dies irae*, Deus fará a separação do trigo do joio, as ovelhas dos cabritos, binómios dicotómicos que significam simbolicamente bons e maus. Por intermédio desta divisão fundamental será decidido o prémio e o castigo finais e será estabelecido aquilo que será a sociedade do outro mundo, ou seja, será maniqueística, uma sociedade sem meias medidas.

---

[81] *Ibidem*, Vol. XV, p. 365-366.

Com base numa hermenêutica acomodatícia e simbólica do texto bíblico sobre o assunto procura sustentar a vantagem de alguém ser do sexo feminino nesse dia da avaliação final das acções humanas. Assim, antevê que o género masculino será colocado à esquerda de Deus-Pai, simbolizado nos cabritos, e à direita o género feminino, simbolizado nas ovelhas. Privilegia, com base nesta interpretação metafórica muito livre do rebanho humano e dos seus géneros sexuais, o género feminino no plano soteriológico. Em abono da asserção de que salvar-se-ão muito mais mulheres do que homens traz à colação duas parábolas de Cristo em que joga com a semântica das bodas nupciais. Recorda novamente a história exemplar das dez virgens contada por Cristo. Aqui o pregador, para este efeito, acomoda esta parábola hermeneuticamente em favor das mulheres, diferentemente do que fez noutros sermões.[82] Nesta parábola, o juízo final é comparado ao casamento: cinquenta por cento das mulheres salvar-se-á, o que é avaliado como uma percentagem extraordinária de gente salva. A segunda parábola em que a semântica das bodas é utilizada para antever o juízo final, os convidados já são do sexo masculino, mas só que nesta são muito menos os admitidos no banquete e mais os excluídos. Donde o Pregador tira a ilação profética de que Cristo teria querido significar que um maior número de mulheres atingiria o Paraíso do que homens.

Para reforçar esta interpretação aplica aos homens, e não às mulheres, o versículo profético de Cristo patente no Evangelho de São Mateus (22, 14): "Muitos são os chamados e poucos os escolhidos" (*Multi sunt vocati, pauci vero electi*). Para Vieira este privilégio escatológico das mulheres ainda se torna mais evidente tendo em conta o que disse Santa Teresa a este respeito. Esta santa estava convencida de que Cristo falava mais com as mulheres; do que com os homens, o que para o pregador denota uma clara preferência divina pelo género feminino com benefícios evidentes para este género no plano escatológico. Portanto, o pregador acaba por reconhecer que as mulheres são as preferidas de Deus, penitenciando assim, em boa parte, o seu antifeminismo revelado noutros sermões.

Mas outros argumentos aduz para este favorecimento teleológico das mulheres, nomeadamente razões de carácter sociológico. Com base na mundividência cristã da época, o orador jesuíta procura provar a vantagem profetizada por Cristo para a mulher no que concerne à escatologia, alegando razões tiradas da sociologia sacramental, profissional e da questão da oportunidade de acesso aos chamados bens salvíficos:

---

[82] Como vimos, Vieira já se tinha referido a esta parábola noutros sermões, interpretando-a e torcendo-a em desfavor das mulheres, mas, neste caso, do ponto de vista da consideração da sua natureza e do seu desempenho intra-histórico na relação com a temporalidade, com a sociedade. Esta variação interpretativa em relação a um mesmo texto é bem revelador da flexibilidade exegética do orador que adapta a sua interpretação às circunstâncias e às teses que pretende defender.

> Porque as mulheres ordinariamente morrem todas com os sacramentos, o que não acontece aos homens: nas guerras em que morrem tantos mil sem confissão; nos naufrágios, nas brigas, nos desafios, etc. Têm menos ocasiões; porque não são juizes, nem advogados, nem presidentes, nem ministros de reis; nem são bispos, nem sacerdotes; a fazenda ordinariamente não corre por suas mãos; e finalmente estão livres de ocasiões de ofender a Deus; que merecem dobrado Inferno, as que lá forem.[83]

A vantagem escatológica não é conferida por Vieira às mulheres em função de mérito próprio, mas em razão do seu papel passivo que lhe é conferido na sociedade. Resultado, portanto, da visão estática do lugar da mulher na construção da histórica humana, que a resguarda mais das ocasiões de pecado.

Antônio Vieira continua a concitar argumentos em favor da defesa deste privilégio escatológico por esta via negativa, isto é, pela desvantagem da sua condição em relação ao homem: "Mais vezes que os homens [as mulheres] se podem salvar pela ignorância invencível; e porque têm menos entendimento, têm menos malícia; e porque são mais fracas movem mais a divina misericórdia".[84] É, assim, em função desta visão subtractiva da mulher em relação ao homem, da sua maior fragilidade, carência e inferioridade que lhe advém as vantagens escatológicas, à luz da doutrina de Cristo que afirma o privilégio de Deus para com os mais pequeninos e os mais fracos.

12. Conclusões

A imagem multipolar e contrapolar da mulher no sermonário do Padre António Vieira deve ser entendida como o transbordar retórico, em quadros literários do melhor barroco português, de um caudal profundo que cristalizou a percepção e a visão cristã da mulher na cultura ocidental. A mulher/tentação por contraponto à mulher/redenção, a mulher como pedra de tropeço e vereda de perdição por contraste com a mulher porta para a realização transcendente do homem não é mais do que a visão ortodoxamente informada pela doutrina católica do papel e do lugar do sexo feminino na história da salvação.

Mas a reflexão em torno da natureza, condição, papel e destino da mulher no plano da história humana e salvífica é, em Vieira, marcada por juízos extremos e contrastivos que fazem da mulher um dos grandes paradoxos da parenética vieiriana. Com uma rigidez e severidade que choca

---

[83] *Ibidem*, p. 275.

[84] *Ibidem*.

o nosso olhar contemporâneo da condição feminina, o Pregador olha com grande suspeição para o mundo da mulher, enquanto lugar de tentação e de desestabilização social e individual pelo que a sua beleza, dita enganadora, poderia induzir no homem. Decorrente desta concepção de sabor androcrático, o jesuíta chega a circunscrever um perímetro apertado para a movimentação social da mulher: o espaço restrito do lar ou do convento.

Mas ao lado desta visão do feminino como terreno perigoso, movediço, fútil, mais sensível ao pecado e portador do mesmo pecado para o universo masculino, a antropologia vieiriana olha com grande optimismo para o universo feminino e valoriza enfaticamente a mulher enquanto capaz de superar o homem em heroísmo e coragem e dedicar-se total e abnegadamente às causas da religião, cujo modelo é Maria Madalena. E é também no universo feminino que Vieira elege a figura humana mais excelente de toda a história, Maria de Nazaré, Mãe de Jesus, eleita de Deus, prefigurada por uma estirpe de mulheres heróicas e sábias do Antigo Testamento e também sucedida e imitada por outras mulheres valorosas da história cristã.

A visão predominantemente pessimista que emerge da parenética de António Vieira em relação ao género feminino é, assim, em parte superada pela exaltação de algumas mulheres apresentadas como modelos até para os próprios homens. Na história bíblica, Judite, Rute, Maria Madalena; na história coeva, Isabel de Sabóia, Santa Teresa, etc.

Mas o paradigma mariano é imposto como modelo para as mulheres cristãs, não no seu todo, mas apenas na sua dimensão depurada culturalmente, ou seja, na percepção mais passiva do seu papel e não na sua dimensão activa e interventiva que Maria também representou de acordo com a narrativa bíblica. De qualquer modo, na Virgem Maria, de acordo com a sua exaltação feita por Vieira, a humanidade parece plenificar-se no feminino mariano, quase divinizado, ou aproximando-se fortemente de Deus. Contudo, na sua apresentação como modelo para as mulheres cristãs, é seleccionado o recolhimento, a atitude contemplativa, a dimensão doméstica, a dedicação maternal ao lar e à família e não a dimensão social de Maria, em sintonia com a mentalidade androcêntrica que se desenvolveu na cultura do ocidente cristão e que se tinha exacerbado no período barroco.

Em razão desta mentalidade assiste-se na parenética de Vieira uma avaliação dúctil e, por vezes, sinuosa da condição feminina. Numa apreciação global, parece recair pesadamente sobre o género feminino a grande suspeita misógina da tradição ocidental de fundo agostiniano, devido à marca do arquétipo mítico da mulher/perdição, filha de Eva.

Apesar de tudo, pressente-se, de algum modo da parte do pregador, uma certa abertura no sentido de distanciar-se das percepções pessimistas radicais do universo feminino em vigor na sua época. Esta mitigação do antifeminismo radical em moda é feita pela extraordinária valorização da mulher pela via religiosa. Muito embora devedora da visão estática e frágil da

condição feminina e da sua menoridade intelectual, as mulheres acabam por ser apresentadas como as criaturas mais queridas de Deus, com consequências vantajosas no plano escatológico, o que de acordo com a mundividência teológica da época tinha grande significado, na medida em que a salvação eterna estava na linha da frente das preocupações das pessoas.

A grande concentração do louvor feminino em Maria como a mais excelente das criaturas e a mais querida de Deus e o reconhecimento da preferência divina pelas mulheres, permite aproximar mais o feminino da divindade e constituí-lo como o melhor caminho humano para o transcendente. Nossa Senhora, estrada da redenção, é a mulher em que a humanidade se plenifica e é via de plenificação. Nesta valorização extrema de um ser humano do género feminino como caminho de salvação, Vieira como que faz a redenção do próprio feminino reconhecendo-o como lugar e possibilidade por excelência de realização humana.

Em suma, a visão barroca do universo feminino que brota da parenética daquele que é considerado "o protótipo do espírito"[85] barroco português acabou por abrir caminho para a valorização da mulher, ainda que no plano utópico. Mas certamente esta não é para o "Imperador da Língua Portuguesa", como lhe chamava Fernando Pessoa, a via menos significativa para operar a dignificação da mulher. Pois, António Vieira conferia à dimensão da utopia[86] uma dinâmica profundamente transformadora da realidade do seu tempo.

---

[85] Cf. Aníbal Pinto de Castro, **António Vieira: Uma síntese do Barroco Luso-Brasileiro**, Lisboa, Correios, 1997, p. 210.

[86] Sobre o assunto ver José Eduardo Franco, "Teologia e utopia em António Vieira", **Lusitana Sacra**, Lisboa, 1999.

Albertina Berkenbrock: a menina que virou santa no Sul do Brasil[1]

Albertina Berkenbrock: The girl who became saint in the south of Brazil

Marli de Oliveira Costa[2]

Resumo:
O artigo aborda a história de um assassinato e do processo de beatificação e canonização de uma menina de 12 anos de idade, morta em São Luiz, município de Imaruí, litoral de Santa Catarina, em 1931. O estudo foi feito por meio da análise de três livros publicados em 1958, 2001 e 2002, por padres da Igreja Católica. A apresentação e análise dos livros foram feitas tendo por base teórica os estudos sobre história do livro e da leitura de Roger Chartier.

Palavras-chave: história de santos, impressos, leitores

Abstract:
This article approaches the history of a murder as well as the beatification and canonization process of a 12-year-old girl killed in São Luiz, Imaruí, seaboard of Santa Catarina State, in 1931. The study was performed according to the analysis of three books published in 1958, 2001 and 2002 and written by priests of the Catholic Church. The books are presented and analyzed in accordance to Roger Chartier's works on book and reading history.

Keywords: history of the saints, printings, readers.

> Produzidas em uma ordem específica, que tem as suas regras, suas conven-ções e suas hierarquias, a sobras escapam e ganham densidade, peregri-nando, às vezes na mais longa jornada, através do mundo social. Decifradas a partir dos esquemas mentais e afetivos que constituem a cultura (no sentido antropológico) das comunidades que as recebem, tais obras se tornam um recurso precioso para pensar o essencial: a construção de um vínculo social, a subjetividade individual, a relação com o sagrado.[3]

---

[1] O presente artigo é resultado da disciplina de Seminário Avançado "História Cultural e História da Educação: contribuições da obra de Roger Chartier". Professora Maria Stephanou. Do Programa de Pós Graduação em Educação. UFRGS. 2005.

[2] Aluna do Programa de Pós Graduação da em Educação da UFRGS. Professora dos departamentos de História e Pedagogia da UNESC.

[3] CHARTIER, Roger. A ordem dos livros. **Leitores, autores, bibliotecas na Europa entre os séculos XIV e XVII.** Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1999. [1994] p. 9.

Uma menina de 12 anos foi assassinada em 1931, em São Luiz, município de Imaruí, SC/ Brasil. Logo após o fato, a população local passou a cultuá-la como santa, sendo que a Igreja Católica iniciou seu processo de beatificação em 1952. A vida e a morte de Albertina Berkenbrock foram divulgadas em vários impressos como o poema na lápide de seu primeiro túmulo, no cemitério de São Luiz, reportagens veiculadas pela Revista **O Cruzeiro** (1952) e pelo jornal católico **O Apóstolo** (1953). Mas a divulgação do caso tornou-se mais intensa com a publicação, em 1958, de um livro escrito pelo Pe Alvino Bertoldo Braun, que narra sua vida, seu martírio e a fé que o povo lhe consagra. A divulgação escrita contribui para que a beatificação aconteça mais rápida, colocou o Mons. Quinto Baldessar.[4] Outros dois livros seguiram o livro de **Bertoldo B. Braun** em 2001 e 2002.

Inspirada em Roger Chartier apresento os três livros, discutindo-os como impressos que se propagam no meio de uma comunidade de leitores. O Estatuto deles é buscar o convencimento das autoridades eclesiais e da população católica da santidade da menina, pois "as formas que os dão a ler, a ouvir ou a ver participam, da construção de sua significação, (...) o 'mesmo' texto, fixo em sua letra, não é o 'mesmo' se mudam os dispositivos de sua inscrição ou de sua comunicação".[5] Destaco então, dos livros, fragmentos que revelam diferenças e semelhanças nos discursos e na forma, pois "é de fundamental lembrar que nenhum texto existe fora do suporte que lhe confere legibilidade".[6]

Ao confrontar os três escritos, a primeira observação foi que os dois últimos realizaram uma releitura da obra de Alvino Bertoldo Braun. Releitura essa que busca atualizar e colocar o discurso religioso dentro dos atuais valores da igreja Católica, oferecendo-lhe uma "outra escrita". A segunda observação foi em relação à formatação dos livros. Os livros apresentam várias divisões, cada uma delas com um subtítulo que narra uma parte da história de forma autônoma, como se fossem episódios de novela. Um "protocolo de leitura", uma orientação na "maneira de ler", pois, como coloca Roger Chartier: "Certamente, os criadores, os poderes ou os *experts* sempre querem fixar um sentido e enunciar a interpretação correta que deve impor limites à leitura (ou ao olhar)".[7]

---

[4] Depoimento concedido a Marli de Oliveira Costa. São Bento Baixo: ago. 2005.

[5] CHARTIER, Roger. **A Beira da Falésia: a história entre incertezas e inquietudes**. Porto Alegre: ed. da Universidade/UFRGS, 2002, p. 256.

[6] CHARTIER, Roger. Textos, impressões, leituras. In: HUNT, Lynn. **A Nova História Cultural**. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p. 220.

[7] CHARTIER, Roger. A ordem dos livros. **Leitores, autores, bibliotecas na Europa entre os séculos XIV e XVII**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1999. [1994] p. 9.

Esses livros contêm a mesma "ordem de informações", porém na "ordem do discurso" podemos perceber o que é permitido para o tempo em que se escreve. E, na ordem dos livros, que discurso se quer legitimar nos tempos, isto é, a produção do sentido que tentam comunicar[8]. Os livros apresentam diferenças, mas o estatuto é o mesmo, promover, como santa, Albertina Berkenbrock. Para tanto, a origem de sua família (germânica católica), a devoção da menina à religião, sua caridade e pureza (no sentido da castidade) são discursos que se repetem nas três publicações. O assassino é apresentado, em 1958, como encarnação do mal, representação que é modificada nos livros de 2001 e 2002.

Procedência católica, prática da religião e caridade de Albertina

Encontrei uma cópia escrita pelo Padre Alvino Bertoldo Braun (1958) na casa de uma prima de Albertina. O livro mede 10X15 centímetros, com 60 páginas e ilustrações, "foi publicado como resultado de coletâneas das matérias escritas por Alvino Bertoldo Braun, no Jornal "O Apóstolo".[9] O livro que tem por título Vida da Serva de Deus Albertina Berkenbrock foi editado pela revista "Leituras Católicas"de Niterói/ RJ. O volume que tive contato estava danificado, apresentando rasuras e faltando 16 páginas. A autoria, o título e o ano de publicação obtive por meio de citação nos impressos escritos por D. Hilário Moser (2001) e Aury Azélio Brunetto (2002).

Seu formato se aproxima do tamanho dos livros de orações e vidas de santos, que a Igreja Católica até os dias atuais distribui para a população católica. Esse "livro de bolso" contém informações sobre a família, o nascimento, a educação, a catequese, o assassinato e o processo de canonização e beatificação da menina morta em São Luiz. Comercializado nas paróquias e capelas, alcançou grande parte da população que habita o sul de SC. Conversei com pessoas entre 50 e 70 anos de idade que moram nas cidades de Criciúma, Içara, Jaguaruna, Laguna, Imbituba. Elas afirmam que havia um livro que contava a história trágica da menina. A forma como o livro foi escrito, cotejando a voz do autor, a dos depoimentos orais e de outros escritos sobre a menina pode proporcionar a alguns leitores um mergulho na leitura como se ouvissem a história narrada pelo padre, "há intervenção da voz humana em sua publicação" como reflete Roger Chartier, referindo-se a outro contexto da história da leitura.[10] E,

---

[8] Idem, p. 7-29

[9] BRUNETTI, Aury Azélio. **Castidade heróica: A serva de Deus, Albertina Berkenbrock.** São Paulo: Editora Ave Maria, 2002.

[10] CHARTIER, Roger. op. cit, 2002. p. 261.

embora as pessoas não possuam mais o livro, dele recordam e o confundem com a história da "santa".

> Como as primeiras páginas do livro estão faltando, não pude saber se ele, como os outros dois (2001 e 2002) inicia abordando a colonização do lugar por imigrantes alemães católicos. A partir da página 17, no entanto, o autor coloca o cultivo da fé católica pelos moradores de São Luiz como uma prática intensa, ligada, inclusive, à organização da comunidade, buscando mostrar como a vida girava em torno do catolicismo, sendo a religião "base que resolve todos os seus problemas familiares, e também sociais". E, a família Berkenbrock, como parte integrante dessa comunidade, cultivava as orações do terço em família, a missa e os sacramentos.

Além de mostrar a fé de sua família, parece necessário mostrar que a própria menina, embora com 12 anos, vivenciava a religião pela prática dos sacramentos. O primeiro deles o batismo (p.19), seguido da Crisma e da 1ª Eucaristia. Para falar da Primeira Eucaristia e de outras práticas cristãs de Albertina, o escritor recorre ao depoimento de Hugo Berndt, professor de Albertina. O uso da fala do professor busca oferecer credibilidade ao texto, pois: "produzida através da autoridade social de quem certifica a veracidade da história contada e que, pela sua condição, é considerado digno de crédito".[11] Tanto que nas outras publicações em análise, os autores buscaram deixar registrado de onde vêm essas informações, não vêm apenas do livro de Pe Alvino B. Braun, mas do depoimento do professor Hugo Berndt, uma "palavra autorizada".

> [...] No ano de 1928, a 16 de agosto, recebia a Primeira Comunhão. [...] Na doutrina era ela muito atenta; seus olhos brilhavam, deixando perceber que tinha compreendido o assunto explicado, bem que tinha dificuldade em se expressar. (p. 22)

Além dos sacramentos, o autor enfatiza que a menina pratica o amor humanitário. Para tanto destaca uma de suas brincadeiras, a construção de sepulturas em miniatura, recorrendo novamente ao depoimento do prof. Hugo Berndt,

---

[11] CHARTIER, Roger. A enforcada que foi salva miraculosamente. Estudo de um livro de cordel. In: CHARTIER, Roger. (coord). **As utilizações do objeto impresso (séculos XV-XIX).** Portugal: DIEFEL, 1998. p. 99.

> Muitas vezes a encontrei, construindo pequeno cemitério com sepulturas de cerca de 15cm de comprimento por 5 de largura. [...]. Na sua faina andava, tão atarefada que nem percebia a minha presença, a observa-la, por longo tempo". Perguntei-lhe:- "Albertina, que fazes aí?" Reagindo, levantou o olhar vivamente me impres-sionou. Mas não respondeu palavra! Tinha a natural dificuldade em expressar por palavras os seus sentimentos, por ser ainda tão criança. Mas seus olhos infantis pude ler, que aquilo era mais que mera brincadeira, era **seu sentimento de amor** que abraçava a todos, até os mortos! (grifo meu) (p. 20)

E que Albertina também conhecia orações,

> Que ela fosse todos os domingos à novena ou ao terço na capelinha próxima, nada tem de extraordinário, porque acompanhava seus pais. Nem a reza de suas orações diárias tem algo de especial! Somente tem de especial a devoção, o recolhimento, a atenção que mantinha na capela, nas orações e na santa missa. Sabia rezar o terço; preparou-se com cuidado para a primeira comunhão, e depois sempre dizia: ter **sido o dia mais feliz de sua vida**. Num pequeno escrito pessoal, Albertina colecionou várias orações: sobre a confissão, sobre a comunhão, sobre os santos Anjos. (grifo meu) (p. 25)

No livro de D. Hilário Moser, essas questões são retomadas. O livro escrito pelo Bispo D. Hilário Moser **A Serva de Deus Albertina Berkenbrock, quem foi? Como viveu? Por que morreu?** é pequeno, medindo 20X13, editado pela Gráfica Editora Dehon Ltda em 2001, pertencente à Diocese de Tubarão/SC, com 32 páginas e algumas ilustrações. D. Hilário Moser coloca como um dos itens de seu livro o subtítulo "os imigrantes alemães" (p.7) e relaciona São Luiz com uma comunidade vizinha chamada Vargem do Cedro, município de São Martinho. Vargem do Cedro tem o título de **capital mundial das vocações**, sendo que esses lugares deram

> à Igreja mais de 50 padres, a maioria deles da Congregação dos Padres do Coração de Jesus, além de numerosas religiosas. Todavia, o fruto mais belo e maduro foi Albertina Berkenbrock". (p.10)

Junto com a "origem" germânica e a devoção católica desses descendentes de alemães, o autor oferece um lugar em seu livro para falar do cultivo católico da família Berkenbrock e da importância dos sacramentos na vida da menina.

> Bons cristãos estavam sempre na igreja. Recitavam as orações em família, especialmente à mesa; em sua casa nunca faltou o terço, particularmente nos meses de maio e outubro. Todos os domingos e dias santos iam à missa na capela de São Luiz, construída em sua propriedade. (p. 10)
>
> [...] Albertina nasceu a 11 de abril de 1919, em São Luís. Foi batizada no dia 25 de maio de 1919, crismou-se a 9 de março de 1925 e fez a primeira comunhão no dia 16 de agosto de 1928. [...]. Ela aprendeu logo as orações, era perseverante em fazê-las e muito recolhida ao rezar [...] Confessava com freqüência, ia regularmente à missa, comungava com fervor. Aliás, preparou-se com muita diligencia para a primeira comunhão. Falava muitas vezes da Eucaristia e dizia que **o dia de sua primeira comunhão fora o mais belo de sua vida** (grifo meu) (p. 11)

Sobre o amor de Albertina pelas pessoas, o autor também usa o exemplo da brincadeira de construir cemitérios em miniatura: "Nada de estranho se seus divertimentos refletiam **seu apego à vida religiosa**. Gostava de fazer cruzinhas de madeira, colocava-as em pequenos sepulcros, adornava-os com flores" (grifo meu) (p.12). E, resume toda exposição do Pe Alvino B. Braun sobre sua caridade da seguinte forma:

> Foi no ambiente simples, belo e cristão de sua família que Albertina cresceu.[...] Foi dócil, obediente, incansável, sacrificada, paciente. Mesmo quando os irmãos a mortificavam, às vezes até lhe batiam...ela sofria em silêncio, unindo-se aos sofrimentos de Jesus que amava sinceramente. (p.12) [...] Às vezes, porém, alguns meninos punham à prova sua mansidão, modéstia, timidez e repugnância por certas faltas. Albertina então se calava. Nunca se revoltou, menos ainda nunca se vingou. Era pessoa cândida, simples, sem fingimentos, vestia-se com simplicidade e modéstia. [...] Gostava de acompanhar as meninas mais pobres. **Teve especial caridade com os filhos do seu assassino, que trabalhava na casa do pai.** Muitas vezes Albertina deu de comer a ele e aos filhos pequenos, com os quais entretinha alegremente, acariciando-os e carregando-os ao colo. Isto é tanto mais digno de nota quanto **Indalício era negro, sabendo-se que nas regiões de colonização européia uma dose de racismo sempre esteve presente** (grifo meu). (p.13)

O livro do Diácono Aury Azélio Brunetti também apresenta essa parte da história. **Castidade heróica: a serva de Deus, Albertina Berkenbrock** é o título do livro de Aury Azélio Brunetti, publicado pela Editora Ave Maria, em 2002, também em formato relativamente pequeno, medindo 18X12, a edição que possuo já é a 2ª, o que revela o número de vendas. O autor também fala das práticas religiosas da família de Albertina e sua descendência. "Os Berkenbrock descendem de uma tradicional família de westfalianos emigrados para o Brasil. [...] os pais de Albertina eram camponeses, e levavam uma vida **simples, não isenta de sacrifícios**

. [...] Participavam da Santa Missa todos os domingos e dias santos de guarda" (grifos meus) (p.14).

Catolicismo, trabalho, origem da família são discursos presentes nos três livros. Todos iniciam pela família e pela sua descendência. Além da prática religiosa, a pobreza comentada pelos autores se aproxima da pobreza de Jesus Cristo, a família é pobre, o lugar é humilde. Parece que nesses discursos não é apenas Albertina que deve ser elevada em santidade, mas sua família, parentes e toda comunidade de alemães católicos que vivem naquele lugar. Será que é preciso convencer as autoridades eclesiais da origem boa e fervorosa da menina? A proximidade da casa de Albertina com o templo religioso católico aparece nos textos de Aury Brunetti e de D. Hilário. O templo é um lugar sagrado para todas as religiões, o fato de a menina morar em sua proximidade lhe ofereceria já de antemão proximidades com o sagrado? São Luiz Gonzaga, padroeiro da localidade, é patrono da juventude cristã. Albertina é jovem, criança, o que será que o padre deseja imprimir ao destacar a função desse santo?

Roger Chartier, em diálogo com Paul Ricoeur, diz que o "mundo do texto",

> é um mundo de objetos e de *performances* cujos dispositivos e regras permitem e restringem a produção do sentido. Deve considerar paralelamente que o "mundo do leitor" é sempre aquele da "comunidade de interpretação"(segundo expressão de Stanley Fish) à qual ele pertence e que é definida por um mesmo conjunto de competências, de normas, de usos e de interesses.[12]

O texto não existe sem o leitor e os leitores formam diferentes comunidades de interpretação. Ao colocar Albertina dentro de um grupo étnico específico e ao colocar esse grupo dentro de um espaço legitimado pelo catolicismo, estariam usando de uma estratégia para conseguirem apoio dos clérigos com a mesma origem étnica de Albertina, no processo de santificação oficial da menina? Ao ressaltar o grupo etário a que pertence a menina, estarão trazendo para os jovens e as crianças um exemplo cristão que devem seguir?

Aury A. Brunetti coloca a prática religiosa de Albertina destacando em subtítulos separados os sacramentos batismo e crisma. Sobre a Primeira Comunhão assim se refere, "[...] com 9 anos de idade, Albertina fez a sua Primeira Comunhão, na antiga capelinha de São Luís.[...] Com certeza, **foi um dia muito especial e bem alegre** para Albertina, e de grande importância para um futuro não longínquo" (grifo meu) (p.19-20).

Os três escritos mostram os sacramentos recebidos com destaque; a primeira comunhão é apresentada como algo muito especial, talvez por

---

[12] CHARTIER. Roger. Op. cit. 2002. p. 258.

ser dos três sacramentos aquele em que a menina já possuía uma certa consciência. Alvino B. Braun e D. Hilário Moser colocam que Albertina falava de que esse fora o **dia mais feliz de sua vida**. Aury A Brunetti não expressa dessa forma, ele "desloca" de uma certa forma as afirmações dos outros dois autores, **com certeza, fora um dia muito especial e alegre**. Percebe-se na ordem como essas questões foram sendo apresentadas nos três livros, um "esforço para imprimir uma regularidade" que expressa os desejos dos autores.

Os sacramentos não traduzem todas as virtudes católicas de Albertina, pois,

> [...] Não dizia palavras feias, nem xingava os outros. Na escola, repartia, às vezes, o seu lanche com as colegas mais pobres. **No dia mesmo da sua heróica e Santa morte, pela manhã, havia levado pão e alimentos aos filhinhos do seu cruel assassino.** (grifo meu) (p.18) [...] Se alguma amiguinha mais atrevida se divertia às suas custas ou a xingava de tolinha, ela sofria tudo com paciência, mas nunca desejou vingar-se, pagando o mal com o mal. (p. 190)

Com o subtítulo "diversões", o autor trabalha uma outra manifestação de amor pelas pessoas: "às vezes, como que penetrada de **saudade de seus parentes falecidos**, Albertina divertia-se a sós, fazendo sepulturazinhas na areia, plantando sobre elas uma pequena cruz" (grifo meu) (p.19).

Para o professor Hugo Bernt essa prática era **amor pelos mortos**, para D. Hilário Moser **apego à vida religiosa** e para Aury Azélio Brunetti **saudade dos parentes**. Cada um interpreta a atitude da menina, fazendo com que o acontecimento torne-se também um testemunho de sua santidade. São Luís é um pequeno lugarejo, cuja parte central no tempo em que viveu Albertina era formado por poucas casas, uma delas era a de seus pais, a capela e o cemitério ao lado. Então, porque não pensar que era apenas uma brincadeira, já que além do trabalho na roça e das missas, um dos acontecimentos que se destacavam na rotina das famílias eram os enterros e as crianças, em suas brincadeiras, imitam o que fazem os adultos.

A inocência, o martírio e o assassinato

O homem condenado pelo assassinato de Albertina Berkenbrock chamava-se Indalício Cipriano Martins, conhecido como Maneco Palhoça. Era um senhor de origem afrodescendente, que fora trabalhar no sítio dos pais de Albertina com a mulher e os filhos. Segundo uma das irmãs de Albertina, seus pais deram uma casinha para morarem, perto de sua

moradia e ele podia plantar, sendo que quando precisasse de ajuda nos trabalhos da roça, criação de animais ou olaria deveria ajudá-los. Será que Maneco recebia algum tipo de salário? Será que trabalhava apenas pela moradia e alimento?

Os três escritos enfocam a inocência, a infância e a virgindade; o martírio associado ao sofrimento de Jesus Cristo e o assassinato realizado de forma cruel. O livro de Alvino A . Braun coloca a figura do assassino como um monstro, símbolo do mal.

Embora os discurso sejam semelhantes, as diferenças aparecem na forma enfática de como cada autor trata a questão do martírio. Os dois últimos baseiam-se no primeiro, citam-no em seus referenciais, o primeiro, pelo que parece, busca como documentos depoimentos dos moradores de São Luis e a confissão do réu. Confissão que foi reelaborada pelos autores, dentro de uma "vontade de verdade".

Alvino A . Braun inicia a narração do martírio da menina, com o episódio "A tentação":

> Numa das frias tardes de junho, vai a jovem Albertina, em busca dum boi roceiro [...]. **Passa ao lado da capela de São Luiz. Que alegria para ela, pois, dia 21, e hoje é dia 15, festejarão o Orago**![...] Ignora as intrigas e as ameaças de Maneco que jurara morte a dois homens de São Luiz. **Albertina vai nas asas da inocência e nos braços da felicidade! Ainda não sente em si as lutas da mocidade... é ainda menina inocente, pura.** (grifos meus) (p. 45-46)

O autor tem a preocupação de afirmar que a fé de Albertina a acompanhou até os últimos momentos. Ela que fez a 1ª comunhão no dia tal e agora está esperando por outra festa religiosa. De forma geral, os santos da igreja Católica são todos fiéis a Cristo e dão testemunhos de sua fé. Outra preocupação do autor é falar que a menina ainda não chegou à puberdade, pois é necessário provar que seu corpo não "tenta" os homens, ela mesma não é tentada pelos desejos da carne, sua história é comparada a histórias de Maria Gorethi, a menina assassinada na Itália por preferir morrer a "pecar contra a castidade". A inocência e a infância de Albertina serão argumentos no seu processo de beatificação, argumentos que contribuíram para a santificação de Maria Gorethi, sendo que os mesmos abrem precedentes para que Albertina seja beatificada.

Continua seu relato,

> Sobe a colina e lá pára. Descortina-se ao seu olhar belo pano-rama![...] Vira uns chifres, lá em baixo, na roça de feijão. Alegre dirigiu-se para a roça, mas qual seu desapontamento, quando viu aí dois bois amarrados, e por perto o Maneco [...]. "Maneco você viu o Pintado

> fugir para a roça de cana? Êle fugiu!" "Oh sim, êle foi lá para a roça de cana, lá no outro lado da estrada, lá em baixo! Vai por esta picada e logo hás de encontra-lo. **O negro** já ardia em paixão! Seria nova vítima! Já se encontrava uma vez com uma lourinha e conseguira seduzi-la. Albertina não lhe escaparia desta vez! E se ela não consentisse.... Terrível vingança.... Maneco afirmara nesta mesma manhã!: "**Hoje tenho que matar alguém!**" (grifos meus) (p. 46)

O assassino é identificado com a figura do mal. O mal engana, ilude, mostra caminhos errados. O próprio Jesus Cristo foi tentado pelo mal. Nesse momento da história da igreja os comportamentos violentos ainda não estão associados à sociedade desigual em que se vive. O autor prossegue reforçando a identificação do assassino com o Mal e da menina com Bem, em A luta do bem com o mal

> Alegre Albertina foi na direção indicada por Maneco, passou a estrada e foi pela picada, descendo para o mace-gal, grotão a dentro. Teria ela pressentido as intenções do **negro malvado**? (grifo meu) (...) Não sabemos. (...) De repente ouve um barulho, as macegas se movem, os gravetos estalam! Olha atenta! Estarrecida, vê aproximar-se um vulto humano: é Maneco! Estava agora sozinha no mato, com **o negro**. (grifo meu) Conhecia-o bem. Ainda de manhã levara pão aos seus filhinhos e até usava de certa familiaridade com êle chamando-o de "**Macaco Preto**"! (grifo meu) Que queria o negro? Ajudar a procurar o boi roceiro? Não. O malvado queria a inocência de Albertina! Êle (sic) mesmo confessa que a seguiu para fazer-lhe mal e neste sentido dirigiu-se à menor. Albertina não aceitou o convite para o mal, mas reagiu, mas repeliu o insolente! Ela sabia bem o que estava fazendo: Ela conhecia bem o sexto mandamento, diz o mestre-escola! Nunca cometeria um pecado destes! Não sabemos quais as palavras do tentador...êle (sic) tinha prática, pois já seduzira uma outra mocinha da colônia! Apenas sabemos que ela resistiu...que repeliu o tentador dizendo: "Não me judies". A batalha do espírito estava vencida: Albertina, não consentiria no pecado. Isto o **negro** (grifo meu) reparou! E despertou então nele a fera da bestialidade, da vingança! E travou-se tremenda LUTA DE CORPO A CORPO. Horroriza-nos descrever os pormenores, como são indicados no processo de crime e pelas confissões das testemunhas que viram o local e o corpo de Albertina. Maneco procurou agarrá-la, para assim subjugá-la! Mas em vão, Albertina reagiu, defendeu-se, lutou pela sua **preciosa inocência**! (grifo meu) Ela era alta, bem crescida, forte, acostumada aos trabalhos pesados do campo. Maneco era pequeno, de modo que os dois lutadores eram da mesma estatura!... Albertina, com seu longo vestidinho de chita listrada, a cair-lhe até os tornozelos, com o lenço na cabeça, em atitude de defesa, resiste aos ataques do Maneco, que parecia fora de juízo, sob a fôrça da paixão. Ela grita: "NÃO ME MALTRATES!" Maneco confessa que conseguiu agarra-la pelos cabelos. Agarrando-a pelos cabelos, num forte puxão

> consegue atira-la à terra! Mas a luta continua, rolam pelo chão: os cabelos de Albertina se empapam com a terra húmida, mas luta heroicamente: NUNCA CONSENTIRIA no pecado! Teria gritado? Sim! O assassino o confessa. Albertina gritou: "Não me maltrates! Não me judies!" As fôrças eram desiguais. Uma menina com 12 anos, alta e forte, mas Maneco era homem feito e acostumado aos duros trabalhos da olaria com os múscu-los rijos e resistentes. (p. 47-49)

"Negro", "negro malvado", "Macaco Preto" são expressões usadas pelo padre para caracterizar o homem que matou Albertina. Ele não tinha nada de santo, não pertencia à comunidade germânica. Não há qualquer reticência por parte do autor em usar tais expressões, afinal na época em que escreveu, a discussão sobre racismo ainda não havia recebido a importância dos dias atuais, tanto que coloca que a menina o chamava de "Macaco Preto". Será que não havia revolta por parte dos descendentes de africanos ao serem discriminados pela cor de sua pele? A imaginação do autor busca mostrar a primeira reação da menina, não consentir no pecado e pedir que não a maltrate.

A menina é tentada, luta contra o mal e recebe uma "Morte Gloriosa", outro subtítulo do livro,

> Albertina forceja levantar-se e livrar-se da **massa negra** e asquerosa que está jogada sôbre ela ! Talvez conseguisse levantar-se para ser atirada ao solo novamente! Agora ela trata de defender sua virgindade. Com extremo esforço consegue levantar a perna e afastar assim de si o malvado tentador. Consegue ainda trançar a perna direita sôbre a perna esquerda e firmar o pé direito numa raiz! [...] Com ambas as mãos agarra firmemente o vestido e também consegue segura-lo fortemente contra o corpo, ainda que acima dos joelhos. Maneco vê que não conseguirá dominar a valente menina! Raiva e ódio lhe invadem **a alma, mais negra que o retinto corpo**! tira do bolso o canivete, afiado como uma navalha. Grita mais uma vez: "não me mal-trates!"... E já sente o frio ferro passar pelo pescoço, aque-cido e ofegante pela prolongada luta... um grito de dôr que se afoga em golfadas de sangue!... O sangue das arté-rias carótidas do pescoço esguicha ao alto, lava a manga direita da camisa do assassino, e a cada batida do coração vai borrifar as fôlhas das árvores, das macegas, da terra revolvida!... o **negro** é mestre na arte de degolar, corta a garganta de lado a lado, modo de aparecer o céu da boca! Albertina se contorce em dor... o generoso sangue da virgem corre aos borbotões. Albertina estremece, mas na morte ainda defende sua virgindade: uma perna trançada sobre a outra, o pé firmado numa raiz, segurando o vestido com as mãos contra o corpo, acima dos joelhos! Nem morta, seria manchada sua virtude! Morta, mas pura e incontaminada!. (grifos meus) (p. 49-51)

O autor não poupa referências à cor da pele de Maneco, o assassino não foi qualquer homem, foi um homem afrodescendente. Albertina não é

"qualquer" criança, é uma menina de descendência germânica. Ela se apresenta como superior ao assassino, as virtudes, o conhecimento dos mandamentos, a bondade e a inocência. Enquanto ele planeja assaltar-lhe, ela passeia alegre e obediente aos pais, o assassino é um monstro, a menina um anjo. Essa imagem ficou escrita nas páginas desse livro, alimentada pelo apelo a fé, ficou inscrita nas lembranças dos leitores que leram ou que ouviram ler tal história.

O martírio, a dor e o sangue, imagens associadas ao cristianismo, pois Jesus também foi torturado, maltratado, vertendo sangue de suas feridas. E, Albertina, embora ainda menina, passou por um sofrimento semelhante ao de Jesus. Jesus morreu por amor aos homens e mulheres, Albertina pela sua castidade, a luta parece indicar uma consciência do valor da castidade, essas são questões reforçadas no livro de D. Hilário Moser:

> Tudo corria normalmente até que chegou o dia 15 de junho de 1931. Perdera-se um boi pelos pastos. Albertina o procura a pedido dos pais. De longe, Maneco Palhoça, que rumina dentro de si o plano de conquistar a menina para seus intentos eróticos, acompanha-a com olhar e estuda como se aproximar e fazer-lhe a proposta. Albertina, apesar de seus 12 anos, aparentava mais idade e tinha um corpo já bastante desenvolvido. Era alta e forte, acostumada ao sol e aos trabalhos da roça. Era bonita, uma mocinha. Como não deseja-la? Maneco andava armado de punhal. Jurara que haveria de usá-lo no dia da festa do padroeiro, 21 de junho. Acabaria com a vida de dois desafetos. Hoje, porém, não o traz à cintura. Carrega um canivete tão bem afiado que corta os cabelos do braço como uma navalha. [...] Albertina procura o boi fugitivo. De repente, vê ao longe alguns chifres e corre naquela direção. Mas eram outros bois, que estavam amarrados. Como surpresa, porém, encontra perto deles Maneco carregando feijão na carroça. À pergunta de Albertina pelo boi desaparecido, o homem lhe dá uma pista falsa para encaminha-la (sic)ao lugar onde poderia satisfazer seus desejos sem chamar atenção. Maneco que já tinha violentado outra menina, disse naquela manhã: – Hoje tenho que matar alguém! Pensou: - Se Albertina não aceitar, vou usar o canivete...
> Albertina seguiu a indicação de Maneco, embrenhou-se pela mata. Repentinamente percebe que os gravetos estalam, as folhas farfalham... ela pensa ser o boi. Eis, porém, que dá de cara com Maneco. Fica petrificada. Sozinha, no mato, com aquele homem na frente! Ainda naquela manhã ela levara comida a seus filhos, como fazia sempre. Havia certa familiaridade entre Albertina e Maneco: ela o chamava de **"Maneco preto"**, como todo mundo, sem que ele se ofendesse. Maneco lhe propõe seus intentos. Albertina, decidida, não aceita. Sabe o que é o pecado e o recusa peremptoriamente. Começa então a tentativa do assassino de se apossar de Albertina, mas ela não se deixa subjugar. A luta é longa e terrível. Derrubada, por fim, ao chão, agora está toda

> nas mãos do agressor. Ainda assim, defende-se, agarra seu vestido e se cobre o mais que pode. Maneco, derrotado moralmen-te pela menina, vinga-se, agarra-a pelos cabelos e afunda o canivete no pescoço e a degola. Está morta Albertina! Seu corpo está manchado de sangue... **sua pureza e virgindade, porém estão intactas**. (grifos meus) (p.15-17)

A tentativa de atualização do discurso racista é feita trocando as palavras **Macaco** por **Maneco,** seguida de uma explicação, "todo mundo assim o chamava sem que ele se ofendesse". Ao reelaborar as palavras de Alvino B. Braun, D. Hilário não somente atualiza o discurso, como usa de interdição a palavra "Macaco", pois a sua repetição pode comprometer o discurso atual da igreja. A Igreja Católica, a partir da segunda metade dos anos de 1960, assumiu um discurso pelo fim da exclusão social, não poderiam reforçar uma narrativa racista, é preciso relativizá-la. Um outro detalhe a ser comentado é que D. Hilário não declara enfaticamente Maneco como representação do mal, mas cita que ele havia planejado o crime; embora o autor não contextualize socialmente o comportamento de Maneco, ele procura não repetir o discurso de Pe Alvino, que é enfático com relação à representação do mal. O mais importante para D. Hilário é reforçar que Albertina lutara para que sua pureza e virgindade ficassem intactas.

Aury A. Brunetti descreve os últimos momentos da vida de Albertina, iniciando com o subtítulo na Na trilha da morte

> [...] Seguiremos **fielmente os depoimentos** prestados pelo próprio assassino, segundo as informações de não poucas pessoas que interrogaram sobre o crime por ele cometido. Era uma segunda –feira, dia 15 de junho de 1931, ali pelas 4 horas da tarde. Albertina estava então com seus 12 anos de idade .[...]. Um clima de sadia alegria pairava sobre o pequeno povoado, pois estavam celebrando a novena de seu **padroeiro, são Luís Gonzaga**, cuja grande festa seria no próximo 21 de junho. Desaparecera o "pin-tado', um boi roceiro, de estimação. O Sr. Henrique, pai de Albertina, não querendo perder um animal tão útil, mandou logo que Albertina fosse à sua procura. **A esperta menina, sempre serviçal e obediente** às ordens dos pais, saiu correndo pela encosta, por entre as árvores e as plantações, em busca do "Pintado". Quando passou em frente da linda capelinha, **teria pensado em Jesus, em Nossa Senhora e na grande festa do padroeiro, São Luís Gonzaga**, que iria acontecer dali a seis dias. Per-correndo com seus olhos claros toda a encosta verdejante da colina, ela descobre, lá embaixo, na roça do feijão, uns chifres se mexendo por entre as plantações. Radiante, pensou consigo: "é o Pintado!", mas, sim, de outros dois bois amarrados por entre as plantações, perto dos quais o **"Maneco Preto"**estava trabalhando, carregando a car-roça de feijão. (grifos meus) (p. 24-25)

Tal como Pe Alvino A. Braun, o autor procura induzir o sentimento e o pensamento religioso de Albertina até os últimos instantes antes de

sua morte, tendo a capela como um evocador desses sentimentos. A cor da pele de Maneco aparece sutilmente, sem destaque. Seria uma estratégia para referendar a narrativa de Pe Alvino A. Braun sem comprometer os valores que a Igreja enquanto instituição defende atualmente? Para oferecer veracidade a seu relato, diz que seguirá sua narrativa fielmente aos depoimentos, depoimentos esses registrados pela primeira vez no livro de 1958. Pois, como nos coloca Michel Foucault (1996) "o autor é aquele que dá à inquietude linguagem da ficção suas unidades, seus nós de coerência, sua inserção no real".

O autor segue sua narrativa com o subtítulo O assassino:

> [...] Alguns opinavam, e com razão, que ele não estava casado legitimamente, e que a **mulata** com quem ele vivia teria sido raptada por ele mesmo. Tinha uns filhinhos, todos ainda pequenos. Dizia-se também, e **era bem ver-dade**, que ele já havia matado gente, etc., entretanto, como ele fosse trabalhador, e até então, não incomodara nin-guém, **aqueles bons colonos** haviam-no deixado ficar ali, em sua companhia. Naquele mesmo dia, antes do al-moço, a **inocente menina** havia levado pão e alimentos para os seus filhinhos. Por isso, Albertina estava longe de desconfiar do Maneco Palhoça, e, vendo-o ali perto, foi logo pedindo informações sobre o "Pintado"....
> - Maneco, você vai o "pintado"por aqui?
> - Ah! Sim!...ele deve estar lá embaixo, na roça da cana. Você vai por este caminho, atravesse a estrada e logo mais adiante o encontrará.
>
> E, em dizendo isso, nos olhos do Maneco cintilou uma sinistra sensação de esperteza, que Albertina não perce-beu. [...] Logo que viu Albertina ali, na solidão da roça, pensou que aquela era uma ocasião propícia para satis-fazer os seus vis instintos. E a vil paixão cegou-o totalmente, sendo ainda como que **alimentada por um estranho sentimento de vingança** que por aqueles dias ele aninha-va em seu coração, pois, já se preparava, como havia prometido, para dar cabo de dois homens da colônia, nas próximas festas de São Luís Gonzaga. (grifos meus) (p. 26-28)

Os colonos eram bons, a menina era inocente e bondosa, características destacadas pelo autor, mas Maneco é tomado pela paixão, alimentada por sentimento de vingança. O autor aqui explica a ação de Maneco, ele já não aparece como símbolo do mal, mas como alguém tentado pelo mal, é um discurso que se difere do Pe Alvino B. Braun pelo descolamento efetuado, ora no destaque que ofereceu as virtudes de Albertina, ora na enunciação das paixões humanas. Se Maneco jurara matar alguém naquela manhã, Albertina teria morrido como o cordeiro de Deus para salvar os homens que Maneco pensava matar? Percebe-se a aproximação de seu ato com a vida e a morte de Jesus Cristo.

E o autor continua: Luta sangrenta,

> Maneco. [...]. Ali ela pára um pouco, para ver se divisava o "pintado"ali por perto. Mas, qual "pintado", qual nada! E Albertina já estava pensando em regressar, quando ouve atrás de si um barulho de galhos pisados. Era o Maneco Palhoça que se aproximava. Muito provavelmente, Alber-tina não teria se assustado vendo por ali o Maneco, pen-sando que ele viera para ajuda-la a encontrar o "Pintado". Mas as suas intenções eram bem outras. [...]. Dominado pela paixão Maneco, agora desejoso tão-somente de satisfazer seus vis instintos, convida Albertina a consentir no **pecado de impureza**. Albertina, incontinenti, recusas-e e procura afastar-se do Maneco, dizendo: 'Não! Isso não!" e tenta imediatamente fugir. Mas, Maneco Palhoça, querendo a todo custo aproveitar aquela ocasião única, agarra Albertina com intenção de violenta-la. Trava-se então uma luta corpo a corpo. **O cego delírio de uma paixão frenética contra o santo zelo pela inocência da alma e pela integridade virginal do corpo**. Maneco era de baixa estatura, mas homem feito, de braços vigorosos, afeitos ao rude trabalho da roça e da olaria. E Albertina, apesar de ter apenas 12 anos, era uma menina já robusta e acostumada ao trabalho pesado do campo. A luta foi, pois, violenta e persistente. Albertina defendia-se como podia, protegendo-se e gritando. Exclamava: – "Não me maltrate! Socorro! Socorro!" Num dado momento, Maneco consegue agarra-la pelos cabelos e der-rubá-la ao chão. Lançada ao solo, Albertina reúne então todas as suas forças, afim de apartar de si o corpo suarento do Maneco. Levanta o joelho direito e repele o perverso agressor. Depois, encolhe a perna direita e trança-a firmemente sobre a perna esquerda, enquanto que com ambas as mãos segura fortemente o vestido contra o corpo. A incontida paixão do Maneco acaba por exasperar-se. Ele, então, tira do bolso o seu canivete, afiado como uma navalha. A heróica menina, vendo cintilar ante seus olhos a arma assassina, arrepia-se toda de terror, e grita, mais uma vez: - "Não me maltrate! Socorro! Socorro!" Em resposta, o frio ferro lhe penetra na garganta. Maneco, então, corta-lhe de lado a lado, a faringe, fazendo aparecer até o céu da boca. As artérias carótidas começam a esginchar um sangue volumoso e quente, o sangue juvenil e puro de mais uma **virgenzinha, mártir da inocência**. (grifos meus) (p. 28-31)

Já não é mais a luta do bem contra o mal, como assinalou Pe Alvino Braun, mas uma luta sangrenta. O sangue é símbolo forte do cristianismo, tanto que é representado pelo vinho no momento da celebração eucarística. Quem luta agora é "o cego delírio da paixão" contra a castidade; muda-se assim a representação da figura do assassino, o mais importante é deixar registrado que Albertina é "Mártir da Inocência".

Três edições, três autores sacerdotes da igreja católica, a mesma intenção, narrativas firmadas em um discurso doutrinal catequético que busca repassar valores da igreja católica, sua mística e rituais. Utilizam-se de repetições para proliferar "discursos" que desejam imprimir como "vontade de verdade". No entanto, singulares, não somente pela escritura,

mas pelo público que se dá a ler, público católico, mas separado pelo tempo formando comunidades diferentes de leitura:

> [...] é preciso lembrar que a leitura, também ela, tem uma história (e uma sociologia) e que a significação dos textos depende das capacidades, dos códigos e das convenções de leitura próprios às diferentes comunidades que constituem, na sincronia ou na diacronia, seus diferentes públicos.[13]

Os livros ainda contam como fora descoberto o corpo, como Maneco culpou um outro homem pelo homicídio e como Albertina realizou o primeiro milagre: sempre que o assassino entrava na sala onde estava sendo velada, o sangue de sua garganta vertia, como um sinal que tinham preso o homem errado. Maneco foi preso, confessou o crime sob surras e ameaças como narra pe Alvino B. Braun e morreu na penitenciária de Florianópolis em 1949.

Em 1952 iniciou-se o processo de beatificação. O processo foi interrompido em 1959, e em 2000 foi retomado pelo Bispo D. Hilário Moser. Durante todo esse período, a população católica não esperou pela oficialização da menina como santa pelas autoridades eclesiais e invocava a "Santa Albertina" em várias situações. Parece que a história narrada nos livros contribuiu para que a população a santificasse, mesmo que isso ainda não seja oficial.

Albertina possui uma série de símbolos que só os "santos" possuem: medalhinhas, terços, rosários, santinhos, livros de sua vida, filme sobre sua vida, oração, gruta de milagres, túmulo dentro da igreja, etc. Símbolos produzidos e comercializados pela Igreja Católica.

Qual seria a função dessa santa? Parece que Pe Alvino B. Braun anunciou em 1958: "Lírios brancos de S. Luiz, rosas vermelhas da Santa Inês queiram brotar desta sepultura modesta e ornar os corações dos homens, **especialmente da juventude**!" D. Hilário Moser reforça em 2001 "é esse espírito de Albertina que é preciso recolher e fazê-lo nosso. **Muito particularmente a juventude** precisa desse espírito" (grifos meus) (p. 27).

---

[13] FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. São Paulo, Loyola, 1996, p. 257

Hóstias amargas:[1] um anticlerical catarinense na imprensa anarquista paulista do início do século XX[2]

Antonio Cleber Rudy[3]

Resumo:
Valendo-se dos escritos do personagem anticlerical catarinense C. de Lippe publicados na imprensa anarquista paulista **A Lanterna** no início do século XX, tem-se o objetivo de analisar o perfil do anticlericalismo em solo catarinense, mais precisamente na cidade de São José.

Palavras-chave: Imprensa, anticlericalismo, anarquistas.

Abstract: based on the anticlerical character from Santa Catarina named C. De Lippes' writtings published on São Paulo's anarchist press " **A Lanterna**" in the early XX century, the aim is to analyse the anticlericalism profile in Santa Catarina, specifically in the city of São José.

Keywords: press, anticlericalism, anarchist's.

O Brasil das primeiras décadas do século XX seria marcado pelo crescimento urbano-industrial, e pela idéia do "moderno", que mudaria a fisionomia arquitetônica e comportamental de suas cidades, segundo projeções de índole inglesa e francesa, inaugurando no país o resplandecer do que se denominou *Belle Époque*. Assim, progressos técnicos, aliciados

---

[1] Nome emprestado da obra de José Gavronski, publicada em São Paulo pelo jornal **A Lanterna** em 1935.

[2] Este artigo é uma versão resumida de um dos capítulos da monografia **Entre a luz e as trevas: Cultura libertária e aversão ao clero em Santa Catarina (1910-1940)**, desenvolvida durante a especialização em Historia Social na Udesc entre 2004 e 2006, sob a orientação do professor Paulo Rogério Melo de Oliveira.

[3] Especialista em História Social pela Udesc. Aluno do Programa de Pós-Graduação em História - Mestrado -UDESC - Área de Concentração: História do Tempo Presente.

a ideologia burguesa projetavam seus valores, no concernente ao modo de pensar e agir operário e de suas famílias, visando o disciplinamento e manutenção da "ordem" e do "progresso", de uma irradiante sociedade republicana nascente e positivistamente constituída, que na contra-marcha dos seus interesses, ver-se-ia cara a cara com conflitos classistas.

Inspirado em tal emaranhado de "essências transitórias", surgiria à confabulação de estratégias de luta contra a presença do clero na vida social, e seus conchavos com o poder público. Desta forma, principalmente pela imprensa libertária e independente, que surgia nos grandes centros urbanos (em especial São Paulo e Rio de Janeiro), marcados pelo grande contingente de imigrantes italianos, espanhóis e portugueses, dos quais muitos militavam em seus países de origem, em organizações anarquistas[4] e socialistas, proveriam questionamentos a tais instâncias de poder. Pois para estes a Igreja, a religião e por vezes a crença em um Deus eram vistas como superstições, mitos para entorpecer os pobres, e que por via da mentira visavam subjugá-los. E, assim, explorá-los.

> É preciso lembrar quanto e como as religiões embrutecem e corrompem os povos? Elas matam neles a razão, o principal instrumento da emancipação humana e os reduzem à imbecilidade, condição essencial da escravidão. Elas desonram o trabalho humano e fazem dele sinal e fonte de servidão. Elas matam a noção e o sentimento da justiça humana, fazendo sempre pender a balança para o lado dos patifes triunfantes, objetos privilegiados da graça divina. Elas matam o orgulho e a dignidade humana, protegendo apenas a submissos e os humildes. Elas sufocam no coração dos povos todo sentimento de fraternidade humana, preenchendo-o de crueldade.[5]

Esse discurso proferido teria como autor, o anarquista russo Michael Alexandrovich Bakunin (1814-1876), considerado um dos mais brilhantes libertários, pelo seu ativismo em rebeliões e revoltas, que sacudiam Paris, Praga e Dresden, e que por sua ação revolucionária, seria várias vezes preso. Homem de temperamento forte que por sua oposição a Karl Marx durante a Primeira Internacional, seria expulso acompanhado de outros companheiros. Após a expulsão fundariam uma organização independente conhecida como a Internacional St. Imier. Entre seus legados à causa libertária, tem-se a projeção do o que fora denominado movimento anarquista histórico.[6]

---

[4] Para maiores detalhes acerca da imigração européia e das lides libertárias, consultar , MARAM, Sheldon Leslie. **Anarquistas, Imigrantes e o Movimento Operário Brasileiro**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

[5] BAKUNIN, Mikhail. **Deus e o Estado.** São Paulo: Cortez, 1988. p. 26.

[6] Escrito efetuado com base na obra: WOODCOCK, George. **Os Grandes Escritos Anarquistas.** 4ª ed. Porto Alegre: L&PM, 1990. p. 345-346.

Apesar da clara separação entre Igreja e Estado, instituída pela República e consolidada pela constituição de 1891 no Brasil, a qual decretava a secularização através da legitimação do casamento civil, da efetivação dos registros de nascimento e óbito em cartórios, de um sistema de ensino laico, assim como os cemitérios deixariam de pertencer a uma única religião, clímax que teria como desenrolar a perda da legitimidade de outrora da Igreja Católica Apostólica Romana enquanto instituição oficial. Acontecimentos que trariam junto de si interrogações acerca da permanência de frades e padres no que concernia a instrução pedagógica e moral de uma população supostamente aliciada pelos perigos da perdição, que poderia ser entendida como o não comprimento dos sacramentos,[7] entre outros deslizes "pecaminosos".

Nesta senda, em Santa Catarina os reflexos de tal momento histórico brasileiro teriam os mais variados impulsos, ou seja, de um lado uma ala assumidamente republicana que extasiada buscava fazer valer os semblantes instituídos pelo novo governo, enquanto por outro lado vê-se agrupamentos marcadamente agregados às tradições monárquicas de padroado, e que almejavam manter-se enquanto instituição de poder oficial, (mesmo não mais o sendo), e desta forma, cerceando a vida da população local, e seus tramites políticos. E é em meio a tal enredamento que nos deparamos com indivíduos que frente à Igreja, alimentados por um enorme descontentamento, manifestariam sua aversão diante do que comumente se referiam como invasão de frades estrangeiros, *loyolas*[8] e demais segmentos sacros que impregnavam suas vivências.

Sendo assim, cansados de um certo "abstratismo" (o qual deve ser interpretado no sentido de silenciamento, ou limitação repercusiva de suas críticas), tais indivíduos recorreriam à imprensa escrita para denunciar as mazelas levadas a cabo em nome da salvação divina, assim como acerca da dicotomia entre os votos "sagrados" e a prática "profana".

No jornal **A Lanterna**,[9] de inspiração anticlerical e libertária, editado em São Paulo, que operava como veículo de informação principalmente à classe operária, tendo em sua direção o jornalista e anarquista Edgard Leuenroth, encontramos artigos, crônicas de anticlericais catarinenses,

---

[7] No século XII, os sacramentos foram estipulados em sete, os quais eram: batismo, penitência, eucaristia, crisma, casamento, ordenação e extrema-unção.

[8] Termo derivado do nome São Inácio de Loyola, fundador da Companhia de Jesus em 1540, o qual elevaria o Brasil em 1553, à categoria de província jesuíta, sendo assim, a denominação loyolas reporta-se aos jesuítas, frades, sendo tal termo, empregado pelos anticlericais do jornal **O Clarão**, publicado em Florianópolis, nas primeiras décadas do século XX.

[9] Foi fundada em 7/3/1901, durando até 29/2/1904, sob a direção de Benjamin Mota (1ª fase); reaparece em 17/10/1909 indo até 19/11/1916, sob a direção de Edgard Leuenroth (2ª fase); e em 13/7/1933 iniciou sua terceira fase que foi até 10/1935, sob a direção novamente de Edgard Leuenroth. Elaborado com base na obra: RODRIGUES, Edgar. **Pequena História da Imprensa Social no Brasil**. Florianópolis: Insular, 1997.

que identificados até certo ponto com seus princípios libertários, ainda como pelo fluir de uma circulação de ampla proporção preferiam recorrer a ele ao invés das publicações existentes em seu próprio estado. Jornal que durante o início da década de 1910 tinha como um dos seus pontos de venda na Ilha de Santa Catarina, a Agencia de Revista do Sr. Valentin Farinhas, localizada na rua República n° 2.

Em Florianópolis durante as primeiras décadas de 1910, publicou-se um jornal de combate ao clero católico, e que emanava um discurso de postura mais amena do que **A Lanterna**. O jornal intitulava-se, **O Clarão**.[10] E também perpassaria por temáticas ligadas à maçonaria e ao espiritismo.

O Clarão, surgido em 1911, visava discursar contra os mandos e desmandos dos padres em Florianópolis e cercanias. Seu "xeque-mate" era especificamente contra os clérigos católicos, dando vazão às outras crenças religiosas e demais manifestações humanas míticas regidas pelas luzes do esclarecimento e da liberdade. Seus editores mantinham contatos com o jornal **A Lanterna**, o qual era distribuído no referido estabelecimento do Sr. Farinhas, onde também era vendido **O Clarão**.

Mas no concernente ao jornal **A Lanterna**, um entre seus cronistas nos chama a atenção em especial, mediante sua certa periodicidade de comunicação com este jornal, e pela profusão crítica de seu discurso, por vezes transvasado de essência atéia: C. de Lippe, era como assinava, e a cidade de São José seu ponto de envio.

Seus textos eram mensais e sairiam durante o ano de 1914, numa coluna intitulada, ora por "Crônica de Santa Catarina", ora por "A Lanterna em Santa Catarina", o que evidencia a circulação do próprio jornal por estas terras, fato comprovado pelas menções no próprio jornal acerca da correspondência e das encomendas remetidas a C. de Lippe. Tais escritos se reportavam as situações ocorridas na própria comunidade e cercanias, (São Pedro de Alcântara, Angelina, Santo Amaro do Cubatão). Situações as quais condiziam acerca das lides dos padres e a desenvoltura do poder destes sobre o cotidiano destas regiões, que se mantinham sedimentadas numa cultura ruralista, da qual os saberes teóricos científicos imbuídos pela modernidade, não faziam parte, e que de certo modo favorecia a emanação dos poderes provenientes da Igreja Católica enquanto única experiência de vida e análise de mundo.

C. de Lippe num primeiro momento manifesta sua preocupação pelo que denomina de crescente invasão de frades estrangeiros em Santa

---

[10] Jornal publicado na cidade de Florianópolis, Brasil (em Portugal no começo do século XX editava-se um jornal com o mesmo nome, consagrado as idéias libertárias do espanhol Francisco Ferrer, o qual tinha circulação no Brasil). O Clarão, catarinense, teve sua 1ª fase iniciada em 20 de agosto de 1911, indo até 4 de julho de 1914, e em sua 2ª fase indo de 28 de agosto de 1915 até idos de 1918.

Catarina, fato que o inquietava não por suas nacionalidades, mas por serem do clero, "gênero que as Filipinas, a França e ultimamente Portugal atiraram á praia como elemento mau e principal fator de todo o mal".[11]

Tais dados expostos em sua crônica condiziam com os andamentos que fervilhavam a Europa do século XVIII, embalada pelos ideais iluministas e que adotaria políticas de aversão aos jesuítas, onde, em Portugal, o estadista Sebastião José de Carvalho e Melo, o Marquês de Pombal (1699-1782), expulsaria os jesuítas tanto em seu país como no Brasil, e que junto a Clemente XIV, intercederia pela extinção da Companhia de Jesus; na Espanha, Pedro Pablo Abarca de Bolea, o Conde de Aranda (1718-1798), durante o reinado de Carlos III, instigaria o motim de *Esquilache* (1767), tendo como objetivo a expulsão da Companhia de Jesus; na França, Étienne François Choiseul (1719-1785), homem de estado, diplomata, conseguiria o banimento dos jesuítas em seu país. Desta forma, quando não eram expulsos, acabavam por ter seus poderes limitados, e sua atuação restrita a conventos, irmandades e mosteiros.

O cronista prossegue:

> Como, porém, neste Estado, a população sertaneja, infelizmente, ainda conserva-se mergulhada nas trevas, isto é, sem o menor grau de instrução, eis porque essa negra remessa tem sido quase toda depositada aqui, para desgraça e infelicidade nossa.[12]

Assim, tem-se uma população que perece pela falta de substratos instrutivos, os quais serviriam de justificativa para a introjeção de tais membros provenientes da Companhia de Jesus, e que como se percebe nos idos da Instituição em Santa Catarina, instruir era catequizar, "(...) adultos e meninos, ´se levam à piedade e elegância cristã`. (...) o mesmo fim, (...) educação religiosa, com a palavra de Deus e administração dos sacramentos".[13] Práticas emanadas como *unicum refugium*, a massa de "incautas".

Lippe, ainda, referente aos frades coloca, que:

> É esse um individuo perverso e mau; educado desde tenra idade na escola da ignorância e da mentira, está unicamente preparado para, em nome dos deuses inexoráveis e vingativos, embrutecer o povo para melhor explorar e saquear desapiedadamente os mingoados recursos de que ele dispõe.[14]

---

[11] **A Lanterna**, São Paulo, 21/3/1914.

[12] **A Lanterna**, São Paulo, 4/4/1914.

[13] LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil.** (vol. VI). Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1945, p. 471.

[14] A Lanterna, São Paulo, 21/3/1914.

Análise que visava evidenciar os seminários e conventos, enquanto lugares de articulação de mentiras e demais hipocrisias. Seguindo em sua ótica, demonstrava a perpetuidade acerca da perversão dos deuses, os quais, sob seu caráter acobertava a exploração do povo.

Fato que "deveria prender mais seriamente a nossa atenção, e muito especialmente a daqueles cuja investidura lhes confere atribuições de administradores das coisas publicas".[15] Não limitando suas objeções, por aí a questão religiosa segundo sua ótica, vulgarmente falando, seria caso de polícia:

> Os governantes perseguem os cáftens e todos aqueles indivíduos que julga capaz de perturbar a paz e tranqüilidade publicas, e isto independente de mais formalidades que evidentemente constatem a veracidade de suas suspeitas. E por que, perguntamos nós, não perseguem ou pelo menos não exercem sua vigilância sobre os frades (...)?[16]

Outrossim, patenteava os votos instituídos pela República, que desvinculavam relações coniventes de cooperação pública entre Igreja e Estado, mas os quais nem sempre eram efetivados na prática, evidenciando uma República que perecia de maturidade e suficiência para desatrelar-se por completo das antigas tradições monarquistas, no referente a situação eclesiástica que assolava o país,

> Mas, o que vemos? Os poderes públicos em completa ligação com a Igreja Romana: ora subvencionando instituições puramente religiosas com caracter de hospitais, onde doentes de todos os credos que teem a infelicidade de lá ir parar, são obrigados a sofrer, além da dor física, as cruéis torturas morais das rezas e confissões; ora lançando mão dos dinheiros públicos, que representam a economia e o sacrifício do povo, para compra de luxuosos palácios para bispos, e, finalmente, - até certas câmaras municipais do interior, cujas rendas são diminutissimas, concorrem com regular verba para manutenção de irmandades e "folias" do Espírito Santo![17]

Desta forma, além do dinheiro saído dos cofres públicos para erigir hospitais, ministrados pela Igreja e festins religiosos, o cronista creditava a tais instituições, o papel catalisador de propaganda cristã, facilitada pelo desespero infermicida de seus internos, que daria vazão (condicionada), de piedade moral e fé exacerbada.

---

[15] *Idem*

[16] **A Lanterna**, São Paulo, 4/4/1914.

[17] **A Lanterna**, São Paulo, 21/3/1914.

Em outra de suas crônicas C. de Lippe, tece sua analogia acerca dos "fanáticos" do sertão, ligados ao Conflito no Contestado,[18] e o fanatismo reinante em sua própria cidade e demais cercanias, patrocinado pelos frades, como se pode ver neste trecho de seu escrito intitulado "Os fanáticos sublevados no sertão":

> (....) O governo estadual tem lançado mão de todos os meios brandos para restabelecer a paz e a tranquilidade naquela região ora fragelada pela peste religiosa, sendo, porêm, todos eles improficuos ante a feroz resistência com que aqueles sertanejos ingênuos e ignorantes defendem as suas divindades protetoras: Deus, S. Sebastião e o seu monge José Maria, que os assiste, como firmemente crêem, a todos os combates que houverem de travar com as forças legais.
>
> Ora, isto é o cumulo da estupidez !
>
> (...) Poder-se-ia apelidar de fanáticos os revolucionários de Taquarussú se não existisse maior grau de fanatismo em Angelina, S. Pedro e Santo Amaro do Cubatão; porque aqueles resumem sua crença em Deus, S. Sebastião e no monge e estes, além de acreditarem em maior numero de absurdos, ainda carregam, dependurado ao pescoço, pedaços das velhas roupetas dos frades, que as adquirem por elevado preço.[19]

Pode-se perceber que, para ele, o "fanatismo" religioso que se vê manifestado em sua localidade e adjacências mediante as lides dos padres, tomava contornos tão impactantes e hediondos como o que se presenciava no sertão Contestado, abalado pelo messianismo. Crença que aflorava pelos sertões catarinenses e que constantemente sofreria ataques por parte dos padres pelo fato dos "monges" atuarem como poder paralelo.[20] Ainda para Lippe, tal guerra seria fruto do veneno religioso.[21] Crônica que em seu bojo, evidenciava sua aversão e descrença frente ao culto religioso

---

[18] Conflito desenrolado no planalto catarinense entre 1912 e 1916, de cunho milenaristas (crença no milênio), ou seja, o reino dos mil anos de Cristo.

[19] **A Lanterna**, São Paulo, 16/5/ 1914.

[20] Para maiores detalhes, consultar, STULZER, Aurélio (Frei). **A Guerra dos Fanáticos (1912-1916)**. Vila Velha/Petrópolis: Vozes, 1982.

[21] O viés do fanatismo, enquanto fator monolítico no Conflito no Contestado, marcaria uma gama de estudos acerca do episódio.

constituído pela existência de Deus, santos e a utilização de relíquias,[22] como bem expõem ao referir-se aos pedaços de velhas roupas oriundas dos frades, aos quais uns grupos de pessoas trazem presos ao pescoço, e que aos seus olhos tomam contornos de sórdido, assim como de absurdo mediante os valores de compra inóspitos atribuídos a tais objetos.

Ao prosseguir elucida:

> Felizmente não são os heréticos, os excomungados pela santa igreja católica, que promovem com a sua descrença essas guerras fratecidas que tanto fazem esgotar os cofres públicos e exterminar as vidas; são exactamente os clientes, nos quais os frades, auxiliados pelo próprio governo, introduzem no seu bestunto doentio a absurda crença de que Deus impõe tais sacrifícios em compensação de futuros gosos celestes.
> Diz a Igreja: quem não crê morre; e nós agora podemos dizer que, quem toma uma elevada dose de crença incorre no mesmo perigo.[23]

Mas sua ânsia de oposição não parava por aí, sempre que julgava necessária, vinha a tona, desafiando os meandros de uma sociedade embebedada de Filosofia Cristã, como neste artigo, intitulado "O fanatismo em São José",[24] no qual tem-se a continuidade de suas críticas a esta questão. Os responsáveis pela ignorância do povo, segundo Lippe, são identificáveis pela batina, pois se a população vive distanciada dos caminhos da razão, (a qual sempre ganhou lugar de destaque entre os anticlericais e livres pensadores), este distanciamento seria fruto das investidas dos frades, ao imporem a fé aos dogmas como única instrução. Também toma nitidez um embate envolvendo a "emancipação do espírito humano" cultuada pelos que vivem as margens dos preceitos da Igreja versus a degradação do ser humano mediante os ensinamentos ministrados pelos frades. Afrontamento que faria suas vítimas, como o fora no concernente aos sócios da Sociedade Musical de São José.

---

[22] Para buscar elucidar tais invenções e artimanhas, recorremos a uma passagem de RODRIGUES, Edgar. **Socialismo e sindicalismo no Brasil.** Rio de Janeiro: Laemmert, 1969: "Desde os primórdios do seu aparecimento sobre a face da terra, o clero se organiza no poderoso quartel general de Roma e ali elabora planos e expede-os para as suas sucursais espalhadas pelo universo.
No ano 120, inventaram a água-benta; no ano 157, a penitência; no ano 325, a páscoa da ressurreição; no ano 375, o culto dos santos; no ano 391, a missa; no ano 400, as encomendações dos mortos; no ano 550, o óleo santo; no ano 593, o purgatório; no ano 600, o primado do papa; no ano 699, o culto da cruz e das relíquias; no ano 800, o beijo na sandália do papa; no ano 933, a beatificação dos beatos; no ano 1000, a canonização dos santos; no ano 1015, o celibato dos padres; no ano 1066, a infabilidade da igreja; no ano 1090, o rosário; no ano 1119, a indulgência; no ano 1160, os sete sacramentos; no ano 1200, a consagração da hóstia; no ano 1204, inquisição (...)". p. 295 .

[23] **A Lanterna**, São Paulo, 16/5/1914.

[24] **A Lanterna**, São Paulo, 21/2/1914.

> Em tudo tem aqui o frade ingerência.
> Notamos ultimamente num centro de diversão recentemente criado,o sinistro dedo do frade lançando o pomo da discórdia entre seus associados. (....)[25]

Como desfecho de tal intervencionismo alguns sócios teriam sido banidos de tal instituição, sob alegação de não serem casados religiosamente. Álibi ao qual não prescindia com os auspícios da República,[26] e que elucida uma relação que ainda por *completa não se encontrava resolvida entre o poder sacro e o poder laico.*

O intervencionismo dos frades na vida social teria ainda outros desenlaces, como podemos ver neste trecho:

> (....) um dos mais respeitáveis negociantes daquela fanática freguezia,[27] tem sido bastante perseguido pelo tal jesuíta (...), que além de ameaçar com a perda de absolvições,com excomunhões e outras babozeiras do mesmo quilate, que nada mais conseguem senão redicularizar o seu caracter de homem sagrado, tem feito retirar a freguesia do seu negocio,e isto pelo facto daquele cidadão não obedecer ao horario determinado pelo mesmo padreco, de fechar o seu estabelecimento ao anoitecer e não vender foguetes depois dessa hora.[28]

Desta forma, mais uma vez, vemos sua oposição diante de um poder emanado pelo clero, e que intercede na vida local de alguns cidadãos, pelo fato de transgredirem preceitos e "leis" instituídas pela Igreja, a qual se via enquanto eminente catalizador do poder, da ordem e controle social. Para tanto, Lippe noutro de seus escritos, evoca:

> (...) o dever de reunirmo-nos em uma forte associação, secreta se preciso fosse, para que possamos auxiliar-nos reciprocamente,e exercermos uma ação mais eficaz e sem vacilações contra essa horda de vagabundos, cáftens e usurpadores da paz e tranqüilidade (...)[29]

---

[25] **A Lanterna**, São Paulo, 21/2/1914.

[26] No § 4° , do Art.72, do Capítulo V, da Constituição do Brasil de 24 de fevereiro de 1891,temos: "A República só reconhece o casamento civil, cuja celebração será gratuita" (www.soleis.com.br/1-ConstituicoesO.htm#12).

[27] A freguesia a qual se refere, seria São Pedro de Alcântara.

[28] **A Lanterna**, São Paulo, 5/9/1914.

[29] **A Lanterna**, São Paulo, 21/3/1914.

Sendo assim, ao que tudo indica, sua idéia de associação, organização estava aliciada a todo um movimento que tomava corpo a partir da década de 1910, mediante a morte do pedagogo libertário e espanhol Francisco Ferrer y Guardia,[30] executado por influência da Igreja Católica. Desta forma, a Europa e o Brasil foram tomados por ímpetos anticlericais, que almejavam criar escolas, associações, ligas, com a finalidade de discutirem e se mobilizarem contra as práticas do clero e em prol do racionalismo. Mas até onde nossa documentação permite sondar, tais planos em solo catarinense não se concretizaram.[31]

E nesta senda, ele expõe, "É, portanto, necessário que os anticlericais se unam, para que dessa união resulte a força tendente a atenuar a marcha desse animal feroz".[32] Preocupações que trariam consigo a indiferença com a qual por vezes era tratada a propaganda anticlerical principalmente em solo catarinense, devendo assim, a mesma ser superada, já que era o único recurso, segundo ele, disponível de combate a uma situação que cada vez mais tomava contornos agravantes, diante da dominação clerical.

Sobre tais preocupações, o jornal **A Lanterna**, de 1914 instigava, "Anti-clericais ! Livre-pensadores ! Organizai os vossos grupos. É necessário fundar a Federação Brasileira do Livre-Pensamento."

Como atento observador, C. de Lippe não deixava que acontecimentos de progressão religiosa local escapassem de serem acometidos de comentários, e para tal tarefa sempre contara com sua consorte: a ironia. Então ao tomar nota acerca da despedida de um frade local, chamado Domingos, e do cortejo lacrimoso que evidenciava seu adeus, ele escreve,

> No fim do tiroteio de saudações, foi todo o pessoal manifestante alarmado com um enorme milagre que o deixou boquiaberto.
> Do alto de uma enorme cruz, a bela imagem de um Cristo que lá se achava suspensa, dirigiu ao Mingote o seu ultimo adeus de despedida. Moveu-se milagrosamente do seu pesado madeiro, desprendeu do cravo a sua descarnada mão direita, deixou-a cair pesadamente sobre a articulação do braço esquerdo, cerrou o punho e gesticulou religiosamente para o seu explorador, proferindo estas santas palavras: Adeus, devorador do meu sangue e amante das minhas esposas! Aceita esta preciosa "fruta catarinense" que te envia o povo anticlerical desta paróquia, para te alimentares durante

---

[30] Francisco Ferrer y Guardia, era pedagogo e libertário, sendo o criador das Escolas Modernas.Suas escolas foram um das primeiras a utilizar salas mistas (meninos e meninas juntos), sendo os conteúdos elaborados para o desenvolvimento da razão. A Igreja Católica via tais práticas como um atentado aos seus interesses. Vítima de uma trama elaborada entre Governo e Igreja, Ferrer seria fuzilado na fortaleza de Montjuich, em Barcelona, na Espanha, no dia 13 de outubro de 1909.

[31] No **O Clarão**, nº 16, 2/10/1911, sairia a seguinte nota, "NOTICIARIO – Consta-nos que por estes dias se iniciará a organização de um Liga anti-clerical." Mas sobre a mesma não encontramos nada que efetive sua criação.

[32] **A Lanterna**, São Paulo, 21/3/1914.

a tua excursão de embrutecimento por outras paragens de imbecis. Que ela se multiplique como os pães e os peixes dos evangelhos. Amem.[33]

Alegorias e simbolismos religiosos que nas mãos deste livre-pensador se convergiam, em instrumentos de crítica da própria ordem que os exalta, pois se a maioria da população preferia se manter indiferente as possíveis práticas hediondas de um padre, caberia a Cristo[34] travestido de um anticlerical, afrontá-lo com o gesto de uma "banana" e inquiri-lo sobre sua conduta. Contornos de uma linguagem que lembram a mesma utilizada na França do século XVIII e XIX, pelo Marquês de Sade,[35] o qual valia-se, em suas obras, de elementos sacros ao efetuar sarcasticamente sua oposição aos preceitos da Igreja e demais divindades.

E nosso cronista deixa-nos o seguinte escrito ainda ao referir-se a Igreja Católica e seus preceitos, antes de despedir-se, "(...) seita intolerante, sanguinária e inimiga de tudo quanto é suscetível de trazer a luz da verdade ao espírito humano (...)".[36] Palavras que remetem a tradição iluminista de Voltaire[37] e Diderot,[38] onde a razão é a luz, lanterna guia de todo conhecimento e emancipação humana, frente às mazelas de uma sociedade alicerçada sobre superstições e demais engodos patrocinados pelos padres.

Acerca deste cronista os únicos vestígios que temos são as suas crônicas, publicadas na imprensa paulista, **A Lanterna**. Em que trabalhava? Como vivia? Quem era? São dados que nossa documentação não permite vislumbrar, já que possivelmente valia de um pseudônimo. C. de Lippe, ainda nos fomenta certas divagações, onde além de suas crônicas, publicadas em São Paulo no jornal anarquista e anticlerical **A Lanterna**, tem-se uma carta publicada no jornal anticlerical de Florianópolis **O Clarão**, que mesmo sem ter o nome do autor, só a localidade (São José), pela linguagem e radicalismo empregados identificamos como sendo de sua possível autoria,

---

[33] **A Lanterna**, São Paulo, 13/6/1914.

[34] Nos meios livre-pensadores, um Cristo de contornos humano e altruísta ganhava apreciação.

[35] Donatien Alphonse François de Sade (1740-1814) – conde e marquês de Sade. O anticlericalismo estava acentuadamente presente em suas obras, as quais eram dotadas de um aguçado espírito crítico e visceralmente contrários aos grilhões das ortodoxias religiosas e morais. (...) Além de atacar com extremo vigor as superstições da religião, tinha especial predileção por demonstrar escárnio pelo papa e pelos demais membros da Igreja. Nota extraída da apresentação efetuada pelo historiador Eduardo Valladares, na obra: SADE, Marquês de. **Discursos Ímpios**. São Paulo: Imaginário, 1998, p.12.

[36] **A Lanterna**, São Paulo, 21/ 3/1914.

[37] Pseudônimo de François Marie Arouet (1694-1778), escritor e filósofo.

[38] Denis Diderot (1713-1784), escritor francês, um dos maiores "livre-pensadores" de sua época.

Illm°. Sr. Redactor

(...) o apparecimento do seu pequeno mas denodado "Clarão" tem aumentado o numero daquelles que como eu estão dispostos a pegar em armas para expulsar do solo brasileiro esta peste negra ou bando de vagabundos (...)

S.José, 22-1-1912

Lippe, se realmente este era seus sobrenome, seria um dos tantos imigrantes alemães neste estado? É possível. Mas nossas buscas não evidenciaram remanescentes desta família, ou que, ainda, se utilizassem deste sobrenome, caso realmente o fosse. Ou C. de Lippe, seria seu codinome? Se o era, tudo indica que fora emprestado do príncipe alemão, teórico militar, político e social, Conde Lippe, o qual fora marechal do exército português, mediante indicações do Marquês de Pombal. Inquietações, estas que, ainda não encontram substrato de verdade(s).

Da utopia ao desencanto: uma leitura da História Contemporânea brasileira através da obra de Raul Seixas (1971-1989)

Of the utopia to the disenchantment: a reading of History Brazilian Contemporary through the workmanship of Raul Seixas (1971-1989)

Jéferson Dantas[1]

Resumo:
Este artigo procura compreender o fenômeno da *Indústria Cultural*, tendo como parâmetro as canções do compositor baiano Raul Santos Seixas (1945-1989) e de como as categorias de análise aqui discutidas - *utopia* e *desencanto* - se configuram contextualmente durante o período da Ditadura Militar (1964-1985) e o processo de redemocratização do Brasil.

Palavras-chave: Indústria Cultural; Raul Seixas; Utopia e Desencanto; Ditadura Militar.

Abstract:
This article looks for to understand the phenomenon of *Cultural industry*, having as parameter the songs of the bahian composer Raul Santos Seixas (1945-1989) and of as the categories of analysis argued here - *utopia* e *disenchantment* - if they contextual configure during the period of the Military dictatorship (1964-1985) and the process of democratization of Brazil.

Keywords: Cultural industry; Raul Seixas; Utopia and Disenchantment; Military dictatorship.

1. Considerações Iniciais

O que mobilizou a elaboração deste artigo foi uma admiração particular que tenho pelo músico e compositor baiano Raul Santos Seixas, ainda que entenda os riscos que um pesquisador deve ter ao privilegiar a história de vida de seu objeto de análise. Neste sentido, ainda que a popularização das biografias tenha ganhado uma visibilidade cada vez

[1] Bacharel e Licenciado em História. Mestre em Educação pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Coordenador e articulador do GTEC/FMMC (Grupo de Trabalho Estudos do Currículo do Fórum do Maciço do Morro da Cruz) e pesquisador do GIEL (Grupo Interdisciplinar de Estudos da Linguagem). E-mail: clioinsone@gmail.com.

mais freqüente em diversas partes do mundo, não se quer aqui traçar tão-somente um perfil biográfico de Seixas ou torná-lo *palatável* aos olhos da opinião pública de massa.[2] Além disso, a mitomania seria um exercício analítico simplista e empobrecedor, para não dizer estéril. Logo, não pretendo deificar o artista e, sim, compreendê-lo como agente histórico interferente, percebendo como suas canções foram de extrema relevância na interpretação de determinados períodos históricos no Brasil, notadamente os que se referem à instauração do regime militar (1964-1985).

Um outro aspecto que precisa ser apontado neste artigo foram as oficinas que realizei no Núcleo Interdisciplinar de Pesquisa e Ensino de História (NIPEH)[3] para educadores das redes estadual e municipal de ensino, tendo como tema central a *Linguagem Musical e o Ensino de História*. Nas oficinas realizadas, defendi a idéia de que a linguagem musical é um objeto efetivo de análise, i.e., de que o binômio *melodia-texto* deve ser utilizado como fonte histórica na compreensão dos fenômenos sociais. Assim, se temos clareza que a produção cultural – a linguagem musical – é obra humana, não podemos dissociá-la de outras atividades efetivamente humanas, já que "é parte integrante da realidade social, é elemento de estrutura de tal sociedade e expressão da produtividade social e espiritual do homem".[4] Entretanto, a linguagem musical pressupõe mais do que a melodia e/ou a harmonia. Ela apresenta ingredientes multifacetados, poesias vivas itinerantes, que são ressignificadas no tempo e no espaço. Desta maneira, o estudo de uma obra musical não é tão-somente um levantamento de dados biográficos de um determinado artista e de suas respectivas composições, mas fundamentalmente o impacto sociocultural que esta obra teve no tempo, considerando suas rupturas e descontinuidades. O *tempo histórico* não se condiciona à cronologia seqüencial, à mera justaposição de eventos aparentemente dialetizados. Para o pesquisador preocupado com novas linguagens, a associação e/ou interpenetração de outras áreas do conhecimento humano (Música, Filosofia, Etnologia, Antropologia e Literatura) devem servir também como importantes alicerces teóricos na apreensão da linguagem musical. Só assim será possível termos um estatuto procedimental no trato com a linguagem musical, como já

---

[2] **Revista Brasileira de História**. Apresentação. São Paulo: UNIJUÍ, v. 17, n. 33, 1997.

[3] O NIPEH é formado por pesquisadores das áreas de História, Educação e Psicologia, fundamentalmente. É um Núcleo de Pesquisa ligado ao Centro de Ciências da Educação da Universidade Federal de Santa Catarina (CED/UFSC) Foi criado em 27 de junho de 2001, objetivando a articulação ensino/pesquisa/extensão e formação docente numa perspectiva interdisciplinar.

[4] KOSIK, Karel. Metafísica da Cultura. In: _____. **Dialética do Concreto.** Trad. por: Célia Neves e Alderico Toribio. 5 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989, p. 125.

ocorre com as linguagens cinematográfica e iconográfica.[5] A linguagem musical, necessariamente, deve ser reconhecida pelos professores de História da Educação Básica, principalmente, como elemento de articulação com os eventos históricos representativos,[6] além dos elementos estético-culturais produzidos pela humanidade. Georges Snyders reforça a análise de Moraes (2000) de que a *fonte musical* não está divorciada do tempo histórico, mas é ela mesma tributária de uma evolução de várias escolas/gêneros musicais, além da

> música [...] estar ligada aos diferentes momentos da vida individual e social; e também demonstra o poder da música, já que se conta com ela para incitar-nos a comprar, se não melhor, pelo menos mais; ela seria, enfim, quase capaz de fazer o consumidor esquecer suas despesas, e o trabalhador seu cansaço.[7]

A citação supracitada de Snyders serve-nos de *link* para justificarmos um outro aspecto deste estudo, ou seja, do porquê destas duas categorias analíticas – *utopia e desencanto* – estarem no cerne de uma discussão bastante atual: a desmobilização política das mais diversas coletividades. Este desencanto é um fenômeno histórico enraizado na ausência de utopias, ainda que esta utopia tenha sido o *socialismo real*. A reboque as novas Tecnologias de Informação e Comunicação (TIC's) estão impondo reformulações espaço-temporais, exigindo trabalhadores cada vez mais adaptáveis e flexíveis. A Indústria Fonográfica acompanha todo este movimento, já que ela representa um dos braços da Indústria Cultural. Esta reconfiguração espaço-temporal em termos geopolíticos, que já se delineava no final da década de 1980 com as primeiras discussões teóricas pós-modernas, na perspectiva do eterno presentismo, no *fim da História*, abriu espaços consideráveis para o ceticismo e o desencanto coletivo. Segundo Cattani, citado por Bianchetti,

> Na contemporaneidade predomina a certeza de que as 'energias, utopias e ideais revolucionários foram atingidos por um brusco processo de entropia' e questiona se estaríamos 'condenados a viver este perpétuo presente ordenado pela economia de mercado e pelos

---

[5] MORAES, José Geraldo Vinci de. História e Música: canção popular e conhecimento histórico. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 20, n. 39, p. 203-221, 2000, p. 206.

[6] Ao me referir a "eventos históricos representativos", não estou evidenciando aqueles consagrados pelos manuais didáticos, mas justamente todos aqueles que de alguma forma adensem as discussões teóricas, fundamentando e fomentando novas possibilidades de pesquisa.

[7] SNYDERS, Georges. **A escola pode ensinar as alegrias da música?** 2. ed. Trad. por: Maria José do Amaral Ferreira. São Paulo: Cortez, 1994, p. 26-33.

> princípios neoliberais'. [...]. Para os pós-modernos, não cabe mais pensar a produção do futuro, mas apenas o consumo do presente; não há mais criação, apenas repetição. Como decorrência do predomínio desta postura, perde-se de vista o futuro e, o que é mais grave, elimina-se o pensamento utópico.[8]

A mídia e, mais precisamente, a *Indústria Cultural* subjuga um contingente elevado de pessoas a adquirirem seus produtos, suas idéias, enfim, a sua proposta de inclusão societária. Quando uma parcela desta população fica ausente deste mecanismo de personalização do consumo desenfreado, passa a se comportar literalmente como um *outsider*. Nas palavras de Dreifuss,

> A estrutura e o processo do mercado deram lugar, na cabeça dos economistas e na concomitante alienação da população, a uma abstração operacional – 'o mercado' (de trabalho, consumidor, produtor, financeiro) – que se tornou imagem e demiurgo das relações comerciais, produtivas e ocupacionais, mas que nunca deixou de ter regulamentações. [...]. Hoje, completa-se o ciclo: o mercado volta a se constituir como 'real', embora desta vez num espaço físico 'ampliado' transnacionalmente – onde o vivencial se desterritorializa, passando a incorporar também o 'virtual'. Provocando, portanto, um repensar não só de noção de sociedade e de Estado, como também sobre o real.[9]

Para complementar, outro fator mobilizador desta análise foi o resultado obtido em meu trabalho de conclusão de curso (TCC) intitulado **História, Música e Ensino: as canções de Raul Seixas em sala de aula** (1967-1989), onde fiz um breve recorte da obra fonográfica de Seixas comparando-a com o contexto histórico da época; ainda neste exercício acadêmico, dis-cuti como as canções de Seixas poderiam ser trabalhadas em turmas do Ensino Fundamental, a partir de recursos didáticos e metodologias diferenciadas que pudessem atrair o público escolar. Nesta direção, procurei envolver também os limites interpretativos e/ou alcance teórico dos manuais didáticos utilizados em sala de aula.

---

[8] BIANCHETTI, Lucídio. **Da chave de fenda ao laptop** - Tecnologia digital e novas qualificações: desafios à educação. Petrópolis/Florianópolis: Vozes, Unitrabalho, EDUFSC, 2001, p. 47.
[9] DREIFUSS, René Armand. **A época das perplexidades:** mundialização, globalização e planetarização - novos desafios. 3 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999, p. 323.

2. Utopia e desencanto na obra de Raul Seixas

No que tange mais detidamente ao recorte temporal deste artigo (1971-1989) e suas respectivas discussões teóricas, entendo ser importante considerar quais foram os caminhos traçados por Raul Seixas até chegar ao patamar do reconhecimento artístico em nível nacional.

Quando os movimentos contraculturais ganhavam as ruas de todas as partes do mundo, Raul Seixas iniciava sua carreira artística em Salvador, já influenciada pelo *rock* e pelo baião de Luiz Gonzaga, notadamente no final da década de 1950 e início da década de 1960. Gozando de uma vida material relativamente confortável, – já que seu pai era chefe de telecomunicações da Viação Férrea Federal da Bahia e sua mãe uma típica dona de casa - Seixas desde cedo tomou gosto pela literatura, inventando histórias fantásticas para o seu único irmão, Plínio Seixas.[10] O menino que queria ser tão importante quanto Jorge Amado, encontrava o seu caminho na linguagem musical, entendendo que suas produções textuais conseguiriam atingir um público muito maior através da música do que propriamente pela literatura.

Desta forma, o contexto da época apontava as canções de protesto e a bossa nova como estilos divergentes e revolucionários no interior da MPB (Música Popular Brasileira), assim como as primeiras experiências sonoras eletrônicas dos tropicalistas e da Jovem Guarda.[11] Os ditos *puristas*, fiéis ao estilo musical dos cancioneiros regionais, vociferavam contra o que entendia ser a invasão imperialista na elaboração dos arranjos musicais, principalmente o uso da guitarra elétrica. O debate se estendia entre a linha musical politizada e engajada e a linha mais alienada, influenciada pela sub-cultura do *rock*. No entanto, segundo análise de Furtado a grande mediadora deste debate foi sem dúvida a Indústria Fonográfica, síntese de um dos setores da Indústria Cultural.[12] Mesmo os músicos considerados críticos da pasteurização da cultura, passaram a freqüentar

---

[10] SEIXAS, Raul. Disponível em <http://www.raulseixas.com.br> Acesso em: 15 mar. 1998.

[11] Segundo o cantor e compositor baiano, Caetano Veloso, neste momento histórico a cidade de Salvador "vivia um período do final dos anos 50 até 1964, uma efervescência na área da alta cultura, propiciada pela universidade, que era algo realmente maravilhoso. Havia uma convivência que faz muita falta hoje. A Bahia de uma maneira terrivelmente provinciana oferece muita reação à convivência com os produtores culturais de centros maiores do Brasil e mesmo do mundo. Nessa época, era o contrário. O desejo era justamente da convivência" Ver: CHEDIAK, Almir (org.). **Songbook (v. 1)**: Caetano Veloso. 2 ed. Rio de Janeiro: Lumiar Editora, s.d, p.16.

[12] FURTADO, João Pinto. A música popular brasileira dos anos 60 aos 90. Apontamentos para o estudo das Relações entre Linguagens e Práticas Sociais. **Pós-História**, Assis, SP, v. 5, 1997, p. 126.

o circuito de produção da Indústria Cultural, já que suas canções tornaram-se sucesso de vendas. Com Raul Seixas não foi diferente. Mesmo a sua irreverência, com doses de insubordinação ou subversão, foi digerida pelo grande público.

A conjuntura do *milagre econômico* durante o período mais repressor da Ditadura Militar (1969-1974), criava uma falsa euforia na classe média nacional, que passou a adquirir mais e mais bens de consumo, notadamente eletrodomésticos. Os televisores em cores tornaram-se a grande coqueluche da classe média, reforçada pelo espírito integrador da teledramaturgia, do telejornal e das exibições ao vivo do futebol nacional e/ou internacional.[13] Tendo isto em vista, a Indústria Fonográfica encontrava diversos caminhos para divulgar novos artistas ou novas tendências musicais, já que as trilhas sonoras das telenovelas reforçavam dia após dia a mesma cantilena,[14] fazendo com que o espectador absorvesse as canções quase que de maneira osmótica:

Esse mecanismo [*a Indústria Cultural*] consiste numa atitude concentrada entre as principais agências interessadas na difusão de um determinado produto (por exemplo, uma canção): gravadora, empresário do(s) artista(s), estação de rádio, editora de partituras, etc., no sentido de sua repetição *ad nauseam* até que o público o absorva e consuma todas as mercadorias a ele associadas (disco, partitura, produto anunciado pelo artista, etc.). A ação de *plugging* é, segundo Adorno, a contraparte necessária da padronização, pois dada a exigência de evitar qualquer inovação maior na linguagem musical empregada nos *hits*, a audição se tornaria impraticável, não fosse o retorno externo desse mecanismo.[15]

Rodrigo Duarte entende ainda que tal crítica se mostra, atualmente, mais pertinente do que nunca, já que

> (...) o aperfeiçoamento dos meios tecnológicos de produção, reprodução e difusão de mensagens visuais e sonoras, permite o aprofundamento e a expansão dos métodos classificatórios e manipulatórios empregados pela indústria cultural, tais como o [...] confisco do esquematismo e o cultivo planejado da resignação e da conformidade ao *status quo*.[16]

---

[13] AGOSTINO, Gilberto. Aqueia corrente pra frente. **Nossa História**, São Paulo, Ano 2, n. 14, p. 14-20, dez. 2004.

[14] Raul Seixas e Paulo Coelho, por exemplo, elaboraram, praticamente, toda a trilha sonora da telenovela global *O Rebu* (1974), denotando a importância da teledramaturgia como síntese do comportamento médio da população nacional. Ver: PASSOS, Sylvio; BUDA, Toninho. **Raul Seixas:** uma antologia. 8 ed. São Paulo: Martin Claret, s.d.

[15] DUARTE, Rodrigo. **Teoria Crítica da Indústria Cultural.** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003, p.36.

[16] Idem, p. 187.

Nesta direção, esta certa *histeria* em relação às Tecnologias de Informação e Comunicação precisa ser compreendida no interior das próprias categorias de análise aqui pretendidas, i.e., neste movimento histórico que parte de uma determinada *utopia* e se desemboca num quase total *desencanto*. Não são categorias analíticas meramente subjetivas. Representam elementos sensíveis interpretativos de uma possibilidade histórica emancipatória, maior igualdade social entre os sujeitos históricos e a percepção traumática de que há muito grassamos pela *barbárie estilizada*, conforme expressão de Adorno e Horkheimer.[17]

Deste modo, como poderíamos analisar a *utopia* do ponto de vista de um músico que travou contatos com o imperialismo cultural estadunidense e também com os cancioneiros regionais da Bahia e de outras regiões do nordeste brasileiro? Como se deu esta síntese musical eclética de Seixas e como as suas leituras não sistemáticas e sem método[18] o levaram a compreender o contexto histórico/cultural de um país sem tradição democrática? A trajetória existencial de Seixas passa, exatamente, por este movimento histórico de tentativa de afirmação da nacionalidade, conjugada com as implicações da entrada de capital estrangeiro no país durante o governo JK (1956-1961); a intensa instabilidade política que culminou com a renúncia de Jânio Quadros e, anos depois, à deposição de João Goulart com o golpe militar de 1964. O historiador Carlos Fico, em artigo publicado no volume 47 da Revista Brasileira de História, intitulado *Versões e controvérsias sobre 1964 e a ditadura militar*, faz uma profícua análise do período do regime militar no Brasil, a partir de estudos teóricos densos. Logo, longe de esquematismos ou determinismos referentes ao recorte temporal deste estudo, não se quer aqui passar a idéia de que o Brasil saiu de um estágio político estável e democrático, para um momento de tensões, instabilidades e quebra do *pacto democrático*. As transformações do capitalismo brasileiro e as insuspeitas interferências do capital nacional associado ao capital multinacional revelam, acima de tudo, que as elites políticas e econômicas do Brasil estavam inquietas com aquele contexto cultural e ideológico que fazia com o país ficasse irreconhecivelmente inteligente.[19]

---

[17] ADORNO, Theodor W; HORKHEIMER, Max. **Dialética do Esclarecimento:** fragmentos filosóficos. Trad. por: Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

[18] As preferências literárias de Seixas iam desde os filósofos gregos até os beatniks, destacando-se dentre outros Miguel de Cervantes, Franz Kafka, Rabelais, Goethe, Oscar Wilde, Jorge Luís Borges, William Blake, Parmênides, Erasmo de Rotherdam, Heidegger, Michel Foucault, Aleister Crowley, Dalton Trevisan, Luís Carlos Maciel, Clarice Lispector, Paulo Leminski, Allen Ginsberg, etc. Ver: LIMA, Alessandro. Novo Aeon: o grito da Nova Era. **Feras do Rock Nacional**, s.l., n. 2, p. 25-26, s.d.

[19] TOLEDO, Caio Navarro de. 1964: o golpe contra as reformas e a democracia. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 24, n. 47, p. 13-28, 2004, p.19.

No contexto internacional, o inconformismo da juventude se justificava com a invasão do Vietnã pelo imperialismo estadunidense nos momentos mais tensos da guerra fria. Segundo José Ramos Tinhorão foi com a criação da categoria *juventude* que a Indústria Cultural passou a elaborar novos bens de consumo, principalmente com a invasão do *rock'n'roll*, emblema de uma referência musical particular do inconformismo juvenil.[20] Entretanto, no Brasil, principalmente com a chegada dos generais-presidentes ao Poder Executivo, o *rock'n'roll* não era visto com bons olhos, dado o seu caráter transgressor, subversivo e fomentador de rebeldias.

E foi justamente com esta compreensão: de que o *rock* poderia fomentar mais do que uma sensação corporal desprovida de consciência política, que a Indústria Cultural foi buscar com extrema maestria a figura de Roberto Carlos como ídolo da juventude brasileira. Roberto Carlos personificava o estereótipo fabricado pela Indústria Fonográfica, ocupando as tardes de domingo com o programa intitulado Jovem Guarda[21] na TV Record de São Paulo, um ano depois da implantação do regime militar (1965).[22] O programa mobiliza e cria novos estilos lingüísticos (gírias), além de bens de consumo relacionados aos instrumentos musicais, roupas (*blue-jeans*, casacão de couro), alavancando direta e indiretamente outros bens de consumo associados àquele horário comercial de exibição do programa. Mas, o que era mais importante para os generais do Palácio do Planalto era a liderança alienada de Roberto Carlos e os seus reflexos sobre a juventude brasileira. O próprio rei do iê-iê-iê nacional teria declarado ao **Jornal Última Hora** de São Paulo, em 1970, que sua postura ideológica era nitidamente de direita, embora nunca tenha gostado "falar de política".[23]

Neste sentido, os primeiros anos da década de 1970, apesar de terem alçado Raul Seixas à fama, ao conhecimento do grande público, também o levaram a um exílio forçado nos EUA pela Ditadura Militar, principalmente por causa da tão propalada *Sociedade Alternativa*. Nos *shows* que realizava para divulgar o disco **Krig Ha Bandolo** (1973), pela gravadora multinacional Philips, eram distribuídos *gibis - manifesto* com as diretrizes filosóficas da *Sociedade Alternativa*. Para a Polícia Federal, estes gibis eram materiais subversivos. Seixas chegou a ser espancado –

---

[20] TINHORÃO, José Ramos. **História Social da Música Popular Brasileira.** São Paulo: Ed. 34, 1998.

[21] O nome *Jovem Guarda*, curiosamente, foi retirado do movimento revolucionário na Rússia que culminou com a derrubada do Tzar Nicolau II, em outubro de 1917, liderado entre outros pela *avant-garde* socialista coordenada por seus principais dirigentes : Lênin e Trotsky.

[22] A elaboração do programa "Jovem Guarda" ganhou força, principalmente, com o término das transmissões ao vivo do futebol paulista que aconteciam exatamente nas tardes de domingo. Segundo os "cartolas" da Federação Paulista de Futebol, com as partidas transmitidas ao vivo pela televisão, os estádios de futebol ficavam esvaziados. Ver: TINHORÃO, José Ramos. Op. cit.

[23] Idem, p. 338.

vendado e completamente despido – no aterro do Flamengo, Rio de Janeiro, para divulgar a lista dos principais envolvidos no movimento. Assim, em 1974, Raul Seixas foi para os EUA, acompanhado do seu parceiro musical, Paulo Coelho, e de suas respectivas esposas, Edith e Adalgisa. O exílio durou pouco. No mesmo ano, devido ao sucesso do *Long Play Gita*, Seixas retornou ao Brasil e gravou o primeiro *clipe* colorido da tevê brasileira, na emissora carioca Rede Globo. A tática da *produção da suspeita*, da qual Seixas foi vítima, era um dos mecanismos utilizados pela Ditadura para manter a sociedade civil amordaçada, principalmente os músicos e/ou artistas mais engajados:

> A obsessão pela vigilância como forma de prevenir a atuação 'subversiva', sobretudo naquilo que os manuais da Doutrina de Segurança Nacional chamavam de 'propaganda subversiva' e 'guerra psicológica contra as instituições democráticas e cristãs', acabava por gerar uma lógica da suspeita ou 'ethos persecutório'. Os milhares de agentes envolvidos, funcionários públicos ou delatores cooptados, eram regidos por essa lógica e, ao incorporá-la, acabavam produzindo um fenômeno que é típico de regimes autoritários e totalitários: mais importante do que a produção da informação em si, era a produção da suspeita.[24]

Marcos Napolitano ainda faz importantes considerações concernentes aos festivais musicais organizados no âmbito das universidades e que contavam com artistas declaradamente *subversivos*, como eram os casos de Chico Buarque e Geraldo Vandré. Tudo era motivo para anotações e registros detalhados do que acontecia nos palcos.[25]

No que tangia mais especificamente à *Sociedade Alternativa*, a mesma não apresentava princípios filosóficos bem definidos,[26] portanto,

---

[24] NAPOLITANO, Marcos. A MPB sob suspeita: a censura musical vista pela ótica dos serviços de vigilância política (1968-1981). **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 24, n. 47, p. 103-126, 2004, p.104.

[25] Idem, p.107.

[26] A *Sociedade Alternativa*, de acordo com um dos principais estudiosos da obra de Seixas e presidente de seu primeiro fã-clube, Sylvio Passos, "foi fundada em 1973, por Raul Seixas, Paulo Coelho, Adalgisa Halada e Salomé Nadine. Em fevereiro do mesmo ano, participaram de um congresso, reunindo as principais sociedades alternativas do mundo, apresentando a sua declaração de direitos (baseada em Aleister Crowley, notório mago inglês que se autodenominou *A Besta do Apocalipse*). A Sociedade Alternativa de Raul Seixas e Paulo Coelho foi reconhecida mundialmente em 17 de fevereiro de 1974, mesmo ano do lançamento do LP *Gita*" (Ver: PASSOS; BUDA, p.20). Logo, seus pressupostos eram bastante diferentes das discussões políticas fomentadas pelas agremiações esquerdistas do país, que defendiam a derrubada do poder através das armas. Ainda que o enfoque fosse a autodeterminação de todo e qualquer indivíduo, não havia um projeto estrutural que balizasse suas convicções filosóficas.

não se coadunava com os movimentos guerrilheiros de esquerda do país, que queriam efetivamente derrubar a Ditadura Militar, influenciados basicamente pelas revoluções socialistas na China (1949) e em Cuba (1959). Herbert Marcuse, em seu prefácio político de 1966, considera, de maneira *profética*, que as guerrilhas no "apogeu do século tecnológico", são acontecimentos simbólicos, já que a rebeldia juvenil necessitava – e necessita – de libertação; porém, a liberdade vital dos jovens representa a própria contradição das sociedades capitalistas desenvolvidas.[27]

Entretanto, é de se notar que Raul Seixas não acreditava em *verdades absolutas*, o que significava em outras palavras, o descrédito que ele depositava nas organizações partidárias como elementos articulados entre o Estado e a Sociedade Civil, dentro do mais *nobre* espírito democrático burguês.

De acordo com seus biógrafos Sylvio Passos e Toninho Buda, Raul Seixas era anarquista e bastante influenciado pelas idéias de Pierre Proudhon (1809-1865). Proudhon, na realidade, pertencia à ala dos chamados *socialistas utópicos*, que acreditavam num programa político de conciliação entre as classes sociais, diferenciando-se claramente do antagonismo de classes estudado por Marx (1818-1883) e Engels (1820-1895) numa concepção científica do socialismo (materialismo histórico). Ainda que Proudhon tenha defendido o *acordo das consciências individuais*, para os marxistas isto não passava de ingenuidade política, pois para haver este acordo ou uma autodeterminação dos sujeitos históricos, seria necessário, primeiramente, a derrubada do Estado burguês e a tomada do poder pela classe trabalhadora.[28]

Além disso, dizer que Raul Seixas não tinha uma postura política ou que não era um artista engajado como Chico Buarque de Holanda ou Geraldo Vandré, não era totalmente verdadeiro. Talvez por não demonstrar claramente o que pensava do Estado Militar e, de certa forma, ter se formalizado publicamente uma auto-representação de artista irresponsável e irreverente, tenham contribuído para análises frágeis do que este artista pensava da sociedade brasileira naquele momento histórico. O seu rompimento com a gravadora multinacional Philips em 1976 demonstra claramente isso, ou seja, de que a fama, as relações tempestivas com a imprensa, com o seu público e com a própria Indústria Fonográfica, não passavam incólumes pela sua forma de ver o mundo:

---

[27]MARCUSE, Herbert. **Eros e Civilização:** uma interpretação filosófica do pensamento de Freud. 8 ed. Trad. por: Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981, p. 19.

[28] COELHO, Teixeira. **O que é utopia.** 5. ed. São Paulo: Brasiliense, 1985, p. 59-60.

> [...]. Se estou no palco, eu sou aquele que tem o macrofone [sic]. Pagam, para me ouvir. Pagam para um deus, uma muleta. Já que buscaram uma coisa sem saber o que é. Quando há busca de resposta há sofrimento, e os sofredores me perguntam pelos quatro cantos do Brasil: como é que eu devo fazer para ser feliz? Eu não posso ser tão criminoso de ficar ensinando que o novo já chegou e está em todo lugar; [...]. Hoje o intérprete morreu. Raul Seixas com sua voz forte, esteticamente classificado como *isso é cantor*. O choque desse meu comportamento é uma prova de que eu quero romper as barreiras dos preconceitos velhos. [...]. Nunca me dei bem com empresários. Eles não estão errados, só querem o *meu* dinheiro. Eu também, mas eles me incomodam muito, como o mosquito no olho do juiz. O público paga pra saber quem eles são através do líder.[29]

Os movimentos sociais de esquerda e as organizações estudantis foram profundamente afetados pelo regime militar, através da difusão ideológica sistemática concentrada nos modelos familiares patriarcais, nos templos religiosos e nos centros financeiros do poder.[30] A Ditadura Militar adotava, assim, a *estratégia da desqualificação* como recurso de imposição de um consenso, incentivando a delação, o medo coletivo e um estado de tensão constante. Cabe então aqui ressaltar, que os estudiosos da Teoria Crítica da Indústria Cultural se debruçaram diante de um contexto histórico pós-guerra (1945), onde imperava os resquícios do ideário fascista, trazendo consigo a reformulação da sociedade capitalista em bases cada vez mais conservadoras. À fragilidade das chamadas *democracias representativas*, o Liberalismo respondeu com mais-repressão, tendo por pretexto a insuportável comunização do mundo, o que resultaria num grande desastre para o seu projeto de contínua exploração das forças produtivas.[31] Em síntese, o ideário fascista permaneceu no âmago da sociedade capitalista, travestido de Democracia, mas com todo o seu aparato repressor em prontidão. No Brasil, as Forças Armadas (FFAA) legitimaram o projeto fascista liberal coordenado pelos Estados Unidos desde o início da Guerra Fria (1947-1989). Nas décadas de 1960 e 1970, notadamente, as FFAA fazem o *serviço sujo* do Liberalismo internacional, invocando as mesmas estratégias nazi-fascistas do período histórico que antecedeu a 2ª Guerra Mundial (1939-1945), quando então as principais potências imperialistas européias se viram sob o jugo de Hitler e Mussolini.

Se as décadas de 1960 e 1970, principalmente, foram marcadas pela repressão, violação dos direitos individuais, censura à imprensa,

---

[29] SEIXAS, Raul. **O Baú do Raul.** 16. ed. São Paulo: Globo, 1992, p. 36-37.

[30] GARCIA, Nélson Jahr. **O que é propaganda ideológica.** São Paulo: Abril Cultural/Brasiliense, 1985, p. 63.

torturas, ainda assim, no imaginário coletivo dos movimentos sociais mais identificados com a esquerda e com o retorno da legalidade política, era possível indicar claramente o principal inimigo a ser derrotado: a Ditadura e todos os seus acólitos. Esta era a principal *utopia* coletiva da sociedade brasileira engajada politicamente. A década de 1980 trouxe consigo o processo de redemocratização do país, anistia política e eleições diretas para prefeitos e governadores. Porém, o conservadorismo político-partidário parlamentar profundamente associado ao regime militar, evitaria a eleição direta para presidente em 1984, com o golpe do Colégio Eleitoral. Para Raul Seixas, a década de 1980 é o início do *desencanto* e também o momento histórico em que a sua saúde torna-se cada vez mais debilitada.

Seixas alternava períodos de sucesso e de ostracismo. Em 1980 lança um LP pela CBS – hoje Sony Music –, criticando os últimos anos do regime militar e o endividamento externo cada vez mais crescente através dos empréstimos internacionais. Rescinde contrato com a gravadora em 1981 por lhe pedirem que fizesse uma homenagem à Lady Diana. Em 1983 volta à cena num programa infantil da TV Globo (Plunct-Plact-Zumm) cantando *Carimbador Maluco*, onde ironiza a tecnoburocracia do regime militar com expressões retiradas de um livro de Pierre Proudhon.[32] Lança um LP em 1984 pela gravadora Som Livre, das Organizações Globo, devido ao sucesso de Carimbador Maluco. Internações e uma pancreatite crônica afastam Raul Seixas dos palcos e dos holofotes da mídia. Somente em 1986 volta a gravar pelo selo da gravadora Copacabana num contrato de dois anos. Seu disco derradeiro foi realizado em 1989 pela gravadora WEA/ Warner Bros, tendo como parceiro musical Marcelo Nova, um antigo fã e líder da banda de *rock* Camisa de Vênus.

O último LP de Raul Seixas sintetiza um total *desencanto* pela vida, por isso, o mais biográfico de todos. Representou a crônica de uma morte anunciada. Bastante debilitado e aplicando-se insulina regularmente, a emissão vocal titubeante de Seixas em nada lembrava o músico irreverente da década de 1970. Os temas principais deste disco foram os *xütas* ecologicamente corretos, sintetizados no cantor inglês Sting, que esteve no Brasil posando de defensor da *causa verde*, reflexo do fenômeno arrivista que se agudizaria na década de 1990. Ainda sobram ironias para os livros mais vendidos do momento – os denominados *best-sellers* - com temáticas simplórias e repletas de receitas de auto-ajuda. As demais canções revelam momentos da vida do músico, enfim, um inventário de sua produção artística,

---

[31] MARCUSE, Herbert. **Cultura e Sociedade (vol. 1).** Trad. por: Wolfgang Leo Maar. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

[32] Nesta canção há citações explícitas de um texto de Proudhon, onde os qualificativos registrado, selado, avaliado, rotulado, medido, cotado, admoestado, monopolizado, extorquido, mistificado, roubado, reenviado, corrigido, censurado, comandado, aparecem com nitidez na canção composta por Seixas. Ver: PASSOS; BUDA. Op. cit., p. 35.

entremeados com situações vivenciadas nos seus relacionamentos conjugais e/ou afetivos.

Certamente, Raul Seixas concordaria com as palavras de Marco Silva ao se referir à geração dos anos 1980/1990, em detrimento da geração dos anos 1960/1970:

> Tudo parece confirmar o fim daquela irreverência! Até o *rock* [grifo no original] que nasceu maldito sob o signo de todas as irreverências, enquadrou-se nos padrões de vendagem da indústria cultural. Alguma rebeldia e inconformismo que se mantém nas letras nada infantilóides é destroçada no consumo desenfreado, silenciada no volume exagerado do *walkman* e estilhaçada nas luzes estroboscópicas das danceterias.[33]

Seixas passa a ironizar o comportamento da juventude dos anos 1980, classificando-os como *comedores de alpiste do Sistema*. Neste contexto, as categorias analíticas *utopia* e *desencanto* são referências temporais e ao mesmo tempo contrapontos na tentativa de compreender como as liberdades individuais foram completamente desrespeitadas durante a Ditadura Militar e de como a redemocratização política do país não conseguiu 'acomodar' as diferentes e diversas reivindicações das coletividades produtivas. Se a *utopia* for entendida como transformação social (o devir histórico), então, necessariamente, um mecanismo ideológico muito mais eficiente e sutil ocorrido após o regime militar conseguiu imobilizar ou refrear substancialmente os movimentos sociais (*desencanto*), levando para o plano da *Indústria Cultural* as aspirações de uma parcela da sociedade brasileira. O individualismo exacerbado sintetizado na geração *yuppie* dos anos 1980, contrapondo-se à geração *hippie* das décadas anteriores, foram sintomas muito evidentes de como a classe média nacional interpretou o fim da Ditadura e o início da chamada *Nova República*.

Contextualmente, *utopia e desencanto* são elementos de uma mesma síntese, i.e., estão profundamente imbricadas, haja vista que se tentou impor durante todo o tempo que esteve em vigência o regime militar uma interpretação a-histórica, uma dialética invertida de como funcionava a sociedade capitalista nacional. Certamente, nos dias atuais, há um deslocamento da participação política nos mais diversos setores da sociedade, deixando-se ao encargo do *deus mercado* o equilíbrio natural da sociedade.[34] Esta interpretação incondicional do Liberalismo levaria à

---

[33] SILVA, Marco. A geração 80/90 e o turbilhão audiovisual. In: TEVES, Nilda (org.). **Imaginário Social e Educação.** Rio de Janeiro: Gryphus, 1992, p.151.

[34] DREIFUSS, Op. Cit.

crença coletiva de que cada um tem seu papel na sociedade, "desviando a atenção de uma ordem social contraditória".[35] Nesta direção, na análise da *teoria totalitária do Estado* de Marcuse, existe um falseamento da compreensão histórica na ótica da sociedade capitalista, ou seja,

> a desvalorização do tempo frente ao espaço, como a elevação do estático acima do dinâmico, do que é conservador sobre o que é revolucionário, como a recusa de toda a dialética, como preço da tradição pela tradição. Nunca a história foi tomada menos a sério do que hoje em dia, quando é orientada em primeiro lugar à conservação e ao cultivo do legado, quando as revoluções significam 'ruídos', 'perturbações das leis naturais' e quando a decisão acerca da felicidade e dignidade humanas é atribuída às forças naturais do 'sangue' e da 'terra'.[36]

Foi assim que a Ditadura Militar e os setores conservadores da sociedade brasileira legitimaram o seu discurso e a entrada crescente de grupos multinacionais no país, utilizando-se de propaganda ideológica massiva no combate à subversão, já que o *espírito revolucionário* foi destinado a eles com o golpe militar de 1964. E para deixar mais claro ainda a preocupação dos generais-presidentes com a população obediente e cônscia de seus deveres, o Estado Ditatorial assumiria a responsabilidade plena de suas existências individuais, desde que estes sujeitos não se desviassem de sua missão patriótica; missão esta que enriquecia seletos grupos econômicos sob a cortina de fumaça da brutalidade sem máscaras.

Analogicamente, se tomarmos a condução existencial de Raul Seixas com o movimento histórico que compreendeu a instauração da Ditadura Militar até o processo de redemocratização, chegaremos a alguns questionamentos importantes. Seixas viveu o auge de sua plenitude criativa nos momentos mais tensos da repressão militar e nos espetáculos ao vivo nunca deixou de ironizar os generais-presidentes e os censores que iam aos seus shows. Entretanto, com a Abertura Política promovida ainda pelo general Geisel (1974-1979) e mais amplamente descortinada com o general Figueiredo (1979-1985), Raul Seixas começa a compor de maneira mais espaçada e suas aparições públicas tornam-se mais raras. O *rock* nacional teria perdido a sua irreverência em meados dos anos 1980. As canções passam a atender cada vez mais o *mercado*. Quanto menos politizada as composições, melhor. O estético teria vencido o protesto. Não sem razão, neste momento histórico, o compositor Lobão teria afirmado que "o *rock* errou".

---

[35] MARCUSE, Herbert. **Cultura e Sociedade (vol. 1)**. Trad. por: Wolfgang Leo Maar. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997, p. 56.
[36] Idem, 66.

3. Considerações Finais

Na delimitação temporal definida para este artigo, procurei estabelecer um recorte da trajetória artística do compositor baiano Raul Seixas e as suas relações e/ou interpenetrações com a Indústria Fonográfica, assim como a sua *relativa autonomia* no circuito cultural nacional aqui datado. Raul Seixas vivenciou diferentes experiências sociais no campo da Indústria Cultural, sendo produtor de uma gravadora multinacional e, posteriormente, um representante sincrético de diversos movimentos culturais que estavam acontecendo no país. Neste sentido, Seixas passa a incorporar em sua obra musical elementos sensíveis de interpretação dos fenômenos histórico-sociais durante o período ditatorial, mesclando as alegorias da Tropicália, a alienação da Jovem Guarda, os ritmos do baião e a rebeldia intrínseca do rock'n'roll. Estas sínteses e/ou reformulações de diferentes movimentos culturais é que deram identidade artística à Seixas.

Contudo e, lembrando das categorias analíticas aqui estudadas (utopia e desencanto) entendo que Raul Seixas ficou bastante atrelado a uma imagem construída pelos meios de comunicação, ou seja, de um artista *debochado, irreverente*, que não deveria ser levado a sério. Não obstante estas considerações, as diversas publicações que foram construídas sobre a sua trajetória artística, notadamente após o seu desaparecimento, não deram conta minimamente de sua importância como agente histórico interferente. Desta maneira, parece-me significativo enfatizar o que o historiador Carlos Zacarias F. de Sena Júnior afirma, ou seja, de

> que os homens como sujeitos históricos aparecem não como 'fragmentos' de identidades diversas, mas articulados ao conjunto de estruturas e conjunturas em que estavam inseridas. Desse conjunto de pesquisas, surgiram categorias novas, plenamente historicizadas e incorporadas ao jargão historiográfico e dialético, como 'identidade', 'circularidade cultural' e 'incorporação seletiva', entre outras.[37]

Logo, a apreensão do momento histórico analisado por Seixas através do conjunto de sua obra musical tem a sua relevância, exatamente, nas particularidades construídas por este músico a partir do binômio melodia-texto, sem que o mesmo se enquadrasse numa categorização da então Música Popular Brasileira (MPB). O próprio artista ironizava o que Caetano Veloso denominou *linha evolutiva da música popular brasileira* numa de suas

[37] SENA Jr. Carlos Zacarias F. de. A dialética em questão: considerações teórico-metodológicas sobre a historiografia contemporânea. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 24, n. 48, p. 39-72, 2004, p.63.

canções mais conhecidas do LP '**Gita**'.[38] Neste sentido, Seixas não poderia ser enquadrado num único gênero musical, porém, o espírito sensível deste compositor sempre esteve mais próximo da linguagem do *rock*.[39] Sendo assim, uma das intenções deste estudo foi desconstruir as representações formuladas pelas mídias impressa e eletrônica sobre este músico, principalmente no que concerne a uma imagem estereotipada e menor de sua importância no cenário artístico nacional.[40]

Levando-se em conta o que enuncia Sena Jr.,[41] os sujeitos históricos apresentam suas singularidades e mecanismos próprios de compreensão de sua realidade social, e esta compreensão é sempre dialética, historicizada. No conjunto da obra musical de Raul Seixas há uma leitura muito específica do que se passava no Brasil e no mundo, sem perder a coerência e o próprio *movimento histórico* aqui estabelecido. As novas gerações continuam prestigiando Raul Seixas e suas canções permanecem sendo *revisitadas* por grupos musicais da atualidade, denotando a proeminência de sua obra. Podemos dizer que o inventário de Seixas precisa ser investigado com maior rigor analítico e que a *linguagem musical* por apresentar filtros teóricos e metodológicos específicos, também necessita de um estudo que desvele as contradições e tensões em que os sujeitos sociais, com suas relações e práticas coletivas e individuais e por meio dos sons, vão (re) construir partes da realidade social e cultural.[42]

---

[38] A canção a que me refiro é: *As aventuras de Raul Seixas na cidade de Thor*, onde o músico, ironicamente, sintetiza aquele período histórico dizendo não pertencer à linha evolutiva da música popular brasileira, pois a única linha que conhece é a linha de 'empinar uma bandeira'. SEIXAS, Raul. **Gita.** São Paulo: Microservice, 2002, 1 disco compacto (47:21 min):digital, estéreo, 04400189972.

[39] BAHIANA, Ana Maria. Eu em noites de sol. In: **Raul Seixas por ele mesmo.** São Paulo: Martin Claret, 1990, p. 12.

[40] A mera exposição de sua imagem *ad nauseam* não reflete, sobremaneira, a intencionalidade de sua construção poética e as suas influências musicais. As aparições do músico nos vídeo - tapes das mais diversas emissoras brasileiras, configuram-se mais como certo 'exotismo' de sua imagem do que propriamente aquilo que o artista tinha a dizer.

[41] SENA Jr. Carlos Zacarias F. de Op. cit.

[42] MORAES, José Geraldo Vinci de. Op. cit. p. 212.

Modernidade & Modernização: engodos anunciados

Modernity and Modernization: lures announced

Sandro da Silveira Costa[1]

Resumo:
Neste artigo analisar-se-á os conceitos de modernidade e modernização nas sociedades ocidentais, sobretudo durante o final do século XIX e as quatro primeiras décadas do século passado. Objetiva-se constatar que, de fato, não se cumpriram as promessas aventadas pelo pretenso progresso científico e material verificado nas sociedades ocidentais no período supracitado. Assim, afirmamos que a objetividade científica, que forneceu as diretrizes fundamentais das sociedades ocidentais, não promoveu a emancipação humana à técnica e ao trabalho escravizante e explorador, pois o caminho progressista e linear adotado pela cultura ocidental acusou, no século passado, seu engodo e fracasso históricos.

Palavras-chave: progresso, civilização, desilusão.

Abstract:
In this article the concepts of modernity and modernization in western culture will be analysed, especially in the period between the end of the 19th and the first four decades of the past century. Its aim is to ascertain that, in effect, the pledges suggested by the supposed scientific and material progress that took place in western societies during the period in question have not been fulfilled. Thus, it is stated here that the scientific objectivity that provided western societies with fundamental guidelines has not promoted the emancipation of man over technology and slavish and exploitative work, for in the past century the linear and progressive course of action adopted by western culture has demonstrated its lure and historical failure.

Keywords: progress, civilization, disillusion

O presente texto objetiva analisar os conceitos de modernidade e modernização na cultura ocidental, salientando abordagens de pensadores e filósofos que se empenharam em tecer críticas aos rumos tomados pelo progresso e civilização ocidentais.[2] Desta forma, objetiva-se constatar que, de fato, não se cumpriram as promessas aventadas pelas filosofias iluminista (século XVIII) e do progresso (século XIX), que consideraram a

---

[1] Mestre e Doutorando em História pela Universidade Federal de Santa Catarina

[2] Especialmente: Walter Benjamin, Hannah Arendt, Sigmund Freud, Zigmunt Bauman, entre outros.

razão como elemento capaz de conhecer e dominar a natureza, promover o aperfeiçoamento moral e a emancipação social e política. Assim, afirmamos que a pretensa objetividade científica, que forneceu as diretrizes fundamentais das sociedades ocidentais, não promoveu a emancipação humana à técnica e ao trabalho escravizante e explorador e, portanto, não nos conduziu à liberdade e à plena realização do espírito humano. Pretendemos, igualmente, incrementar a presente discussão com textos e abordagens relativas aos movimentos totalitários advindos no século XX, sobretudo o nazismo. Objetiva-se, portanto, demonstrar que o caminho progressista e linear adotado pela cultura ocidental acusou, no século passado, seu engo-do e fracasso históricos.

É importante caracterizarmos, inicialmente, os processos de modernidade e modernização. O primeiro corresponde a uma visão de mundo e pressupõe valores culturais inter-relacionados: secularização política e moral, progressivo aperfeiçoamento cultural e material, fé na razão e na ciência, racionalidade empresarial. O segundo está intimamente relacionado ao conceito de modernidade, mas corresponde, especificadamente, ao processo de evolução tecnológica. Esse aspecto caracteriza, igualmente, a cultura ocidental. De acordo com Bruno Latour, a modernidade possui muitas interpretações e significados, mas, de maneira geral, a idéia de modernidade aponta para a ruptura e aceleração do tempo. Dessa forma, "quando as palavras 'moderno', 'modernização' e 'modernidade' aparecem, definimos, por contraste, um passado arcaico e estável. Além disso, a palavra encontra-se sempre colocada em meio a uma polêmica, em uma briga onde há ganhadores e perdedores, os Antigos e os Modernos".[3]

Em uma passagem importante, Marshall Berman analisa a modernidade consubstanciada em uma atmosfera de "agitação e turbulência, aturdimento psíquico e embriaguez, expansão das possibilidades de experiência e destruição das barreiras morais e dos compromissos pessoais, auto-expansão e auto-desordem [...] – atmosfera que dá origem à sensibilidade moderna".[4]

As cidades européias no século XIX sofreram profundas alterações no sentido de modernizarem-se. Os traçados viários foram remodelados e os serviços básicos de saneamento implementados: sistema de abastecimento de água e esgotos, iluminação pública. A cidade de Paris é o exemplo máximo do esforço do poder público municipal em viabilizar os projetos de modernização apontados acima. Assim, no final da década de 50 do século XIX e ao longo de toda a década seguinte, George Eugène Haussmann, prefeito de Paris, implementou uma vasta rede de bulevares

---

[3] LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica**. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994, p. 15.

[4] BERMAN, Marshall. **Tudo que é Sólido Desmancha no Ar: a aventura da modernidade**. São Paulo: Companhia da Letras, 1986, p. 18.

no centro da velha cidade medieval. Haussmann concebeu as novas vias como um sistema circulatório urbano. Os novos bulevares permitiram ao tráfego fluir pelo centro da cidade e mover-se em linha reta, eliminando as habitações miseráveis.[5]

Os bulevares representam apenas uma parte do amplo sistema de planejamento urbano que incluía mercados centrais, pontes, esgotos, fornecimento de água, mas criaram novas bases – econômicas, sociais, estéticas – para reunir um enorme contingente de pessoas. Por volta de 1880, os padrões de Haussmann foram aclamados como o verdadeiro modelo do urbanismo moderno, que foi reproduzido, especialmente, nas grandes cidades do mundo.[6]

Os bulevares parisienses são um dos principais expoentes da cidade moderna, uma resposta prática ao intenso crescimento populacional e de veículos e foram desde o início sobrecarregados de dupla função: dar vazão aos fluxos mais intensos do tráfego através da cidade e servir de principais ruas de comércio e negócios. A situação era especialmente desafiadora e ameaçadora para a vasta maioria da população parisiense. O homem moderno assume essencialmente a figura do pedestre lançado no turbilhão do tráfego na cidade, um homem sozinho, lutando contra um aglomerado de massa e energia pesadas, velozes e mortíferas.[7]

Um dos maiores críticos dos rumos tomados pela civilização ocidental é, sem dúvida, Sigmund Freud. No texto O mal-estar na civilização, o autor tece críticas contundentes ao caráter materialista, extremamente arraigado no ocidente, sobretudo nos Estados Unidos e na Europa Ocidental. Assim, a principal pergunta de Freud, no texto supracitado, é: porque não conseguimos ser felizes com a civilização e com o intenso progresso material que ela nos proporciona? Ou seja, o que significa a civilização?

Sigmund Freud pertence às tradições moral e intelectual vitorianas, que primam pela repressão aos desejos e instintos individuais, como forma de civilizar as condutas e comportamentos humanos. Assim, destacamos que a sujeira de qualquer espécie nos parece incompatível com a civilização. Da mesma forma, ficamos "estupefatos ao saber que o Roi Soleil emanava um odor insuportável, [e] meneamos a cabeça quando, na isola Bella, nos é mostrada a minúscula bacia em que Napoleão se lavava todas as manhãs".[8] Na verdade, não nos surpreende a idéia de "estabelecer o emprego do sabão como um padrão real de civilização",[9] e isso é igualmente verdadeiro quanto à ordem, pois "assim como a limpeza, ela só se aplica às obras do homem".[10]

---

[5] *Idem, ibidem*, p. 145 e 146.
[6] *Idem, ibidem*, p. 146 e 147.
[7] *Idem, ibidem*, 153 e 154.
[8] FREUD, Sigmund. **O Mal-Estar na Civilização**. Rio de Janeiro: Imago, 1997, p. 46.
[9] *Idem*, p. 46.
[10] *Idem*, p. 46.

Freud considera que os indivíduos buscam a felicidade, ou seja, "querem ser felizes e assim permanecer".[11] O que decide o propósito da vida é "simplesmente o programa do princípio do prazer. Esse princípio domina o funcionamento do aparelho psíquico desde o início".[12] Mas para Freud, não "pode haver dúvidas sobre sua eficácia, ainda que o seu programa se encontre em desacordo com o mundo inteiro, tanto com o macrocosmo quanto com o microcosmo".[13] É importante observar que Freud considera que, no mundo atual,[14] é muito difícil para o homem ser feliz, pois deve-se considerar três fatores essenciais de onde provém nosso sofrimento: a) o poder superior da natureza; b) a fragilidade de nossos próprios corpos, uma vez que, na velhice, enfraquecemos e definhamos progressivamente; e c) a inadequação das regras que procuram ajustar os relacionamentos mútuos dos indivíduos na família, no Estado e na sociedade. Quanto a este último aspecto, Freud afirma que:

> Esse argumento sustenta que o que chamamos de nossa civilização é em grande parte responsável por nossa desgraça e que seríamos muito mais felizes se a abandonássemos e retornássemos às condições primitivas. Chamo esse argumento de espantoso porque [...] constitui fato incontroverso que todas as coisas que buscamos a fim de nos protegermos contra as ameaças oriundas das fontes de sofrimento, fazem parte dessa mesma civilização.
> Como foi que tantas pessoas vieram a assumir essa estranha atitude de hostilidade para com a civilização? Acredito que seu fundamento constituiu numa longa e duradoura insatisfação com o estado de civilização então existente e que, nessa base, se construiu uma condenação dela, ocasionada por certos acontecimentos históricos específicos. Penso saber quais foram a última e a penúltima dessas ocasiões. [E] um fator desse tipo, hostil à civilização, já devia estar em ação na vitória do cristianismo sobre as religiões pagãs, de uma vez que se achava intimamente relacionado à baixa estima dada à vida terrena pela doutrina cristã.[15]

Corroborando com essas afirmações, o autor considera que existe um outro fator adicional de desapontamento para com a civilização. Nesse sentido, podemos destacar que, durante as últimas gerações, a humanidade efetuou um progresso extraordinário nas ciências naturais e em sua aplicação técnica, estabelecendo um intenso controle sobre a natureza. Os homens se orgulham de suas realizações e têm todo o direito de se

---

[11] *Idem, ibidem*, p. 23.
[12] *Idem, ibidem*, p. 24.
[13] *Idem*, p. 24.
[14] Esta expressão refere-se à década de 30, época correspondente à primeira edição da obra **O Mal-estar na Civilização**.
[15] FREUD, Sigmund. **O Mal-Estar na Civilização**... *op. cit.*, p. 38.

orgulharem. Contudo, parecem ter observado que o poder recentemente adquirido sobre o espaço e o tempo, a subjulgação das forças da natureza não aumentou a quantidade de satisfação prazerosa que poderia esperar da vida e não os tornou mais felizes. Reconhecendo esse fato, devemos contentar-nos em concluir que "o poder sobre a natureza não constitui a única pré-condição da felicidade humana, assim como não é o único objetivo do esforço cultural".[16]

Analisando essas idéias, podemos considerar que a pretensa libertação da espécie humana frente às forças da natureza, apregoada pelos progressos científico e tecnológico ocidental, não se efetivou completamente, pois os avanços materiais exigem maior demanda no consumo de recursos naturais o que, em síntese, nos condiciona a dependermos, em escala crescente, dos recursos e possibilidades oferecidas pelo meio ambiente sobre o qual vivemos e atuamos. De acordo com Max Horkheimer e Theodor Adorno: "Toda tentativa de romper as imposições da natureza rompendo a natureza, resulta numa submissão ainda mais profunda às imposições da natureza. Tal foi o rumo tomado pela civilização européia".[17] Entretanto, é importante esclarecer que não é a razão e a ciência que nos conduziram ao atual estado de decadência moral e material verificado nas sociedades ocidentais, mas sim as ações e atitudes que se tomaram ao longo da história humana em nome desses preceitos científicos e racionais. Assim, conforme Zygmunt Bauman, "a ciência é autorizada pela opinião publica a praticar o princípio, de outra forma eticamente odioso, de que os fins justificam os meios. A ciência é o mais completo exemplo da dissociação entre meios e fins, que é o ideal de organização racional da conduta humana: os fins é que são submetidos a avaliação moral, não os meios".[18]

Os avanços e aplicações científicas e tecnológicas oferecem conforto e facilidades para os indivíduos. Todavia, o mau emprego da tecnologia ocasiona conseqüências funestas para uma comunidade ou mesmo para toda a humanidade. Nesse sentido, não é comum haver interesses e ações

---

[16] *Idem, ibidem*, p. 39.

[17] HORKEIMER, Max & ADORNO, Theodor W. **Dialética do Esclarecimento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985, pp. 19-52, p. 27. É importante esclarecer que Max Horkheimer e Theodor Adorno são importantes expoentes intelectuais da Escola de Frankfurt. Esses aspectos serão melhor discutidos nas páginas seguintes deste texto.

[18] BAUMAN, Zigmunt. **Modernidade & Holocausto**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998, p. 187. Referenciando as palavras de Jürgen Habermas: "Tomando como fio condutor a Histoire de Juliette e a Genealogia da moral, Horkheimer e Adorno procuram [...] mostrar que a razão foi banida da moral e do direito porque, com a dissolução das imagens religioso-metafísicas do mundo, todos os padrões normativos teriam perdido o seu crédito ante a única autoriadade permanente – a da ciência". HABERMAS, Jürgen. **O Discurso Filosófico da Modernidade**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1990, p. 113.

políticas e financeiras que alertem sobre essas conseqüências, pois as mesmas são efetuadas quando tais conseqüências se tornam evidentes. De outro modo, podemos considerar que, em sentido estrito e teleológico, a modernidade não envelheceu, pela simples razão de que, como foi conduzida, ela nunca se realizou plenamente. Nesse sentido, podemos destacar as palavras de Friedrich Nietzsche ao afirmar que:

> Desde Copérnico o homem parece ter caído em um plano inclinado – agora rola cada vez mais depressa, afastando-se do centro – para onde? Para o nada? Para o 'perfumante sentimento de seu nada'?... Pois bem! Esse justamente seria o caminho reto [...]. Toda ciência [...] tanto a natural quanto a desnaturada [...] tende hoje[19] a dissuadir o homem do apreço que teve até agora por si, como se este nada mais tivesse sido do que uma bizarra vaidade; poder-se-ia até mesmo dizer que ele tem seu próprio orgulho, sua própria forma acre de ataraxia estóica, esse laboriozamente conquistado autodesprezo do homem, como sua última, mas séria pretensão de manter em pé o apreço por si mesmo.[20]

Outro aspecto importante a considerar é o fato de que, na modernidade, não há a possibilidade de se efetuar algo duradouro, que seja transmitido para as gerações futuras. A moda, os valores culturais, os avanços tecnológicos são elaborados e produzidos para atender interesses imediatos. Os costumes e valores religiosos tradicionais de uma certa

---

[19] Este texto foi publicado, originalmente, no ano de 1887. A expressão *hoje* refere-se, portanto, ao final do século XIX.

[20] NIETZSCHE, Friedrich. **Obras Incompletas (Para a Genealogia da Moral)**. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Col. Os Pensadores). p. 322. Está presente, neste trecho, a característica niilista, fortemente impregnada nos escritos de Nietzsche. O trecho a seguir é especialmente elucitativo quanto a esse aspecto: "Que se desconte o ideal ascético: e o homem, o animal homem, não teve, até agora, nenhum sentido. Sua existência sobre a terra não conteve nenhum alvo: 'para que em geral homem?' – era uma pergunta sem resposta. Isto justamente significa o ideal ascético: que algo faltava, que uma descomunal lacuna circundava o homem – [e] ele não sabia justificar a si mesmo, explicar-se, afirmar-se, ele sofria do problema de seu sentido". NIETZSCHE, Friedrich. **Obras Incompletas (Para a Genealogia da Moral)**... op. cit., pp. 324-325. De acordo com os trechos destacados, podemos pensar que Nietzsche desenvolveu uma visão pessimista das naturezas fisiológica e intelectual do homem, pois é evidente, para o autor, que as ações e a própria existência da espécie humana sobre a terra não têm pouca ou nenhuma validade, pois "o homem, o animal homem, não teve, até agora, nenhum sentido". Entretanto, segundo o próprio autor: "esse ódio contra o humano, mais ainda contra o animal, mais ainda contra o material, essa repulsa aos sentidos, à razão mesma, o medo da felicidade e da beleza [...] tudo isso significa, ousemos compreende-lo, uma vontade de nada, uma má-vontade contra a vida, uma rebelião contra os mais fundamentais pressupostos da vida, mas é e permanece uma vontade!... E [em síntese] o homem prefere ainda o querer o nada, a não querer". NIETZSCHE, Friedrich. **Obras Incompletas (Para a Genealogia da Moral)**... op. cit., p. 325.

comunidade ou sociedade são desprezados, valorizando-se, por exemplo, a ação transformadora e a nova forma de se vestir e de se comportar em público. Ou seja, a modernidade anula a experiência. No poema O Gosto do Nada, de autoria de Charles Baudelaire, destaca-se a seguinte frase: "A adorável Primavera já perdeu seu odor!".[21] Sobre esta passagem podemos destacar que o desmoronamento da experiência que Baudelaire havia compartilhado é confessado na palavra perdeu. O odor é o refúgio inacessível da mémoire involontaire.[22] De outro modo, não há nenhum consolo para quem não pode mais fazer qualquer experiência. Porém, essa incapacidade constitui a essência da ira. O "irado 'não quer ouvir nada'; seu protótipo Timon de Atenas se enfurece contra os homens indistintamente; ele não está mais em condições de discernir entre o amigo comprovado e o inimigo mortal".[23] Reafirmando estes aspectos, Bernd Witte, referenciando Walter Benjamin, observa que "em Benjamin [...] 'a modernidade tem que estar sob o signo do suicídio'.[24] Esta frase [...] alude como signo para o fato de que é impossível que o ser humano se torne criativamente ativo na modernidade".[25] Nesse sentido, as resistências que a modernidade opõe "ao élan produtivo natural do homem estão em discordância com as suas forças' [...] isto é uma citação de Benjamin. A produção da mente ou do espírito, a produção cultural, poder-se-ia dizer, tem como meta a efetividade e, com isso, a durabilidade".[26] Todavia, "efetividade e durabilidade são impossibilitadas pelo princípio da modernidade. Pois o que acaba de ser criado é imediatamente algo envelhecido e é vítima do desprezo e do esquecimento".[27]

---

[21] Baudelaire, Charles. LXXXIII – O gosto do nada. In: _____. **As flores do mal**. São Paulo: Martin Claret, 2001. (Col. A Obra Prima de Cada Autor, n. 52), p. 90.

[22] De acordo com Walter Benjamin: "Se chamarmos de aura às imagens que, sediadas na mémoire involontaire, tendem a se agrupar em torno de um objeto de percepção, então esta aura em torno do objeto corresponde à própria experiência que se cristaliza em um objeto de uso sob a forma de exercício". BENJAMIN, Walter. **Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo**. São Paulo: Brasiliense, 1989, p. 104-149, p. 137.

[23] BENJAMIN, Walter. **Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo**... *op. cit.*, p. 135.

[24] Assim, de acordo com Walter Benjamin: "Os obstáculos que a modernidade contrapõe ao elã produtivo natural do ser humano encontram-se em desproporção às forças dele. É compreensível que o indivíduo chegue a fraquejar, refugiando-se na morte. A modernidade deve estar sob o signo do suicídio, que apõe o seu selo a um querer heróico que não faz concessões à atitude que lhe é hostil". BENJAMIN, Walter. A Paris do Segundo Império em Baudelaire. In: KOTHE, Flávio R. (org.). **Walter Benjamin: sociologia**. 2. ed. São Paulo: Ática, 1991. (Col. Grandes Cientistas Sociais, n. 50), p. 44 –122, p. 99.

[25] ROUANET, Sérgio Paulo & WITTE, Bernd. Por que o moderno envelhece tão rápido? In: ASCHER, Nelson. (org). Dossiê Walter Benjamin. **Revista USP**. São Paulo: CCS/USP, n. 15, set./nov. 1992, p. 102-117, p. 105.

[26] *Idem*, p. 105.

[27] *Idem*, p. 105.

Observamos, anteriormente, que Freud pertence às tradições moral e intelectual advindas do século XIX, marcadas pela profunda divisão de atitudes e comportamentos praticados por homens e mulheres: estas resguardadas no espaço privado, do lar; aqueles atuando na esfera pública, do trabalho transformador e civilizatório. Nesse sentido, Freud afirma que:

> As mulheres logo se opõem à civilização e demonstram sua influência retardante e coibidora – as mesma mulheres que, de início, estabeleceram os fundamentos da civilização pelas reivindicações de seu amor. As mulheres representam os interesses da família e da vida sexual. O trabalho de civilização tornou-se cada vez mais um assunto masculino, confrontando os homens com tarefas cada vez mais difíceis e compelindo-os a executarem sublimações instintivas de que as mulheres são pouco capazes. Dessas maneira, a mulher se descobre relegada a segundo plano pelas exigências da civilização e adota uma atitude hostil para com ela.[28]

Sigmund Freud confere especial atenção aos nossos atos e comportamentos individuais, pois considera que os desvios de conduta apresentados por uma pessoa são atribuídos, especialmente, aos traumas e/ou repressões de seus desejos e instintos efetuadas desde tenra infância. Em sua opinião, se a "civilização impõe sacrifícios tão grandes, não apenas à sexualidade do homem,[29] mas também à sua agressividade, podemos compreender melhor porque é difícil ser feliz nessa civilização".[30] Nesse sentido, e pelos demais aspectos analisados neste texto, podemos considerar que, de acordo com Freud: "Esforcei-me por resguardar-me contra o preconceito entusiástico que sustenta ser a nossa civilização a coisa mais preciosa que possuímos ou poderíamos adquirir, e que seu caminho necessariamente conduzirá a ápices de perfeição inimaginada".[31] Isto pois, os "homens adquiriram sobre as forças da natureza um tal controle, que, com sua ajuda, não teriam dificuldades em se exterminarem uns aos outros, até o último homem. Sabem disso, e é daí que provém grande parte de sua atual inquietude, de sua infelicidade e de sua ansiedade".[32]

Afirmamos que a idéia e o sentimento de modernidade são um engodo, pois nos fazem crer que sempre estamos atrasados e que podemos e

---

[28] FREUD, Sigmund. **O Mal-Estar na Civilização**... *op. cit.*, p. 58-59.

[29] De acordo com Freud, no mundo civilizado o indivíduo sexualmente maduro deve interessar-se estritamente pelo sexo oposto, "estando as satisfações extragenitais, em sua maioria proibidas como perversões. A exigência, demonstrada nessas proibições, de que haja um tipo único de vida sexual para todos, não leva em conta as dessemelhanças, inatas ou adquiridas, na constituição sexual dos seres humanos: cerceia, em bom número deles, o gozo sexual, tornando-se, assim fonte de grave injustiça". FREUD, Sigmund. **O Mal-Estar na Civilização**... *op. cit.*, p. 60.

[30] *Idem*, p. 72.

[31] *Idem*, p. 110.

[32] *Idem, ibidem*, p. 111-112.

devemos nos esforçar para superar pensamentos e atitudes consideradas arcaicas e antiquadas. O novo é entendido como melhor e salutar às nossas necessidades físicas e psicológicas. Todavia, acaba-se caindo em armadilhas, pois a atmosfera moderna e os avanços científicos e tecnológicos, veiculados por instrumentos de comunicação de massa, apregoam que estamos sempre atrasados e que necessitamos correr para termos acesso às maravilhas e facilidades oferecidas pelas melhorias tecnológicas e industriais. De fato, a modernidade se caracteriza pelo aspecto de não mais deixar o envelhecimento e a morte aos cuidados dos processos naturais, mas de colocá-los no seu planejamento e encenação. Este é o processo básico "que se impôs durante a industrialização e que também foi transferido para o campo da cultura: as coisas não têm mais tempo suficiente para envelhecer [...] mas são produzidas de tal modo que são velhas desde o início e devem ser substituídas por coisas novas".[33] O mundo moderno está, assim, por um lado, sob o signo do novo. É o novo a serviço do volume de vendas, o novo da mercadoria, da moda, cuja única função é multiplicar o consumo. A temporalidade moderna apregoa o novo, pois se distancia da experiência e da tradição. Entretanto, é preciso esclarecer que Walter Benjamin não tem dificuldades em aceitar a inovação tecnológica, pois "é o capitalismo que aprisiona o homem numa 'gaiola de aço', não a técnica em si mesma. Ao contrário, há em Benjamin vestígios de um messianismo técnico, da crença nos efeitos emancipatórios da técnica".[34] Ou seja, "em si mesma, a técnica não tem por que levar a qualquer 'perda de liberdade'. Ela só é repressiva quando serve de fundamento para o mito do progresso linear e automático, ou quando é usada para fins destrutivos, como na guerra".[35]

No século XX, podemos destacar os dois conflitos mundiais e os movimentos totalitários do nazi-fascismo e do stalinismo como claras evidências de que os rumos tomados pela civilização ocidental se mostraram equivocados. De certa forma, os integrantes da Escola de Frankfurt testemunharam, claramente, o caminho equivocado tomado pelas sociedades ocidentais em nome da razão e dos avanços científicos e tecnológicos.

---

[33] ROUANET, Sérgio Paulo & WITTE, Bernd. Por que o moderno envelhece tão rápido? In: ASCHER, Nelson. (org). Dossiê Walter Benjamin. **Revista USP**... *op. cit.*, p. 107.

[34] Idem, ibidem, p. 114. É interessante observar que Walter Benjamin defende "a idéia da natureza religiosa do capitalismo distanciando-se da tese weberiana sobre as influências causais do calvinismo sobre o capitalismo. Benjamin quer demonstrar 'a estrutura religiosa do capitalismo, não somente, segundo opina Weber, como uma configuração condicionada pela religião, mas como um fenômeno essencialmente religioso'. Esse texto comprova, no mínimo, que Benjamin conhecia Weber e que, discordando dele, negava que a modernização capitalista tivesse abolido o universo religioso". ROUANET, Sérgio Paulo & WITTE, Bernd. Por que o moderno envelhece tão rápido? In: ASCHER, Nelson. (org). Dossiê Walter Benjamin. **Revista USP**... op. cit., p. 116.

[35] *Idem*, p. 114.

Walter Benjamin e Max Horkheimer são importantes expoentes da Escola de Frankfurt.[36] A par de suas especificidades filosóficas e conceituais, pode-se considerar que, para os frankfurtianos,[37] a razão e a ciência não foram capaz de conduzir a humanidade ao caminho da plena realização moral e política e à libertação frente às forças da natureza. De maneira geral, os integrantes da Escola de Frankfurt objetivam, diante do pessimismo metafísico, redefinir a razão e oferecer novas diretrizes e significados ao mundo despoetizado da técnica. Desta forma, formula-se uma Teoria Crítica, que, sob "as influências das análises de Marx e de sua crítica à economia política burguesa", revela "a transformação dos conceitos econômicos dominantes em seus opostos: a livre troca passa a ser aumento da desigualdade social; [...] o trabalho produtivo, nas condições que sufocam a produção; a reprodução da vida social, na pauperização de nações inteiras".[38] A crítica à razão torna-se, portanto, "a exigência revolucionária para o advento de uma sociedade racional, porque o mundo do homem, até hoje, não é 'o mundo humano', mas 'o mundo do capital'".[39] Conforme Jürgen Habermas:

> A teoria crítica começara por ser desenvolvida no círculo em torno de Horkheimer para digerir as desilusões políticas acerca da revolução não acontecida no Ociente, da evolução etalinista na União Soviética e da vitória do facismo na Alemanha; era chamada a explicar o fracasso dos prognósticos marxistas, sem no entanto romper com os intentos marxistas. Perante este cenário, torna-se perceptível como só nos anos mais negros da Segunda Grande Guerra se pôde consolidar devidamente a impressão de que a última centelha de razão se havia evadido desta realidade, deixando inexoravelmente atrás de si os escombros de uma civilização em autodesagregação. Nos anos trinta, os teóricos tinham conservado parte da confiança – numa perspectiva da filosofia da história – no potencial de razão da cultura burguesa que supostamente se libertaria sob pressão das forças produtivas desenvolvidas. Com base na evolução da primeira fase da teoria crítica, Helmut Dubiel expôs a razão por que este capital de confiança estava, no limiar dos anos quarenta, desgastado a um tal ponto que Horkheimer e Adorno consideraram esgotada a crítica marxista da ideologia e deixaram de acreditar

---

[36] Fundada em 1924. Os trágicos acontecimentos dos primeiro e segundo conflitos mundiais e o direcionamento político-institucional aplicado pelos regimes totalitários nazi-fascista e stalinista exercerão profunda influência na produção intelectual dos integrantes da Escola de Frankfurt.

[37] Incluem-se, neste movimento intelectual, outros autores, notadamente: Theodor Adorno e Herbert Marcuse.

[38] MATOS, Olgária C. F. **A Escola de Frankfurt: luzes e sombras do iluminismo**. São Paulo: moderna, 1993, p. 7-8.

[39] *Idem, ibidem*, p. 8.

> que era possível honrar as promessas de uma teoria crítica da sociedade com os instrumentos das ciências sociais.[40]

Corroborando com essas idéias, Theodor Adorno e Max Horkheimer afirmam, ao definir o conceito de esclarecimento, que o que os homens querem aprender da natureza é como emprega-la para dominar completamente a ela e aos homens. Ou seja, "sem a menor consideração consigo mesmo, o esclarecimento eliminou com seu cautério o último resto de sua própria autoconsciência".[41]

O conceito de modernidade encerra, na verdade, um paradoxo, pois assume caráter utópico e mitológico, de promessa e de infernalidade. Dessa forma, podemos dizer que a modernidade é a síntese conceitual de todos esses fenômenos dos séculos XIX e XX. Nela estão expressos, simultaneamente, o positivo e o negativo. De acordo com Max Horkheimer e Theodor Adorno: "O paradoxo da fé[42] acaba por degenerar no embuste, no mito do século vinte, enquanto sua iracionalidade degenera na cerimônia organizada racionalmente sob o controle dos integralmente esclarecidos e que, no entanto, dirigem a sociedade em direção à barbárie".[43] Referenciando estas idéias, Hannah Arendt considera que pouco "antes da era moderna,[44] a humanidade européia sabia menos que Arquimedes no século III antes de Cristo, ao passo que, nos primeiros cinqüenta anos de nosso século, o número de descobertas importantes foi maior que o de todos os séculos da

---

[40] HABERMAS, Jürgen. **O Discurso Filosófico da Modernidade**... *op. cit.*, p. 118-119.

[41] HORKEIMER, Max & ADORNO, Th. W. **Dialética do Esclarecimento**... *op. cit.*, p. 20.

[42] Na ciência, na racionalidade e no progresso material.

[43] HORKEIMER, Max & ADORNO, Th. W. **Dialética do Esclarecimento**... *op. cit.*, p. 33. Reafirmando essas idéias, destacamos, do mesmo texto, as seguintes palavras: "a essência do esclarecimento é a alternativa que torna inevitável a dominação. Os homens sempre tiveram de escolher entre submeter-se à natureza ou submeter a natureza ao eu. Com a difusão da economia mercantil burguesa, o horizonte sombrio do mito é aclarado pelo sol da razão calculadora, sob cujos raios gelados amadurece a sementeira da nova barbárie. Forçado pela dominação, o trabalho humano tendeu sempre a se afastar do mito, voltando a cair sobre o seu influxo, levado pela mesma dominação". Ou seja: "Quando o desenvolvimento da máquina já se converteu em instrumento da maquinaria da dominação – de tal sorte que as tendências técnica e social, entrelaçadas desde sempre, convergem no apoderamento total dos homens – os atrasados não representam meramente a inverdade. Por outro lado, a adaptação ao poder do progresso envolve o progresso do poder, levando sempre de novo àquelas formações recessivas que mostram que não é o malogro do progresso, mas exatamente o progresso bem-sucedido que é o culpado de seu próprio oposto. A maldição do progresso irrefreável é a irrefreável regressão". HORKEIMER, Max & ADORNO, Th. W. **Dialética do Esclarecimento**... *op. cit.*, p. 43 e 46.

história somados".[45] No entanto, "atribui-se ao mesmo fenômeno a culpa do não menos comprovado aumento do desespero humano, ou do niilismo especificamente moderno que tomou conta de setores cada vez maiores da população.[46]

Bernd Witte, parafraseando Walter Benjamin, afirma que: "a modernidade é o inferno – esta frase de Benjamin é simultaneamente apocalíptica".[47] Ou seja, por ser considerada de forma tão negativa, "ela é vista por Benjamin como tendo a maior proximidade possível com a salvação. Ela é indício de salvação futura".[48] Entretanto, Walter Benjamin mantém uma posição caracteristicamente pessimista quanto aos rumos tomados pelas inovações tecnológicas e pelo ritmo e comportamento imprimidos pelos transeuntes ao circular pelas ruas das grandes cidades européias, sobretudo em Paris. Analisando o aspecto urbano da capital francesa no início do século XIX, Walter Benjamin afirma, em duas passagens ilustrativas, que:

> Quando a multidão se aglomera, não é porque o trânsito de veículos a retém [...] mas porque é bloqueado por outras multidões. A Paris de Baudelaire ainda não havia chegado a esse ponto, pois guardava ainda alguns traços dos velhos bons tempos. Ainda havia barcas que atravessavam o rio Sena em lugares que mais tarde passaram a ter pontes. Ainda havia afeição pelas passagens, onde o flâneur escapava ao olhar do veículo, que não tolera a concorrência dos pedestres. Havia o transeunte que se perde na multidão; mas também havia ainda o flâneur, que precisa de espaço para agir e que não quer privar-se de sua privatização. Ocioso, caminhava como se fosse uma personalidade. Por volta de 1840 fazia parte do bom-tom, por algum tempo, levar tartarugas a passear pelas passagens. O flâneur gostava de deixar que o seu ritmo fosse ditado por elas. Se dependesse dele, o progresso teria de aprender esse pás. Mas não foi ele quem nisso teve a última palavra: foi Taylor, que transformou em palavra-de-ordem o 'abaixo a flânerie'.[49]

---

[44] De acordo com Hannah Arendt: "a era moderna não coincide com o mundo moderno. Cientificamente, a era moderna começou no século XVII e terminou no limiar do século XX". ARENDT, Hannah. **A condição humana**. 10 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004, pp. 13-14.

[45] ARENDT, Hannah. **A condição humana**... *op. cit.*, p. 273.

[46] *Idem*, p. 273.

[47] ROUANET, Sérgio Paulo & WITTE, Bernd. Por que o moderno envelhece tão rápido? In: ASCHER, Nelson. (org). Dossiê Walter Benjamin. **Revista USP**... *op. cit.*, p. 107.

[48] *Idem*, p. 107.

[49] BENJAMIN, Walter. A Paris do Segundo Império em Baudelaire. In: KOTHE, Flávio R. (Org.). **Walter Benjamin: sociologia**... *op. cit.*, p. 81; _____ **Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo**... *op. cit.*, p. 121-122. É interessante registrar que: "As relações recíprocas dos homens nas grandes cidades... distinguem-se por uma preponderância notável da atividade da visão sobre a audição. O principal motivo para tal são os transportes públicos. Antes da invenção dos ônibus, trens e bondes no século XIX, as pessoas não haviam chegado ao ponto de serem obrigadas a se olharem mutuamente, por longos minutos ou mesmo horas, sem se dirigirem a palavra". SIMMEL, George. Mélanges de philosophie rélativiste – contribution à la culture philosophique. Paris, 1912, p. 26s. apud BENJAMIN, Walter. **Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo**... *op. cit.*, p. 142. Desta forma, o aturdimento psíquico e a preponderância notável da atividade da visão sobre a audição são, inegavelmente, características do ambiente moderno, ambiente este que, como visto, não oferece espaço à experiência e à tradição.

No trecho seguinte, destaca-se que o engenho de Baudelaire, nutrindo-se da melancolia, é alegórico. Pela primeira vez, com Baudelaire, Paris se torna objeto da poesia lírica. Essa poesia corresponde ao olhar do alegórico a perpassar a cidade, que é o olhar do estranhamento. É o olhar do *flâneur*, "cuja forma de vida envolve com um halo reconciliador a desconsolada forma de vida vindoura do homem da cidade grande. O flâneur ainda está no limiar da cidade grande quanto da classe burguesa. Nenhuma delas ainda o subjugou. Em nenhuma delas ele se sente em casa. Ele busca o seu asilo na multidão".[50]

Observamos que Benjamin simpatiza com o comportamento e o ritmo ocioso de deslocamento do *flâneur* pelas ruas da cidade de Paris. Assim, podemos pensar que ele desejava que as coisas e o ritmo de vida continuassem se operando de maneira tradicional, ausente do dinamismo temporal operado pelo ritimo de funcionamento das máquinas. Aqui é necessário destacar que, na modernidade, os elementos construídos como resultado da transformação das forças naturais se tornam signos alegóricos da caducidade e mortalidade do homem e do mundo, o que, em última instância, fomenta sua necessidade de salvação. A modernidade se apresenta, portanto, como drama no sentido mais verdadeiro. Em outras palavras, Hannah Arendt observa que "a vida individual voltou a ser mortal, tão mortal quanto o fora na antiguidade, e o mundo passou a ser menos estável, menos permanente e, portanto, menos confiável do que o fora na era cristã".[51] Ao perder a certeza de um mundo futuro, o homem moderno "foi arremessado para dentro de si mesmo, e não de encontro ao mundo que o rodeava".[52] Portanto, o homem moderno, "na medida em que devia pressupor que [o mundo exterior] era real, no otimismo acrítico e aparentemente indiferente de uma ciência em contínuo progresso, [ele] afastava-se da terra para um ponto muito mais distante que qualquer alienação mundana cristã jamais o havia levado".[53]

Os conceitos de modernidade e modernização são, como visto, um engodo, pois, de fato, jamais se realizaram, se considerarmos que algo novo construído hoje se torna obsoleto amanhã. Ou seja, não se oferece tempo para a tradição e a experiência. O contínuo envelhecimento do moderno é um aspecto inerente à modernidade. Nesse sentido, é possível pensar que os conceitos de modernidade e modernização demonstram,

---

[50] BENJAMIN, Walter. Paris: capital do século XIX. In: KOTHE, Flávio R. (org.). **Walter Benjamin: sociologia**. 2. ed. São Paulo: Ática, 1991. (Col. Grandes Cientistas Sociais, n. 50), p. 38-39.

[51] ARENDT, Hannah. **A condição humana**... *op. cit.*, p. 333.

[52] *Idem*, p. 333.

[53] *Idem, ibidem*, p. 334.

atualmente, claros sinais de limite e esgotamento, e que, portanto, no futuro, o homem poderá estar liberto da necessidade angustiante de produzir, simultaneamente, o novo e o velho.

Resenhas

ARRUDA, Gilmar. (Org.). **Natureza, fronteiras e territórios: imagens e narrativas.** Londrina: Eduel, 2005. 312 p.

O território, entre a natureza e a sociedade

Miguel Mundstock Xavier de Carvalho[1]
Ely Bergo de Carvalho[2]
Eunice Sueli Nodari[3]

O livro *Natureza, fronteiras e territórios: imagens e narrativas* foi lançado sintomaticamente durante o XXIII Simpósio Nacional de História, realizado no ano de 2005, em Londrina – PR, no qual, pela primeira vez, em um encontro nacional de historiadores, houve simpósios temáticos dedicados a história ambiental. Tal livro contribui para minorar a escassez de obras publicadas no Brasil dedicadas a pensar historicamente a relação entre a sociedade e a natureza. Há uma indiferença dos historiadores com as questões ambientais. A natureza tem sido tradicionalmente abordada por biólogos e outros especialistas das ciências naturais, enquanto a história e também as demais ciências humanas têm tido um envolvimento muito tímido com essas questões. Ainda assim, em comparação a outras ciências humanas como a antropologia e a sociologia, a história tem chegado bastante tarde ao debate ambiental. Mesmo nos Estados Unidos, onde desde a década de 1970 há um debate reunido em torno da *Environmental History*, trata-se de um grupo secundário no campo historiográfico.

O livro organizado por Gilmar Arruda vem se somando a outros recentes trabalhos que têm mostrado o crescimento do interesse dos historiadores pelo meio ambiente no Brasil. Gilmar Arruda é professor de

[1] Doutorando do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC., E-mail: miguelmxdecarvalho@yahoo.com.br.
[2] Doutorando do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC, bolsista CNPq. E-mail: elycarvalho@zipmail.com.br.
[3] Professora Drª. do Departamento de História da UFSC.

História na Universidade Estadual de Londrina (UEL) e já publicou nesta mesma linha *Natureza na América Latina: apropriações e representações*. A obra *Natureza, Fronteiras e Territórios* reúne trabalhos de diversos pesquisadores em seus 10 capítulos e os textos discutem de acordo com o organizador "as tensões oriundas da modernidade e seus impactos em escala global sobre as percepções do natural, nas mentalidades, na ocupação dos territórios, no cotidiano dos habitantes e, finalmente, como esses conflitos foram memorizados pelos atores que o vivenciaram." (p. viii)

No primeiro capítulo, Gilmar Arruda em *Narrativas e imagens da transformação da natureza, territórios e fronteiras* analisa murais produzidos como monumentos comemorativos na cidade de Londrina, localizada no estado do Paraná. Em tais murais o autor não procura compreender como estes são incorporados na memória local, mas como eles apresentam uma narrativa cristalizada no imaginário nacional a respeito da expansão da frente pioneira sobre a Mata Atlântica, na qual a natureza, mais especificamente a floresta, é uma barreira, uma muralha, uma linha divisória entre os tempos do surgimento do urbano e os tempos da mata.

Em *Naturaleza, Imagem Y Sociedad. Mar del Plata y la Conquista de la Playa*, Graciela Zuppa e Fernando Cacopardo, buscam também através de um conjunto de fotografias e pinturas interpretar as transformações da paisagem local no que diz respeito a novas atitudes com relação a natureza. De vila de pescadores, fazendeiros criadores de gado e porto exportador de charque, em que o mar e a praia de Mar del Plata eram vistos como uma barreira, um encontro com o desconhecido, a praia da cidade passa a ser vista pelas elites argentinas do final do século XIX como um lugar propício aos banhos de mar e ao ócio.

No capítulo *Imagens, Natureza e Colonização no Sul do Brasil*, utilizando também uma série de fotografias como fonte, Marcos Gerhart analisa o encontro dos colonos com a natureza a partir da fundação da Colônia Ijuhy (Rio Grande do Sul), em 1890. As imagens da vila de Ijuí ocupando o espaço da antiga floresta exuberante, mas ainda presente no interior da colônia, das serrarias e seus troféus em forma de gigantescas toras, da abundância de animais selvagens mortos pelos caçadores, tudo evocando, de acordo com o autor, a fronteira entre o mundo natural e o civilizado, transformando esse ambiente rude em *progresso*.

Em *O Clima, a Imigração e a Invenção do Sul do Brasil no século XIX*, Marlon Salomon se detém, diferentemente dos anteriores, em textos relacionados a imigração ao Sul do Brasil no século XIX e que produziram representações sobre o clima dessa região de modo a transformá-lo em lugar saudavelmente diferenciado da realidade tropical do restante do país, dando base para o separatismo e um certo "racismo" em relação a outras regiões por parte de grupos conservadores.

Voltando ao uso de imagens, Christian Brannstrom escreveu um dos textos mais significativos do livro e ilustrativos das possibilidades metodológicas para um trabalho em história ambiental: *O canal que poderia ter sido: visões da comunicação interoceânica através do sul da Nicarágua.* A partir de quatro mapas desenhados em épocas diferentes (1790, 1800, 1823 e 1939), que projetavam a construção de um canal que ligasse os oceanos Atlântico e Pacífico, o autor busca "situar o meio ideológico" em que estes estavam inseridos, revelando os sucessivos interesses imperialistas e econômicos por parte da França, Inglaterra, Estados Unidos e também pela ditadura nicaragüense de Somoza García em construir um caminho interoceânico no sul da Nicarágua. Embora a construção do canal do Panamá, concluído em 1913, tenha significado a realização do projeto antigo de comunicação interoceânica, as propostas de construção de um canal na Nicarágua sobreviveram ao longo do século XX, sendo que hoje em dia ainda é alvo de projetos por empresas e governos. No caso, o interessante da análise de Brannstrom é mostrar não as razões pelas quais o canal nunca foi construído, mas os projetos políticos para a América Latina de nações imperialistas como a França, a Inglaterra e principalmente os Estados Unidos.

No capítulo seguinte, *O uso de imagens de satélite para avaliação de impactos ambientais na área do assentamento rural Ireno Alves dos Santos – Paraná – Brasil*, o professor de Direito Ambiental e bacharel em Direito, Vicente Lucio Michaliszyn, apresenta uma metodologia promissora na análise das alterações no meio ambiente provocadas pelos seres humanos. A partir de imagens de satélite bastante aproximadas e da ajuda de um software para comparação das imagens dos diferentes anos, foi possível, ao menos a grosso modo, mostrar as alterações promovidas no ambiente durante a década de 1990. Nas conclusões, o autor afirma que a partir da colaboração de metodologias como essa, torna-se possível aprofundar a questão da "problemática ambiental em assentamentos rurais".

Zélia Lopes da Silva em *As percepções das elites brasileiras dos anos de 1930 sobre a natureza: das projeções simbólicas às normas para o seu uso* procurou elucidar o debate em torno da questão ambiental, em especial nas Constituições de 1934 e 1937 e no Código Florestal de 1934, constatando a interferência das instituições envolvidas com essa questão na formulação da legislação. Retomando a legislação e apontando várias ações e debates do período, a autora diverge das interpretações que afirmam que somente após a Segunda Guerra Mundial o modelo devastador foi colocado em questão, pois na década de 1930 há tendências que podemos chamar de *conservacionistas* e *preservacionistas* em atuação no Brasil.

O capítulo *Una área fronteriza a princípios de siglo: las cambiantes imágenes de la naturaleza* de Gladys Mabel Tourn, apresenta a partir da análise da obra de viajantes, o deslocamento da fronteira agropecuária na

Argentina do século XIX e a conquista dos Pampas por um lado, e a incorporação/expulsão dos indígenas por outro.

Finalmente, os dois últimos capítulos tratam de uma questão com muitos pontos em comum, ou seja, o avanço da fronteira agrícola no norte e oeste paranaense na segunda metade do século XX. Samuel Klauck, em *A fronteira do Oeste do Paraná: narrativas de desbravamento, imaginários e representações*, discute as noções da Marcha para o Oeste, da Era Vargas, e traça paralelos desta com os discursos das colonizadoras a respeito da expansão da fronteira. Em *A relação antagonista entre homem e natureza no processo de colonização/(re)ocupação do norte paranaense*, Zueleide Casagrande de Paula procura entender a relação entre seres humanos e a natureza no processo de colonização dirigida ocorrida no Norte do Paraná no século XX, pautada principalmente no discurso oficial da maior companhia colonizadora da região e na memória de "pioneiros".

Não há uma unidade teórica, metodológica, espacial ou temporal nos textos que compõem a coletânea. Os três conceitos que compõem o título da obra, natureza, fronteira e território, permeiam os capítulos reunidos, mas, a nosso juízo, é o conceito de território que é melhor trabalhado. Amplamente utilizado em outras áreas, tal conceito permite historicizar e relativizar as relações entre sociedade e natureza, pois implica em enfatizarmos as relações de poder e as identidades, em uma abordagem relacional e processual. Sem dúvida as representações sociais são elementos centrais em tal forma de pensar o conceito de territórios, e alguns dos trabalhos mais instigantes da coletânea, como o de Gilmar Arruda e o de Christian Brannstrom, abordam representações a partir de uma perspectiva de relações de poder. E não apenas pensam-se as representações que constituem o "nós" e o "outro" humano, mas também o outro "não humano", ou seja, as várias idéias de natureza.

Todavia, não há a mesma atenção para os processos de apropriação da natureza, que podem ser variáveis centrais na constituição dos territórios. Para Donald Worster há três níveis na história ambiental: o primeiro trata dos elementos naturais propriamente ditos, incluindo a dimensão natural dos seres humanos; o segundo nível introduz o domínio sócio-econômico na medida em que este interage com o ambiente; o terceiro nível aborda as "estruturas de significação" como parte do diálogo de um indivíduo ou de um grupo com a natureza.[4] Nos dois primeiros níveis é que se pode perceber melhor a agência da natureza, escapando do antropocentrismo tão presente em nossa visão de mundo, sem, todavia, com isso, postular que a natureza produza um discurso próprio, afinal, a

---

[4] WORSTER, Donald. Para Fazer História Ambiental. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 8. 1991. p.199.

natureza não se nomeia, são as sociedades humanas que o fazem.[5] Na verdade, poucos no Brasil têm se preocupado com tais "níveis" da história ambiental. Warren Dean ao postular que um fungo foi o elemento chave no fracasso da plantação de borracha no Brasil, dá uma boa amostra de quão proficua é tal perspectiva.[6] Mas, a questão central é se quisermos superar o antropocentrismo e realmente entender interações entre sociedade e natureza se faz necessária uma maior atenção as formas de apropriação e as *ações* da natureza nestes processos.

O mundo moderno nos lançou em um turbilhão no qual "tudo que é sólido desmancha no ar", em que até mesmo novas utopias são incessantemente produzidas. Essa situação possibilita inclusive a emergência de projetos que pretendam desacelerar tal turbilhão, como postula as utopias de uma terra pátria e do desenvolvimento sustentável. Em tal dinâmica de aceleração histórica, novos desafios são colocados aos historiadores, como o de pensar historicamente as relações homem e natureza. O livro organizado por Gilmar Arruda responde a este desafio, contribuindo para pensar o *território* da *fronteira* entre sociedade e natureza.

---

[5] SCHAMA, Simon. **Paisagem e Memória**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

[6] DEAN, Warren. **A luta pela Borracha no Brasil: um estudo de história ecológica**. São Paulo: Nobel, 1989.

SARLO, Beatriz. **Paisagens Imaginárias**: Intelectuais, Arte e Meios de Comunicação. Tradução de Rubia Prates Goldoni e Sérgio Molina. São Paulo: EDUSP, 2005. 289 p.

Paisagens imaginárias: para lembrar Beatriz Sarlo

Emerson César de Campos[1]

Os estudos ensaísticos de Beatriz Sarlo são sempre muito bem cuidados e com uma densidade reflexiva e posicionamento político pouco comum, sejam quais forem os temas abordados por esta argentina, professora titular de Literatura Argentina na Faculdade de Filosofia e Letras da Universidade de Buenos Aires. No Brasil seu trabalho mais conhecido é (ao menos entre os historiadores) *Cenas da vida pós-moderna: intelectuais, arte e vídeo-cultura na Argentina*, um estudo muito competente sobre o viver contemporâneo e sua ambiência urbana. Outros tantos trabalhos seus ainda continuam inéditos em português, como por exemplo, *La máquina cultural: maestras, tradutores e vanguardistas* (publicado pela Editorial Planeta Argentina), onde apresenta (em 1998) uma idéia bastante elaborada das produções culturais na Argentina.

Em *Paisagens Imaginárias*, recentemente publicado no Brasil, Sarlo nos apresenta um livro construído a partir de uma coletânea de artigos sobre variados temas tensos nos debates culturais nas duas últimas décadas: arte, história, política, intelectuais, mídia. Beatriz Sarlo tem uma escrita segura, provocante, que segundo a própria *foge da moda* e onde, segundo minha visada, reside seu mérito narrativo mais significativo: falar do contemporâneo, nele mergulhar, mantendo a lucidez em uma escrita inteligente e sedutora. Conforme a apresentação de Irene Cardoso, o que

[1]Prof. Dr. do Departamento e do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade do Estado de Santa Catarina – UDESC.

o leitor encontra nos sucessivos ensaios postos no livro é uma atenta crítica do presente, discutida a partir de quatro eixos norteadores – *Arte, História e Política; Estudos Culturais; Intelectuais e Culturas Populares*. Neste último eixo: *Culturas Populares*, Beatriz Sarlo sem citação explícita, lembra os estudos de seu conterrâneo, Nestor Garcia Canclini, especialmente na compreensão da contemporaneidade na perspectiva moderna (a exemplo de *Culturas Híbridas e Consumidores e Cidadãos*).[2] Ao discutir Buenos Aires enquanto cidade moderna, Sarlo afirma que homens e mulheres podem de fato recordar uma cidade diferente na qual estão vivendo. Ressalta a característica moderna de compressão tempo espaço, vivida pelos argentinos – e não somente por eles. A ensaísta, se aproveitando da Buenos Aires das três primeiras décadas do século XX, aponta elementos perdidos e também encontrados num passado biográfico, materializado no presente da cidade moderna. Neste aspecto mostra o que o impacto imigratório europeu provoca na Argentina, em especial na formação de Buenos Aires entre 1850-1950: 75% da população portenha no período é constituída por não-nativos, ou seja, em sua maior parte europeus. Sarlo, contudo não incorre em vistas curtas, fugindo da mostra de uma Buenos Aires contemporânea que insistentemente teria mantido uma certa genuinidade, e que para parte considerável dos brasileiros e para além do meio acadêmico (em vários momentos criticado pela autora, pois o que toca tende a generalizar), embasa uma forma peculiar de ver os portenhos. Ela sabe e expõe sempre o caráter híbrido e problemático de uma cidade como Buenos Aires, principalmente a partir da segunda metade do século XX.

A comunicação urbana é bem analisada em investigações que problematizam aspectos midiáticos e publicitários, bem como a própria construção jornalística argentina, em partes como *Buenos Aires, cidade moderna; A Trivialidade da Beleza* e *Os Inventores*. Nesta última são realizadas várias referências a Roberto Arlt e seu mundo ficcional, para quem Buenos Aires seria a promessa de sua paisagem ou abandono, a imaginação do futuro no qual o presente seria um rascunho ou fundo cenográfico.[3] Para Beatriz Sarlo, a modernidade é um cenário de perdas, mas também de fantasias reparadoras. Ela cuida em apresentar as paisagens urbanas e também imaginá-las, analisando a modernização dos meios de comunicação – em excelentes incursões sobre uma possível história do

---

[2]Aliás, a edição brasileira sob responsabilidade da Edusp, está inserida na coleção ensaios latino-americanos, a mesma na qual, **Culturas Híbridas**, é publicado. A capa da edição brasileira é esboçada a partir da tela Constuuction in Gray and Black with Red Center, de Joaquín Torres-Garcia, artista uruguaio bastante conhecido, morto em 1949.

[3]SARLO, Beatriz. ARLT: Cidade real, Cidade Imaginária, Cidade Reformada. Tradução de Mauricio Santana Dias. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, n. 23. Brasília: IPHAN, 1994, p. 167-177.

rádio –, o impacto destes processos sobre os costumes e a incorrência destes na articulação produzida pelos intelectuais, privilegiando a realidade Argentina, mas que certamente poderia se estender para o Brasil. Questiona e mesmo ironiza o status e a autoridade do discurso produzido a partir da crítica literária da qual faz parte, perguntando se a crítica literária pode reclamar para si o controle epistemológico sobre todos os discursos que tenham como objeto a literatura, e se acrescenta aqui, certamente a crítica histórica. Nos últimos anos se pode identificar um relativo mal estar por parte considerável dos historiadores quanto ao crescimento dos chamados *romances históricos*, particularmente aqueles mais relacionados ao oriente. Provocativa, Sarlo imagina (supõe) uma alfândega metacrítica onde seriam aceitos ou recusados os vistos de entrada legal na literatura. Exemplifica citando entre outros, *A formação da Literatura Brasileira* de Antonio Candido, *O Campo e a Cidade* de Raymond Willians ou ainda os textos de Walter Benjamim sobre as passagens de Paris como autores que esperam *o carimbo que lhes devolverá retrospectivamente o direito de se terem ocupado do que se ocuparam.*[4] Ela continua seu texto estimulante em apontamentos ainda mais contundentes sobre a participação e articulação dos intelectuais na esfera pública. Indo para além da compreensão clássica do termo, Sarlo indica que os discursos intelectuais não competem apenas entre si, pois já estão completamente imbricados numa rede que incorpora os técnicos, numa dimensão, e os intelectuais do meio de comunicação de massa em outra. Para ela não existe lugar universalmente reconhecido para o discurso intelectual, hoje tomado pelos discursos provenientes de outros espaços. A ensaísta deixa isto muito claro em momentos como *A voz universal que toma partido?*, *democracia midiática* , *clio revisitada* (onde dialoga mais abertamente com a História), *A História contra o esquecimento* e *Não esquecer a Guerra das Malvinas*.

São exatamente as considerações de um dos intelectuais mais perspicazes do século XX, Walter Benjamim, que *Paisagens Imaginárias* se insinua contundente e desafiador. Sob o título *Esquecer Benjamim* ela reverbera uma constatação já conhecida, mas muito pouco re-conhecida: o abuso do pensamento benjaminiano nos estudos culturais, mais especificamente sobre cidades. O autor de *A obra de arte na era da reprodutibilidade técnica* tem seus escritos e pensamentos analisados pela professora, que demonstra sua acuidade e sensibilidade a cada comentário estabelecido, principalmente quando tenta dessacralizar o discurso do filósofo.

---

[4]SARLO, Beatriz. **Paisagens Imaginárias:** Intelectuais, Arte e Meios de Comunicação. Tradução de Rubia Prates Goldoni e Sérgio Molina. São Paulo: EDUSP, 2005, p. 77.

O que mais parece incomodar Sarlo é a expansão difusa, mas ampla de certas modas teóricas. Cita como exemplo uma série de produções textuais que se inscrevem sob o rótulo de "estudos culturais", não poupando a crítica literária e a semiótica que tomam a cidade como tema, configurando o que ela chama de *A moda Benjamim*. Aqui é preciso atenção e muito cuidado para entender os sentidos sob os quais Sarlo critica as apropriações feitas dos textos de Benjamim, inclusive pelos historiadores, e ainda de modo mais marcado, aqueles que estudam cidades. Um conhecido problema que uma leitura apressada de Benjamim pode provocar é justamente aquele onde – dado a noção temporal posta pelo autor – o leitor executa arrastos conceituais sem delimitações mais precisas, ou seja, um anacronismo de pouquíssimo efeito, senão aquele de uma inadequada teoria. Devido a isto, um dos termos mais caros a essa perspectiva, concordando com Sarlo, é o *flaneur*. Ora, como diz Sarlo: *Benjamim não se dedicou a estudar cidades porque fosse um tema da moda. Procurou sentidos e, naturalmente, encontrou as cidades como cenário.*[5] Na contemporaneidade onde transeuntes não se conhecem e se ignoram, onde circulam estrangeiros, dândis, colecionadores, ladrões panoramas, vitrinas, a modernidade se suas ruínas, shopping centers e elevados, são traduzidos como sinônimos da praticamente qualquer movimento que tenha lugar nos lugares praticados publicamente. Para ela, um simples passeante vespertino de uma praça interiorana torna-se enredo para um romance filosófico urbano materializado por apropriação inadequada das observações de Benjamim. Sarlo diz que os abusos com os escritos de Benjamim banalizam as observações do filósofo. Diz ainda que não há ortodoxia benjaminiana a ser custodiada. Questiona a ligação direta de Benjamim com estudos culturais e contemporâneos que tratam das cidades e pergunta: *porque o retorno de um Benjamim sempre igual?*[6] Pois para ela, observação a qual o leitor é praticamente levado a concordar, para se entender a ressemantização de cenários e discursos, a fonte contemporânea não deveria ser Benjamim. Seria inviável insistir na compreensão de sentidos e cenários novos usando referências marcadas como a *flânerie*.

Para os historiadores acostumados com os estudos sobre cidades, a crítica estabelecida aos apontamentos de Benjamim, a proposta de esquecer o filósofo nas abordagens sobre o urbano, é provocativa. Mas esta, como dito, é a escrita de Sarlo. Mesmo quando em contradição, ao afirmar que todo mundo fala hoje no esperanto dos estudos culturais, e que os textos que seriam visto como classicamente pertencentes a crítica literária e que via Benjamim passariam a *superpopulosa república da análise cultural*,

---

[5] Idem, p. 99.
[6] Idem, p. 104.

as diretivas de Sarlo são contundentes. O corolário que define um discurso de fôlego é contundente porque também contraditório. Contudo, realizo uma observação e também uma provocação quanto a um comentário de Sarlo. Segunda a escritora, *a soma sem problemas de Benjamim, De Certeau, Williams, Derrida e Foucault, como se tratasse da neutralidade de uma lista bibliográfica, produz um animal meio monstruoso e não uma nova articulação da teoria.*[7] Acredito que hoje os historiadores já estejam suficientemente atentos para perceber que a soma, seja de quais forem os autores ou idéias, nunca é pacífica, e que um conhecimento novo, sobre cidades por exemplo, é produzido, em sua justa forma, nesta tensa soma, neste esgarçado debate.

Paisagens imaginárias é um livro cuja leitura se torna dificilmente esquecida. Preciso no que provoca e estimulante em sua narrativa, trata-se de uma referência adequada para reflexões sobre a contemporaneidade.

---

[7] Ibidem, p. 105.

MAXWELL, Kennet. **O império derrotado**: revolução e democracia em Portugal. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. 331 p.

A Revolução traída

Waldir José Rampinelli[1]

Começou com um golpe de Estado, transformou-se rapidamente em revolução e terminou em um governo democrático-burguês. Foi o que aconteceu em Portugal entre os anos de 1974 e 1976. Revolução de Abril ou dos Cravos é o nome dado a este evento que derrubou uma ditadura de 48 anos.

O império derrotado: revolução e democracia em Portugal, do historiador Kennet Maxwell, analisa o regime salazarista, o colonialismo português na África, a Revolução de Abril e a consolidação do sistema democrático. Porém, antes disso, o autor a partir de Afonso Henriques, o fundador da primeira monarquia, faz um resgate da história lusitana, conectando-a com a atualidade. Para entender por que Churchill obrigou Salazar a ceder as bases militares dos Açores às Forças Aliadas na Segunda Guerra Mundial é preciso conhecer o Tratado Anglo-Português, firmado em 1386.

Ao citar os grandes navegadores – Vasco da Gama, Bartolomeu Dias, Pedro Álvares Cabral e Fernão de Magalhães –, o autor parte do conceito de *descobrimento*, sem levar em conta o de *conquista*. Inclusive os elogia, como costumava fazer o poeta Fernando Pessoa e o ditador Oliveira Salazar, utilizando uma frase de Charles R. Boxer: "foram eles que primeiro deram à humanidade a consciência, embora vaga, de sua unidade essencial".

[1] Departamento de História - Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC

António de Oliveira Salazar, que afirmava que a Pátria começava no Minho e terminava no Timor, usou todos os caminhos possíveis para manter o império colonial ultramarino. Quando pressentiu que o fim estava próximo, chegou a dizer: "Não quero, repito que não quero morrer neste lugar [referia-se à condição de Presidente dos Conselhos de Ministros, que na realidade corresponderia à função de Primeiro Ministro]. E também não quero viver muito tempo depois de sair, porque não quero ver as desgraças e a confusão em que o mundo vai mergulhar, e o país".[1] Maxwell não analisa duas estratégias muito importantes desta ditadura: uma, a teoria do branqueamento da África, defendida na Constituição de 1933; outra, a tese do luso-tropicalismo de Gilberto Freyre, difundida nos anos 1950. Ambas, suportes ideológicos do *status quo* colonial.

O autor não considera o período salazarista como fascista, definindo-o como *regime autoritário católico*. No entanto, fala da função das milícias, do papel do partido, do trabalho da Igreja e da dominação do Estado, o que, em sua atuação conjunta, nada mais é do que uma realidade fascista. Salazar, quando ainda era ministro das Finanças e dava os primeiros passos na implantação de sua peculiar versão do fascismo, advertiu a um jornalista que "é necessário fazer neste país uma grande revolução na ordem para evitar a que outros fatalmente fariam na desordem". Verdade que faltava ao salazarismo as características que demarcavam o fascismo das ditaduras clássicas européias, tais como a liderança carismática, o partido único mobilizando as massas, a ideologia expansionista e guerreira, mas isso não lhe tiram outras marcas que podem ser denominadas de fascistas. Houve quem chegasse a definir o regime como *um fascismo sem movimento fascista*, e não há dúvida sobre sua simpatia com as ditaduras fascistas européias. Álvaro Cunhal lembra "que Salazar promoveu a divulgação de uma fotografia de sua mesa de trabalho, onde figurava em destaque um retrato de Mussolini. Que Salazar fez inúmeras declarações enaltecendo a Alemanha hitleriana e a Itália de Mussolini. Que Salazar afirmou que talvez o maior erro de Hitler foi ter perdido a guerra. Que, quando da tomada de Berlim pelo Exército Soviético, decretou, pela morte de Hitler, três dias de luto nacional, com bandeira portuguesa a meia haste".[2]

Maxwell dedica uma grande parte do livro aos intrincados problemas de descolonização africana – de modo especial de Angola – e a como as guerras coloniais geravam uma dura e persistente crise em Lisboa. E o faz muito bem, pois teve contato com muitos documentos e uma vasta bibliografia. Não bastasse isso, estava em Portugal no calor destes acontecimentos. No entanto, ao analisar muito a África e pouco Portugal, mesmo

---

[1] NOGUEIRA, Franco. **Um político confessa-se**. 3 ed. Porto: Civilização, 1987, p. 268.

[2] CUNHAL, Álvaro. **A verdade e a mentira na Revolução de Abril**. Lisboa: Edições Avante, 1999. p. 45.

assim não dá a devida atenção ao papel de Cuba no apoio ao Movimento Popular de Libertação de Angola (MPLA). Não cita, por exemplo, a Batalha de Cuito Cuanavale (1987), na qual as tropas cubanas, junta-mente com as angolanas, derrotaram as sul-africanas, sendo este um dos motivos que levaram os racistas de Pretória a negociar não apenas o fim das intervenções em Angola, como também a independência da Namíbia, abrindo caminho para o término do *apartheid* em seu próprio território. O Acordo Tripartido, assinado na ONU em 22 de dezembro de 1980 entre as três repúblicas, pôs fim ao conflito no sudoeste africano e instrumentalizou a independência da Namíbia. Uma intervenção internacional deste tamanho realizada por um Estado latino-americano não se esquece; omite-se. Aliás, por falar em Cuba, para o autor, marxismo e democracia são conceitos antagônicos.

Ao tratar da entrada de Portugal na ONU (1955) e dos possíveis problemas com as colônias ultramarinas, Maxwell, como um bom brasilianista que é, deveria pelo menos citar o apoio do governo brasileiro de Juscelino Kubitschek (1956-1961) na manutenção do colonialismo português. Donatello Grieco, representante brasileiro na Quarta Comissão das Nações Unidas, onde se travava o debate referente à descolonização, afirmou taxativamente que "tocar em Portugal era tocar no Brasil". E endossava a tese de Salazar de que o país não possuía colônias, mas províncias ultramarinas, recorrendo inclusive à história dos dois países ao lembrar que quando D. João VI se estabelecera no Rio de Janeiro, em 1808, nenhum decreto fora expedido para que se fizesse tal transferência, já que "na lei portuguesa o Brasil era Portugal", assim como é Portugal qualquer território português na África ou na Ásia (*Diário de Notícias*, Lisboa, p. 1-2, 3 jan. 1957). O delegado indiano nas Nações Unidas – R. Jaipal –, depois de escutar a defesa do diplomata Donatello Grieco proclamando a missão civilizadora de Portugal no além-mar, disse que "nunca ouvira uma exposição mais fiel ao ponto de vista português do que aquela que acabara de fazer o representante do Brasil".

Maxwell conclui seu trabalho com dois capítulos de títulos muito sugestivos: "A revolução domada" e "Arrumação da casa". Na realidade a revolução foi pactuada, transformando-se de ativa em passiva por atores internos e externos. Dentro de Portugal atuaram os partidos políticos conservadores sob a liderança do Partido Socialista de Mário Soares, juntamente com a Igreja Católica, as diversas facções burguesas, um segmento das Forças Armadas e uma classe média assustada com as expropriações de terras e as nacionalizações de fábricas. Fora de Portugal, em uma conjuntura internacional de Guerra Fria, embora se vivesse um período de distensão entre Washington e Moscou, foi decisiva a intervenção dos Estados Unidos, da Comunidade Européia, da ditadura franquista e dos organismos financeiros que cortaram seus créditos ao governo português que se proclamava rumo ao socialismo.

Por outro lado, a *arrumação da casa* é o estabelecimento de uma democracia burguesa com o isolamento de todos os radicais, quando não sua detenção. O autor chama a isso de *um sistema de governo totalmente (sic) democrático* (p. 220). A Constituição de 1976, que fora um retrato da Revolução dos Cravos, precisou ser mudada, passando por quatro revisões, nas quais todos os avanços revolucionários foram expurgados, especialmente a estratégia estabelecida pela Assembléia Nacional Constituinte da *transição para o socialismo* como objetivo do Estado democrático.

Portanto, é verdade que a Revolução de Abril foi *domada* e *arrumada*. Porém, dentro de uma perspectiva conservadora, quando não contra-revolucionária.

Algumas observações pontuais, mas não menos importantes, fazem-se aqui necessárias. Maxwell costuma desenvolver em seus livros *ensaios bibliográficos*, em que comenta os arquivos pesquisados e as principais obras consultadas, emitindo um juízo de valor sobre elas, o que é muito bom.

É preciso, porém, tomar cuidado com alguns clichês, como dizer que Salazar era *um austero celibatário*. Sabe-se, hoje, que ele era austero, mas celibatário nem tanto. Na verdade, o ditador vendeu esta imagem aos portugueses com a finalidade de exigir deles austeridade econômica, tendo em vista a rejeição da ditadura a um processo de industrialização do país que por certo faria surgir uma classe operária consciente e reivindicativa. Daí sua estratégia de manter *Portugal horta e pomar da Europa*. Além disso, este *celibatário*, juntamente com outro – o cardeal D. Manuel Gonçalves Cerejeira –, criaram um pacto de dominação cívico-religiosa, que alguns historiadores denominaram de *regime clerical-fascista* ou *nacional-catolicista*. Ambos usaram muito bem, por exemplo, as *aparições* de Fátima em favor da manutenção do regime, chegando a diplomacia portuguesa a dar visibilidade internacional a estes acontecimentos, principalmente a partir do final dos anos 1930, já que o culto a ela se tornara vantajoso para o regime salazarista. A Senhora da Cova da Iria passara a ser, então, o escudo contra o *perigo vermelho* que rondava Portugal, quer por meio da Guerra Civil Espanhola (em 13 de maio de 1938 uma grande peregrinação celebra a vitória dos franquistas), quer através do segundo conflito mundial (Portugal se mantivera oficialmente em posição neutral). Passara a ser também a padroeira da Guerra Fria na luta contra uma Rússia atéia; a protetora dos soldados que partiam para a guerra colonial contra a África; e a abençoadora do Estado Novo nacional-católico.[3]

---

[3] REIS, Bruno Cardoso et alii, Fátima e o poder. **Revista de História**, Lisboa, ano XXII, n. 29, p. 14-46, out. 2000.

Por fim, Maxwell refere-se várias vezes ao Ato Colonial publicado em 1930, que se torna parte integrante da Constituição de 1933. No entanto, o autor se equivoca ao dar a data de 1932 para esta Carta Magna que oferecerá suporte jurídico ao Estado Novo Português.

Maxwell, em *O império derrotado: revolução e democracia em Portugal* analisa a história de um país e todas as implicações com suas colônias, partindo de uma perspectiva teórica conservadora. Termina dizendo que "no contexto da revolução portuguesa, foi Kerenski quem sobreviveu, e não Lênin. Foi o socialista moderado Mário Soares quem finalmente se tornou presidente da República, e o militar radical populista Otelo Saraiva de Carvalho quem foi para a prisão e depois desapareceu na obscuridade política". Em poucas palavras, segundo Kennet Maxwell, o bem venceu o mal.

ERTZOGUE, Maria Haizenreder. PARENTE, Temis Gomes (org.). **História e Sensibilidade**. Brasília: Paralelo 15, 2006.

As Sensibilidades nos Estudos Históricos

Maise Caroline Zucco[1]

As sensibilidades, por muito tempo, pertenceram restritamente às áreas de psicologia e psicanálise, cabendo à história o "resgate" dos fatos ocorridos no passado. No entanto, o conhecimento histórico vem ao longo de décadas incorporando outros saberes das áreas de ciências humanas, que possibilitaram a ampliação do leque de possibilidades tanto de fontes quanto de temáticas históricas. Neste sentido, a história da sensibilidade representa, atualmente, um campo específico dentro da historiografia, pertencente aos estudos de História Cultural, e que vem crescendo consideravelmente nestes últimos anos.

A história da sensibilidade, entretanto, nos coloca diante de algumas questões epistemológicas, dentre elas, uma sintetizada por Sandra Pesavento: Como mensurar o imensurável; como recuperar as sensibilidades dos homens do passado?[2] É ao encontro deste questionamento que a coletânea intitulada "História e sensibilidade" traz uma grande quantidade de artigos que se propõe a trabalhar dentro dessa nova perspectiva. Organizado por Maria Haizenreder Ertzogue[3] e Temis Gomes Parente[4] o livro

---

[1] Mestranda em História pela Universidade Federal de Santa Catarina.

[2] PESAVENTO, Sandra. "Sensibilidades no tempo, tempo das sensibilidades". **Coloquio, *Nuevo Mundo Mundos Nuevos***, Número 4 - 2004, mis en ligne le 4 février 2005, référence du 14 novembre 2006, disponible sur : http://nuevomundo.revues.org/document229.html. Site visitado em 12 de novembro de 2006.

[3] Doutora em História Social pela Universidade de São Paulo e professora da Universidade do Tocantins.

[4] Doutora em História pela Universidade Federal de Pernambuco e professora da Universidade Federal do Tocantins.

agrupa cerca de dezenove textos, fruto de recentes pesquisas realizadas por historiadoras e historiadores brasileiros.

Abordando as mais diferenciadas temáticas, a coletânea "História e Sensibilidade" encontra-se dividida em três partes. Intitulada "Fragmentos", a primeira parte desta obra agrupa quatro artigos que abordam desde o cotidiano e a vida privada na América Portuguesa até questões de cunho teórico dentro dos estudos das sensibilidades.

Antonio Torres Montenegro,[5] no artigo "Ciência, história e memória: Questões metodológicas" apresenta algumas mudanças ocorridas nas ciências exatas, demonstrando que estas possuem relação direta com as transformações ocorridas no campo das ciências humanas. Segundo o autor, a supressão do caráter absoluto do conhecimento científico clássico é aspirado pela história, que passa a desconsiderar o método como forma de alcançar a verdade, uma vez que essa verdade torna-se questionável. Apresentando essa introdução, Antonio Torres Montenegro nos mostra os caminhos percorridos pela produção do conhecimento histórico, como a incorporação de novos objetos de estudo, discutindo assim a memória.

No artigo "As sombras do tempo: A saudade como maneira de viver e pensar o tempo e a história", Durval Muniz de Albuquerque Júnior[6] busca o significado na escolha da saudade como sentimento inerente tanto à alma portuguesa, como à alma brasileira. Privilegiada pelo romantismo português, conforme ressaltado pelo autor, as compreensões em torno do termo saudade são investigados neste artigo a partir de autores portugueses e brasileiros do século XIX e XX, como é o caso de Almeida Garret, Alexandre Herculano, Gonçalves de Magalhães e Gilberto Freyre. Neste sentido, este texto apresenta como é possível tornar a saudade um problema histórico, perpassando a compreensão do conceito através de fontes escritas.

Embora esta primeira parte do livro contenha artigos muito interessantes, como também os não mencionados "As seduções do efêmero e a construção da história" de Antonio Paulo Rezende e "Notas sobre 'Cotidiano e vida privada na América portuguesa'" de Marcos Silva, não é possível pensar em uma mesma linha temática. Em Fragmentos, o que encontramos são bons textos, sem uma unidade.

Em "As novas personagens", segunda parte do livro, encontramos uma seleção de doze artigos que trabalham com as mais diferentes temporalidades. Os sujeitos destas narrativas são judeus, imigrantes, feministas, negros; personagens históricas que em grande parte possuem nome e sobrenome. A partir desta parte do livro podemos encontrar artigos como

---

[5] Professor da Universidade Federal de Pernambuco.

[6] Professor da Universidade Federal do Rio Grande do Norte.

o de Ronaldo Vainfas,[7] intitulado "Identidade fragmentada: Dilemas de um cristão-novo no Recife holandês" que trata do processo de conversão ao judaísmo de Manoel Gomes Chacão. Através desta história de vida, o autor apresenta o processo inquisitorial em que esta personagem encontra-se envolvida, seu retorno ao catolicismo, além das questões pessoais que permearam suas escolhas.

Joana Maria Pedro,[8] no artigo "Os sentimentos do feminismo", narra a trajetória de identificação de algumas mulheres com este movimento social. Por meio de entrevistas, a autora trabalha com os diferentes entendimentos desse momento de identificação, tendo em vista o contexto histórico de ditadura militar em que essas mulheres encontravam-se inseridas.

Assim, percebemos em parte dos textos desse capítulo, que as autoras e autores procuraram trabalhar com as especificidades dos sujeitos. Entretanto, podemos destacar artigos como "Cartografia da sensibilidade: A arte de viver no campo do outro (Brasil, século XVI e XVII)", de Eliane Cristina Deckmann Fleck,[9] que tratam das sensibilidades partilhadas. Sob uma perspectiva coletiva, a autora trabalha a relação entre os índios e os colonizadores das Américas tendo como enfoque o riso. Apresentando os pontos em que os opostos se ridicularizavam – como, por exemplo, as vestimentas européias para os indígenas e a nudez indígena para os europeus – Eliana Cristina Deckmann Fleck destaca os contrastes culturais e as percepções a respeito do outro.

Maria Haizenreder Ertzogue[10] em "Sobre manchas de vinho, perfumes e bocas pintadas: A vida noturna nos botequins de Porto Alegre" segue a perspectiva do artigo anteriormente citado, trabalhando com as sensibilidades na coletividade. Situando seu estudo no final do século XIX, início do século XX, a autora utiliza crônicas publicadas nos jornais sobre as atitudes de mulheres e homens em lugares marginalizados socialmente. Desta forma, além de percebemos o cotidiano de prostitutas e boêmios nas noites porto-alegrenses deste período, podemos destacar as representações criadas em torno destas pessoas.

Observando os referidos textos, podemos perceber que o que as historiadoras e historiadores estão buscando nessa análise temporal dos sujeitos, e na realização destes trabalhos de forma geral, é a sensibilidade "de um outro tempo" e de "um outro no tempo", como destaca Sandra Pesavento.[11] Assim, na busca das variações dos significados das sensibilidades, o sujeito e as particularidades ganham maior destaque na narrativa histórica.

---

[7] Professor da Universidade Federal Fluminense.

[8] Professora da Universidade Federal de Santa Catarina.

[9] Professora da Universidade do Vale do Rio dos Sinos.

[10] Professora da Universidade Federal do Tocantins.

[11] PESAVENTO, Sandra. Op. cit.

Na terceira e última parte do livro, que recebe o nome de "Fundadores da identidade" encontramos três artigos que se concentram em temáticas relacionadas à literatura e a música. "Afeições euclidianas: A aura antes do cânone (1883-1902)", de Elio Chaves Flores,[12] analisa os escritos não enaltecidos de Euclides da Cunha, anteriores a publicação de "Os Sertões". Neste artigo é possível estarmos percebendo a relação do literato com a República além da sua trajetória pessoal. Seguindo o modelo do artigo anterior, "Âncora de emoções: Poética e música em Dolores Duran", Maria Izilda S. Matos narra a trajetória de vida da compositora e intérprete brasileira, tendo como enfoque a experiência boêmia em sua poética.

Embora organizada de forma assimétrica, as três partes que compõe o livro "História e sensibilidade" respondem de forma prática – apresentando os diversos artigos - "como mensurar o imensurável". Herdeira da história das mentalidades e da história das representações, passando, com base nesses estudos, a desenvolver uma maneira peculiar de fazer história, sem com isso excluir qualquer temática possível;[13] a história da sensibilidade se faz compreensível neste livro.

Reunindo professores das mais diferentes regiões do país, a coletânea "História e Sensibilidade" traz um panorama do que esta sendo produzido nacionalmente neste campo, demonstrando que em meio as fontes disponíveis à historiadora e ao historiador é possível estarmos pensando em uma produção histórica que tenha como problema as emoções, os rancores, ou seja, as sensibilidades.

---

[12] Professor da Universidade Federal da Paraíba.

[13] LANGUE, Fréderique. Intrudução. In: ERTZOGUE, Maria Haizenreder. PARENTE, Temis Gomes (org.). **História e Sensibilidade**. Brasília: Paralelo 15, 2006. p. 21.

CONFECCIONADO, CONFORME FILMES RECEBIDOS,
NO PARQUE GRÁFICO DA
UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA

FLORIANÓPOLIS - SANTA CATARINA - NOVEMBRO/2007

IMPRENSA UNIVERSITÁRIA - 40 ANOS DE HISTÓRIA